سُورة البَقَرة

كذا سُميت هذه السورةُ سورةَ البقرة في المروي عن النبيء صلى الله عليه وسلم وما جرى في كلام السلف، فقد ورد في الصحيح أن النبيء صلى الله عليه وسلم قال: من قرأ الآيتين من آخِر سورة البقرة كَفتاه، وفيه عن عائشة لما نزلت الآيات من آخر البقرة في الربا قرأهن رسول الله ثم قام فحرم التجارة في الخمر. ووجه تسميتها أنها ذكرت فيها قصة البقرة التي أمر الله بني إسرائيل بذبحها لتكون آية ووصف سوء فهمهم لذلك، وهي مما انفردت به هذه السورة بذكره، وعندي أنها أضيفت إلى قصة البقرة تمييزا لها عن السور آل آلمٓ من الحروف المقطعة لأنهم كانوا ربما جعلوا تلك الحروف المُقطعة اسماء للسور الواقعة هي فيها وعرفوها بها نحو: طه، ويس، وص وفي الاتفاق عن المستدرك أن النبيء صلى الله عليه وسلم قال « إنها سَنام القرآن »، وسَنام كل شيء أعلاه وهذا ليس علَما لها ولكنه وصف تشريف. وكذلك قول خالد بن مَعْدان انها فسطاط القرآن والفسطاط ما يحيط بالمكان لإحاطتها بأحكام كثيرة.

نزلت سورة البقرة بالمدينة بالاتفاق وهي أول ما نزل في المدينة وحكى ابن حجر في شرح البخاري الاتفاق عليه، وقيل نزلت سورة المطففين قبلها بناء على أن سورة المطففين مدنية، ولا شك أن سورة البقرة فيها فرض الصيام، والصيام فرض في السنة الأولى من الهجرة، فُرض فيها صوم عاشوراء ثم فرض صيام رمضان في السنة الثانية لأن النبيء صلى الله عليه وسلم صام سبع رمضانات أولها رمضان من العام الثاني من الهجرة. فتكون سورة البقرة نزلت في السنة الأولى من الهجرة في أواخرها أو في الثانية. وفي البخاري عن عائشة ما نزلت سورة البقرة إلا وأنا عنده (تعني النبيء صلى الله عليه وسلم) وكان بناء رسول الله على عائشة في شوال من السنة الأولى للهجرة. وقيل في أول السنة الثانية، وقد روى عنها أنها مكثت عنده تسع سنين فتوفي وهي بنت ثمان عشرة سنة وبني بها وهي بنت تسع سنين، إلا أن اشتمال سورة البقرة على أحكام الحج والعمرة وعلى أحكام القتال من المشركين في الشهر الحرام والبلد الحرام ينبئ بأنها استمر نزولها إلى سنة خمس وسنة ست كما سنبينه عند آية « فإن أُحصرتم فما استيسر من الهدى »

وقد يكون ممتدا إلى ما بعد سنة ثمان كما يقتضيه قوله « الحج أشهر معلومات ـ الآيات إلى قوله ـ لمن اتقى » . على أنه قد قيل إن قوله « واتقوا يوما تُرجعون فيه إلى الله » الآية هو آخر ما نزل من القرآن ، وقد بينا في المقدمة الثامنة أنه قد يستمر نزول السورة فتنزل في أثناء مدة نزولها سورٌ أخرى .

وقد عدت سورة البقرة السابعة والثمانين في ترتيب نزول السور نزلت بعد سورة المطففين وقَبْل آلِ عمران .

وإذ قد كان نزول هذه السورة في أول عهدٍ بإقامة الجامعة الإسلامية واستقلال أهل الإسلام بمدينتهم كان من أول أغراض هذه السورة تصفية الجامعة الإسلامية من أن تختلط بعناصر مفسدة لما أقام الله لها من الصلاح سعياً لتكوين المدينة الفاضلة النقية من شوائب الدجل والدخل .

وإذْ كانت أولَ سورة نزلت بعد الهجرة فقد عُني بها الأنصار وأكبوا على حفظها، يدل لذلك ما جاء في السيرة أنه لما انكشف المسلمون يوم حُنَين قال النبيء صلى الله عليه وسلم للعباس « اصرُخْ يا معشرَ الأنصار يا أهل السَّمُرَة (يعني شجرة البيعة في الحديبية) يا أهل سورةِ البقرة » فقال الأنصار : لبيك لبيك يا رسول الله أَبشر . وفي الموطأ قال مالك إنه بلغه أن عبد الله بن عمر مكث على سورة البقرة ثماني سنين يتعلمها ، وفي صحيح البخاري : كان نصراني أسلم فقرأ البقرة وآل عمران وكان يكتب للنبيء صلى الله عليه وسلم ثم ارتد إلى آخر القصة .

وعدد آيها مائتان وخمس وثمانون آية عند أهل العدد بالمدينة ومكة والشام ، وست وثمانون عند أهل العدد بالكوفة ، وسبع وثمانون عند أهل العدد بالبصرة .

مُحتَوَيَات هذه السورة

هذه السورة مترامية أطرافها، وأساليبها ذات أفنان. قد جمعت من وشائج أغراض السور ما كان مصداقا لتلقيبها فُسطاط القرآن. فلا تستطيع إحصاء محتوياتها بحسبان، وعلى الناظر أن يترقب تفاصيلَ منها فيما يأتي لنا من تفسيرها، ولكن هذا لا يحجم بنا عن التعرض إلى لأمحات منها، وقد حيكت بنسج المناسبات والاعتبارات البلاغية من لُحمة محكمة في نظم الكلام، وسدًى متين من فصاحة الكلمات.

ومعظم أغراضها ينقسم إلى قسمين: قسم يُثبت سموَّ هذا الدين على ما سبقه وعلو هديه وأصولَ تطهيره النفوسَ، وقسمٌ يبين شرائع هذا الدِّين لأتباعه وإصلاح مجتمعهم.

وكان أسلوبها أحسنَ ما يأتي عليه أسلوب جامع لمحاسن الأساليب الخطابية، وأساليب الكتب التشريعية، وأساليب التذكير والموعظة، يتجدد بمثله نشاط السامعين بتفنن الأفانين، ويحضر لنا من أغراضها أنها ابتدئت بالرمز إلى تحدى العرب المعاندين تحديا إجماليا بحروف التهجي المفتتح بها رمزاً يقتضى استشرافهم لما يرد بعده وانتظارَهم لبيان مقصده، فأعقب بالتنويه بشأن القرآن فتحوَّل الرمز إيماء إلى بعض المقصود من ذلك الرمز له أشد وقع على نفوسهم فتبقى فى انتظار ما يتعقبه من صريح التعجيز الذى سيأتى بعد قوله « وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله » الآيات.

فعدل بهم إلى ذات جهة التنويه بفائق صدق هذا الكتاب وهديه، وتخلص إلى تصنيف الناس تجاه تلقيهم هذا الكتاب وانتفاعهم بهديه أصنافا أربعة (وكانوا قبل الهجرة صنفين) بحسب اختلاف أحوالهم فى ذلك التلقي. وإذ قد كان أخص الأصناف انتفاعا بهديه هم المؤمنين بالغيب المقيمين الصلاة - يعنى المسلمين - ابتدئ بذكرهم، ولما كان أشد الأصناف عنادا وحقدا صِنفَا المشركين الصُّرَحاء والمنافقين لُف الفريقان لفا واحدا فقورعوا بالحجج الدامغة والبراهين الساطعة، ثم خص بالإطناب صنف أهل النفاق تشويها لنفاقهم وإعلانا لدخائلهم ورد مطاعنهم، ثم كان خاتمة ما قرعت به أنوفهم صريح التحدى الذى رمز إليه بدءا تحديا يُلجئهم إلى الاستكانة. ويخرس ألسنتهم عن التطاول والإبانة، ويلقى فى قرارات أنفسهم مذلة الهزيمة وصدقَ الرسول الذى تحداهم، فكان ذلك من رد

العَجُز على الصدر فاتسع المجال لدعوة المنصفين إلى عبادة الرب الحق الذى خلقهم وخلق السماوات والأرض، وأنعم عليهم بما فى الأرض جميعا . وتخلص إلى صفة بدء خلق الإنسان فإن فى ذلك تذكيرا لهم بالخلق الأول قبل أن توجد أصنامهم التى يزعمونها من صالحى قوم نوح ومن بعدهم ، ومنة على النوع بتفضيل أصلهم على مخلوقات هذا العالم ، وبمزيته بعلم مالم يعلمه أهل الملأ الأعلى وكيف نشأت عداوة الشيطان له ولنسله ، لتهيئة نفوس السامعين لاتهام شهواتها ولمحاسبتها على دعواتها . فهذه المنة التى شملت كل الأصناف الأربعة المتقدم ذكرها كانت مناسبة للتخلص إلى منة عظمى تخص الفريق الرابع وهم أهل الكتاب الذين هم أشدُّ الناس مقاومة لهدى القرآن، وأنفذُ الفِرق قولا فى عامة العرب لأن أهل الكتاب يومئذ هم أهل العلم ومظنة اقتداء العامة لهم من قوله « يابنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأوفو بعهدى » الآيات، فأطنب فى تذكيرهم بنعم الله وأيامه لهم ، ووصْفِ ما لا قوْا به نعمه الجمة من الانحراف عن الصراط السوى انحرافا بلغ بهم حد الكفر وذلك جامع لخلاصة تكوين أمة إسرائيل وجامعتهم فى عهد موسى ، ثم ما كان من أهم أحداثهم مع الأنبياء الذين قفوا موسى إلى أن تلقوا دعوة الإسلام بالحسد والعداوة حتى على المَلَك جبريل ، وبيان أخطائهم ، لأن ذلك يلقى فى النفوس شكافى تأهلهم للاقتداء بهم . وذكر من ذلك نموذجا من أخلاقهم من تعلق الحياة « ولتجدنهم أحرص الناس على حياة » ومحاولة العمل بالسحر « واتبعوا ما تتلوا الشياطين الخ » وأذَى النبىء بموجّه الكلام (لا تقولوا راعنا) .

ثم قُرن اليهود والنصارى والمشركون فى قَرن حسدهم المسلمين والسخط على الشريعة الجديدة « ما يَوَد الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين ـ إلى قوله ـ ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) ، ثم ما أثير من الخلاف بين اليهود والنصارى وادعاء كل فريق أنه هو المحق « وقالت اليهود ليست النصارى على شىء ـ إلى ـ يختلفون » ثم خُص المشركون بأنهم أظلم هؤلاء الأصناف الثلاثة لأنهم منعوا المسلمين من ذكر الله فى المسجد الحرام وسعوا بذلك فى خرابه وأنهم تشابهوا فى ذلك هم واليهود والنصارى واتحدوا فى كراهية الإسلام .

وانتقل بهذه المناسبة إلى فضائل المسجد الحرام ، وبانيه ، ودعوته لذريته بالهدى ،

والاحتراز عن إجابتهما فى الذين كفروا منهم ، وأن الإسلام على أساس ملة إبراهيم وهو التوحيد ، وأن اليهودية والنصرانية ليستا ملة إبراهيم ، وأن من ذلك الرجوع إلى استقبال الكعبة ادخره الله للمسلمين آية على أن الإسلام هو القائم على أساس الحنيفية ، وذكر شعائر الله بمكة ، وإبكات أهل الكتاب فى طعنهم على تحويل القبلة ، وأن العناية بتزكية النفوس أجدر من العناية باستقبال الجهات « ليس البر أن تولوا وجوهكم قِبَل المشرق والمغرب » . وذكروا بنسخ الشرائع لصلاح الأمم وأنه لا بدع فى نسخ شريعة التوراة أو الإنجيل بما هو خير منهما .

ثم عاد إلى محاجة المشركين بالاستدلال بآثار صنعة الله « إن فى خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك إلخ » ، ومحاجة المشركين فى يوم يَتبرأون فيه من قادتهم ، وإبطال مزاعم دين الفريقين فى محرمات من الأكل « يأيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم » ، وقد كمل ذلك بذكر صنف من الناس قليل وهم المشركون الذين لم يظهروا الإسلام ولكنهم أظهروا مودة المسلمين « ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا » .

ولما قضى حق ذلك كله بأبدع بيان وأوضح برهان ، انتُقل إلى قسم تشريعات الإسلام إجمالا بقوله « ليس البر أن تولوا وجوهكم قِبَل المشرق والمغرب » ، ثم تفصيلا : القصاص، الوصية ، الصيام ، الاعتكاف ، الحج ، الجهاد ، ونظام المعاشرة والعائلة ، المعاملات المالية ، والإنفاق فى سبيل الله ، والصدقات ، والمسكرات ، واليتامى ، والمواريث ، والبيوع والربا ، والديون ، والإشهاد ، والرهن ، والنكاح ، وأحكام النساء ، والعدة ، والطلاق ، والرضاع ، والنفقات ، والأيمان .

وختمت السورة بالدعاء المتضمن لخصائص الشريعة الإسلامية وذلك من جوامع الكلم فكان هذا الختام تذييلا وفذلكة « لله ما فى السماوات وما فى الأرض وإن تبدو ما فى أنفسكم أو تخفوه » الآيات .

وكانت فى خلال ذلك كله أغراض شتى سبقت فى معرض الاستطراد فى متفرق المناسبات تجديدا لنشاط القارئ والسامع ، كما يسفر وجه الشمس إثر نزول الغيوث الهوامع ، وتخرج بوادر الزَّهْر عقب الرعود القوارع ، من تمجيد الله وصفاته « الله لا إله إلا هو » ورحمته وسماحة الإسلام ، وضرب أمثال « أو كصيب » واستحضار نظائر « وإن من الحجارة »

« ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم » وعلم وحكمة ، ومعانى الإيمان والإسلام ، وتثبيت المسلمين « يأيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر » والكمالات الأصلية ، والمزايا التحسينية ، وأخذ الأعمال والمعانى من حقائقها وفوائدها لا من هيئاتها ، وعدم الاعتداد بالمصطلحات إذا لم ترم إلى غايات « وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها » « ليس البر أن تولوا وجوهكم » « وإخراج أهله منه أكبر عند الله » والنظر والاستدلال ، ونظام المحاجة ، وأخبار الأمم الماضية ، والرسل وتفاضلهم ، واختلاف الشرائع .

﴿ الٓمٓ ﴾ 1

تحير المفسرون فى محل هاته الحروف الواقعة فى أول هاته السور ، وفى فواتح سور أخرى عدة جميعها تسع وعشرون سورة ومعظمها فى السور المكية ، وكان بعضها فى ثانى سورة نزلت وهى «ن والقلم» ، وأخلق بها أن تكون مثار حيرة ومصدر أقوال متعددة وأبحاث كثيرة، ومجموع ما وقع من حروف الهجاء أوائل السور أربعة عشر حرفا وهى نصف حروف الهجاء وأكثر السور التى وقعت فيها هذه الحروف : السورُ المكية عدا البقرة وآل عمران ، والحروف الواقعة فى السور هى ـ ا ، ح ، ر ، س ، ص ، ط ، ع ، ق ، ك ، ل ، م ، ن ، ه ، ى ، بعضها تكرر فى سور وبعضها لم يتكرر وهى من القرآن لامحالة ومن المتشابه فى تأويلها .

ولا خلاف أن هاته الفواتح حين ينطق بها القارئ أسماء الحروف التهجى التى يُنطَق فى الكلام بمسمياتها وأن مسمياتها الأصوات المكيفة بكيفيات خاصة تحصل فى مخارج الحروف ولذلك إنما يقول القارئ (أَلِفْ لَامْ مِيمْ) مثلا ولا يقول (أَلَمَ) . وإنما كتبوها فى المصاحف بصور الحروف التى يتهجى بها فى الكلام التى يَقُوم رسمُ شكلها مقام المنطوق به فى الكلام ولم يكتبوها بدَوَالِّ ما يقرأونها به فى القرآن لأن المقصود التهجى بها وحروف التهجى تكتب بصورها لا بأسمائها . وقيل لأن رسم المصحف سنة لا يقاس عليه وهذا أولى إنه لأشمل للأقوال المندرجة تحتها، وإلى هنا خلص أن الأرجح من تلك الأقوال ثلاثة وهى كونها تلك الحروف لتبكت المعاندين وتسجيلا لعجزهم عن المعارضة، أو كونها أسماء للسور الواقعة هى فيها ، أو كونها أقساما أقسم بها لتشريف قدر الكتابة ، وتنبيه العرب الأميين إلى

فوائد الكتابة لإخراجهم من حالة الأمية، وأرجح هذه الأقوال الثلاثة هو أولها، فإن الأقوال الثاني والسابع والثامن والثاني عشر والخامس عشر والسادس عشر يبطلها أن هذه الحروف لو كانت مقتضبة من أسماء أو كلمات لكان حق أن ينطق بمسمياتها لا بأسمائها؛ لأن رسم المصحف سنة لا يقاس عليها ، وهـذا أولى لأنه أشمل للأقوال .

وعرفت اسميتها من دليلين : أحدهما اعتوار أحوال الأسماء عليها مثل التعريف حين تقول: الألف ، والباء ، ومثل الجمع حين تقول الجيمات ، وحين الوصف حين تقول ألف ممدودة والثاني ما حكاه سيويه في كتابه : قال الخليل يوما وسأل أصحابه كيف تلفظون بالكاف التي في لك والباء التي في ضرب فقيل نقول كافْ . باء . فقال إنما جئتم بالاسم ولم تلفظوا بالحرف وقال أقول كه، وبه (يعني بهاء وقعت في آخر النطق به ليعتمد عليها اللسان عند النطق إذْ ابقيت على حرف واحد لا يظهر في النطق به مفردا) .

والذي يستخلص من أقوال العلماء بعد حذف متداخِلِه وتوحيد متشاكله يؤول إلى واحد وعشرين قولا ولشدة خفاء المراد من هـذه الحروف لم أر بدا من استقصاء الأقوال على أننا نضبط انتشارها بتنويعها إلى ثلاثة أنواع : النوع الأول يرجع إلى أنها رموز اقتضبت من كَلم أو جمل ، فكانت أسرارا يفتح غلقها مفاتيح أهل المعرفة ويندرج تحت هذا النوع ثمانية أقوال : الأول أنها علم استأثر «الله تعالى» به ونسب هذا إلى الخلفاء الأربعة في روايات ضعيفة ولعلهم يثبتون إطلاع الله على المقصود منها رسوله صلى الله عليه وسلم وقاله الشعبي وسفيان . والثاني أنها حروف مقتضبة من أسماء وصفات لله تعالى المفتتحة بحروف مماثلة لهذه الحروف المقطعة رواه سعيد بن جبير عن ابن عباس ، وقاله محمد بن القرظي أو الربيع ابن أنس « فالٓمٓ » مثلا . الألف إشارة إلى أحد أو أول أو أزلي ، واللام إلى لطيف، والميم إلى ملك أو مجيد ، ونحو ذلك ، وعلى هذا يحتاج في بيانها إلى توقيف وأنى لهم به ، الثالث أنها رموز لأسماء الله تعالى وأسماء الرسول عليه السلام والملائكة « فالٓمٓ » مثلا ، الألف من الله ، واللام من جبريل ، والميم من محمد ، قاله الضحاك، ولا بد من توقيف في كل فاتحة منها ، ولعلنا سننبه على ذلك في مواضعه ، الرابع جزم الشيخ محيي الدين في الباب الثامن والتسعين والمائة في الفصل ٢٧ منه من كتابه الفتوحات أن هاته الحروف المقطعة في أوائل

السور أسماء للملائكة وأنها إذا تليت كانت كالنداء لملائكتها فتصغى أصحاب تلك الأسماء إلى مايقوله التالى بعد النطق بها ، فيقولون صدقت إن كان ما بعدها خبر، ويقولون هذا مؤمن حقانطق حقا وأخبر بحق فيستغفرون له، وهذا لم يقله غيره وهو دعوى . الخامس أنها رموز كلها لأسماء النبيء صلى الله عليه وسلم وأوصافه خاصة قاله الشيخ محمد بن صالح المعروف بابن مُلوكة التونسي[1] فى رسالة له قال إن كل حرف من حروف الهجاء فى فواتح السور مكنى به عن طائفة من أسمائه الكريمة وأوصافه الخاصة، فالألف مكنى به عن جملة أسمائه المفتتحة بالألف كأحمد وأبى القاسم، واللام مكنىّ به عن صفاته مثل لب الوجود ، والميم مكنى به عن محمد ونحوه مثل مبشر ومنذر ، فكلها منادًى بحرف نداء مقدر بدليل ظهور ذلك الحرف فى يٰس. ولم يَعْزُ هذا القول إلى أحد ، وعلق على هذه الرسالة تلميذه شيخ الإسلام محمد معاوية تعليقة أكثر فيها من التعداد ، وليست مما يثلج لمباحثه الفؤاد (وهى وأصلها موجودة بخزنة جامع الزيتونة بتونس عدد ٥١٤) ويرُدُّ هذا القولَ التزام حذف حرف النداء وما قاله من ظهوره فى يٰس مبنى على قول من قال إن يٰس بمعنى يا سيد وهو ضعيف ؛ لأن الياء فيه حرف من حروف الهجاء ولأن الشيخ نفسه عد يٰس بعد ذلك من الحروف الدالة على الأسماء مدلولا لنحو الياء من « كهيعص» القول السادس أنها رموز لمدة دوام هذه الأمة بحساب الجُمَّل[2] قاله أبو العالية أخذاً بقصة رواها ابن إسحاق عن جابر بن عبد الله بن رئاب قال : «جاء أبو ياسر بن أخطب وحُيي بن أخطب وكعب بن الأشرف فسألوا رسول الله عن الٓم وقالوا هذا أجل هذه الأمة من السنين إحدى وسبعون سنة فضحك رسول الله وقال لهم صٓ والٓمر . فقالوا اشتبه علينا الأمر فلا ندرى أبالقليل نأخذ أم بالكثير» اهـ . وليس فى جواب رسول الله إياهم بعدة حروف أخرى من هذه الحروف المتقطعة فى أوائل السور تقريرٌ لاعتبارها رموزاً لأعداد مدة هذه الأمة ، وإنما أراد إبطال ما فهموه بإبطال أن يكون مفيدا لزعمهم على نحو

---

(١) كان من الزهاد والمربين درس علوما كثيرة وبخاصة الفرائض والحساب وله شرحان على الدرة البيضاء توفى فى تونس .

(٢) حساب الجمل بضم الجيم وتشديد الميم المفتوحة هو جعل أعداد لكل حرف من حروف المعجم من آحاد وعشرات ومئات وألف واحد، فإذا أريد خط رقم حسابى وضع الحرف عوضا عن الرقم وقد كان هذا الاصطلاح قديما ووسمت به عدة أناشيد من كتاب داود واشتهر ترقيم التاريخ به عند الرومان ولعله نقل إلى العرب منهم أو من اليهود .

الطريقة المسماة بالنقض فى الجدل ومرجعُها إلى المَنع والمانع لا مذهب له . وأما ضحكه صلى الله عليه وسلم فهو تعجب من جهلهم . القول السابع أنها رموز كل حرف رمز إلى كلمة فنحو (الٓمٓ) أنا الله أعلم ، و (الٓمٓر) أنا الله أرى، و (الٓمٓصٓ) أنا الله أعلم وأفصل . رواه أبو الضحى عن ابن عباس، ويوهنه أنه لا ضابط له لأنه أخذ مرة بمقابلة الحرف بحرفِ أول الكلمة ، ومرة بمقابلته بحرف وسط الكلمة أو آخرها . ونظروه بأن العرب قد تتكلم بالحروف المقطعة بدلا من كلمات تتألف من تلك الحروف نظما ونثرا، من ذلك قول زهير :

بالخير خيرات وإن شرٌّ فَا ولا أُريد الشر إلا أنْ تَا

أراد وإن شر فشر وأراد إلا أن تَشا، فأتى بحرف من كل جملة . وقال الآخر (قرطبي) :

ناداهم ألا الجموا ألا تا قالوا جميعاً كلهم ألا فا

أراد بالحرف الأول ألا تركبون، وبالثانى ألا فاركبوا . وقال الوليد بن المغيرة عامل عثمان يخاطب عدى بن حاتم :

قلت لها قفى لنا قالتْ قافْ لا تَحْسِبَنِّى قد نسيت الإيجاف[1]

أراد قالت وقفت . وفى الحديث : «من أعان على قتل مسلم بشطر كلمة» قال شقيق : هو أن يقول أقْ مكان اقتل . وفى الحديث أيضا : « كفى بالسيف شَا» ، أى شاهدا[2] . وفى كامل المبرد من قصيدة لعلى بن عيسى القمى وهو مولد :

ولبس العجاجة والخافقا تِ تريك المَنَا برؤوس الأسل

أى تريك المنايا . وفى « تلع » من صحاح الجوهرى قال لبيد :

دَرَسَ المَنَا بمتالعٍ فأبَانِ فتقادمت بالحبس فالسوبان

أراد درس المنازل . وقال علقمة الفحل (خصائص ص ٨٢) :

كأن إبريقهم ظبى على شرف مفدم بِسَبَا الكتان ملثوم

أراد بسبائب الكتان . وقال الراجز :

---

(١) يوجد فى أكثر الكتب قلت لها قفى فقالت قاف، وهو مشتمل على زحاف ثقيل . وفى بعض نسخ البيضاوى فقالت لى وهى مصححة ، وفى الخصائص لابن جنى: قلت لها قفى لنا قالت قاف، وبعد هذا البيت :

والنشوات من معتق صاف وعزف قينات علينا عزاف

(٢) هو حديث سعد بن عبادة « كفى بالسيف شاهدا » أخرجه ابن ماجة.

حين ألقت بقُباء بَرْكَها ... واستمر القتلُ فى عبد الأشَل

أى عبد الأشهل . وقول أبى دؤاد :

يدرين حَندل حائر لجنوبها ... فكأنما تُذْكى سنابكها الُحبَا

أراد الحباحب . وقال الأخطل :

أمست مَنَاهَا بأرض ما يبلغها ... بصاحب الهم إلا الَجسْرَةَ الأُجُد

أراد منازلها . ووقع (طراز المجالس ـ المجلس)[1] للمتأخرين من هذا كثير مع التورية كقول ابن مكانس :

لم أنس بدرا زارنى ليلة ... مستوفزا مطلعا للخطر

فلم يقم إلا بمقـدار ما ... قلت له أهلا وسهلا ومَرْ

أراد بعض كلمة مرحبا وقد أكثرت من شواهده توسعة فى مواقع هذا الاستعمال الغريب ولست أريد بذلك تصحيح حمل حروف فواتح السور على ذلك لأنه لا يحسن تخريج القرآن عليه وليس معها ما يشير إليه مع التورية بجعل مَرَّ من المرور .

القول الثامن أنها إشارات إلى أحوال من تزكية القلب، وجعلها فى الفتوحات فى الباب الثانى إيماء إلى شعب الإيمان ، وحاصله أن جملة الحروف الواقعة فى أوائل سور القرآن على تكرار الحروف ثمانية وسبعون حرفا والثمانية هنا هى حقيقة البضع حصل له ذلك بالكشف فيكون عدد الحروف ثمانية وسبعين وقد قال النبيء صلى الله عليه وسلم «الإيمان بضع وسبعون شعبة» فهذه الحروف هى شعب الإيمان ، ولا يكمل لأحد أسرار الإيمان حتى يعلم حقائق هذه الحروف فى سورها . وكيف يزعم زاعم أنها واردة فى معان غير معروفة مع ثبوت تلقى السامعين لها بالتسليم من مؤمن ومعاند ، ولولا أنهم فهموا منها معنى معروفا دلت عليه القرائن لسأل السائلون وتورك المعاندون . قال القاضى أبو بكر بن العربى « لولا أن العرب كانوا يعرفون لها مدلولا متداولا بينهم لكانوا أول من أنكر ذلك على النبيء صلى الله عليه وسلم بل تلا عليهم (حم فصلت وص) وغيرهما فلم ينكروا ذلك مع تشوفهم إلى عثرة وحرصهم على زلة » قلت وقد سألوا عن أوضح من هذا فقالوا وما الرحمان، وأما مااستشهدوا

---

(١) نسبه إليه المبرد فى الكامل ص ٢٤٥ . وسيبويه فى كتابه ص ٥٧ جزء٢ وتبعهما المفسرون.

به من بيت زهير وغيره فهو من نوادر كلام العرب، ومما أخرج مخرج الألغاز والتمليح وذلك لا يناسب مقام الكتاب المجيد .

النوع الثانى يجمع الأقوال الراجعة إلى أن هاته الحروف وضعت بتلك الهيئات أسماء أو أفعالا وفيه من الأقوال أربعة .

التاسع فى عداد الأقوال فى أولها لجماعة من العلماء والمتكلمين واختاره الفخر أنها أسماء للسور التى وقعت فيها ، قاله زيد بن أسلم ونسب لسيبويه فى كتابه باب أسماء السور من أبواب مالا ينصرف أو للخليل ونسبه صاحب الكشاف للأكثر ويعضده وقوع هاته الحروف فى أوائل السور فتكون هاته الحروف قد جعلت أسماء بالعلامة على تلك السور، وسميت بها كما نقول الكراسة ب والرزمة ج ونظره القفال بما سمت العرب بأسماء الحروف كما سموا لَامَ الطائى والد حارثة ، وسموا الذهب عَيْنْ ، والسحاب غَيْنْ ، والحوتَ نونْ ، والجبل قاف ، وأقول: وحاء قبيلة من مَذحج ، وقال شريح بن أوفى العنسى أو العبسى:

يذكرنى حَامِيمَ والرمحُ شاجر فهَلَّا تــلا حاميمَ قبل التقدم[1]

يريد حٓم عٓسٓقٓ التى فيها «قل لا أسألكم عليه أجرا إلاّ المودة فى القربى».

ويبعد هذا القول بعداً مّا إن الشأن أن يكون الاسم غير داخل فى المسمى وقد وجدنا هذه الحروف مقروءة مع السور بإجماع المسلمين، على أنه يرده اتحاد هذه الحروف فى عدة سور مثل آلٓمٓ وآلر وحٓم . وأنه لم توضع أسماء السور الأخرى فى أوائلها .

القول العاشر وقال جماعة إنها أسماء للقرآن اصطلح عليها قاله الكلبى والسدى وقتادة. ويبطله أنه قد وقع بعد بعضها مالا يناسبها لو كانت أسماء للقرآن، نحو آلٓمٓ غلبت الروم، وآلٓمٓ أحسب الناس .

القول الحادى عشر أن كل حروفٍ مركبةٍ منها هى اسم من أسماء الله رووا عن على أنه كان يقول يا كهيعص ياحٓم عٓسٓقٓ وسكت عن الحروف المفردة فيُرجع بها إلى ما يناسبها أن تندرج تحته من الأقوال ويبطله عدم الارتباط بين بعضها وبين ما بعده لأن يكون

(١) الضمير فى يذكرنى راجع لمحمد بن طلحة السجاد بن عبيدالله القرشى من بنى مرة بن كعب، وأراد بحم سورة الشورى لأن فيها « قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة فى القربى » فكانت دالة على قرابة النبىء صلى الله عليه وسلم لقريش الذين منهم محمد السجاد .

خبرا أو نحوه عن اسم الله مثل آلم ذلك الكتاب ، والمص كتاب أنزل إليك .

الثانى عشر قال الماوردى هى أفعال فإن حروف آلمص كتاب فعل ألمّ بمعنى نزل فالمراد آلم ذلك الكتاب أى نزل عليكم ، ويبطل كلامه أنها لا تقرأ بصيغ الأفعال على أن هذا لا يتأتى فى جميعها نحو كهيعص والمص والر ولولا غرابة هذا القول لكان حريا بالإعراض عنه .

النوع الثالث تندرج فيه الأقوال الراجعة إلى أن هاته الحروف حروف هجاء مقصودة بأسمائها لأغراض داعية لذلك وفيه من الأقوال :

القول الثالث عشر أن هاته الحروف أقسم الله تعالى بها كما أقسم بالقلم تنويها بها لأن مسمياتها تألفت منها أسماء الله تعالى وأصول التخاطب والعلوم قاله الأخفش، وقد وهن هذا القول بأنها لو كانت مقسما بها لذكر حرف القسم إذ لا يحذف إلا مع اسم الجلالة عند البصريين وبأنها قد ورد بعدها فى بعض المواضع قسم نحو « نٓ والقلم » «وحم والكتاب المبين» قال صاحب الكشاف : وقد استكرهوا الجمع بين قسمين على مقسم واحد حتى قال الخليل فى قوله تعالى « والليل إذا يغشى والنهار إذا تجلى » أن الواو الثانية هى التى تضم الأسماء للأسماء أى واو العطف ، والجواب عن هذا أن اختصاص الحذف باسم الجلالة مختلف فيه وأن كراهية جمع قسمين تندفع بجعل الواو التالية لهاته الفواتح واو العطف على أنهم قد جمعوا بين قسمين ، قال النابغة:

والله والله لَنِعْمَ الفتى الْـ حارثُ لا النكسُ ولا الخاملُ

القول الرابع عشر أنها سيقت مساق التهجى مسرودة على نمط التعديد فى التهجية تبكيتاً للمشركين وإيقاظاً لنظرهم فى أن هذا الكتاب المتلو عليهم وقد تُحدوا بالإتيان بسورة مثله هو كلام مؤلف من عين حروف كلامهم كأنه يغريهم بمحاولة المعارضة ويستأنس لأنفسهم بالشروع فى ذلك بتهجى الحروف ومعالجة النطق تعريضا بهم بمعاملتهم معاملة من لم يعرف تقاطيع اللغة. فيلقنها كتهجى الصبيان فى أول تعلمهم بالكتّاب حتى يكون عجزهم عن المعارضة بعد هذه المحاولة عجزا لا معذرة لهم فيه، وقد ذهب إلى هذا القول المبرد وقطرب والفراء، قال فى الكشاف وهذا القول من القوة والخلاقة بالقبول بمنزلة ، وقلت وهو الذى نختاره وتظهر المناسبة لوقوعها فى فواتح السور أن كل سورة مقصودة بالإعجاز لأن الله تعالى يقول «فأتوا بسورة من مثله»

فناسب افتتاح ما به الإعجاز بالتمهيد لمحاولته ويؤيد هذا القول أن التهجى ظاهر فى هذا المقصد فلذلك لم يسألوا عنه لظهور أمره وأن التهجى معروف عندهم للتعليم فإذا ذكرت حروف الهجاء على تلك الكيفية المعهودة فى التعليم فى مقام غير صالح للتعليم عرف السامعون أنهم عوملوا معاملة المتعلم لأن حالهم كحاله فى العجز عن الإتيان بكلام بليغ، ويعضد هذا الوجه تعقيب هاته الحروف فى غالب المواقع بذكر القرآن وتنزيله أو كتابيته إلا فى كهيعص والم أحسب الناس، والم غلبت الروم ووجه تخصيص بعض تلك الحروف بالتهجى دون بعض ، وتكرير بعضها لأمر لا نعلمه ولعله لمراعاة فصاحة الكلام، ويؤيده أن معظم مواقع هذه الحروف فى أوائل السور المكية عدا البقرة على قول من جعلوها كلها مدنية وآل عمران، ولعل ذلك لأنهما نزلتا بقرب عهد الهجرة من مكة وأن قصد التحدى فى القرآن النازل بمكة قصد أولى ، ويؤيده أيضا الحروف التى أسماؤها مختومة بألف ممدودة مثل الياء والهاء والراء والطاء والحاء قرئت فواتح السور مقصودة على الطريقة التى يتهجى بها للصبيان فى الكتاب طلبا للخفة كما سيأتى قريبا فى آخر هذا المبحث من تفسير الم .

القول الخامس عشر أنها تعليم للحروف المقطعة حتى إذا وردت عليهم بعد ذلك مؤلفة كانوا قد علموها كما يتعلم الصبيان الحروف المقطعة ، ثم يتعلمونها مركبة قاله عبد العزيز ابن يحيى، يعنى إذ لم يكن فيهم من يحسن الكتابة إلا بعض المدن كأهل الحيرة وبعض طيء وبعض قريش وكنانة من أهل مكة ، ولقد تقلبت أحوال العرب فى القراءة والكتابة تقلبات متنوعة فى العصور المختلفة ، فكانوا بادئ الأمر أهل كتابة لأنهم نزحوا إلى البلاد العربية من العراق بعد تبلبل الألسن ، والعراق مهد القراءة والكتابة وقد أثبت التاريخ أن ضخم بن إرم أول من علم العرب الكتابة ووضع حروف المعجم التسعة والعشرين ، ثم إن العرب لما بادوا (أى سكنوا البادية) تناست القبائل البادية بطول الزمان القراءة والكتابة، وشغلهم حالهم عن تلقى مبادئ العلوم ، فبقيت الكتابة فى الحواضر كحواضر اليمن والحجاز، ثم لما تفرقوا بعد سيل العرم نقلوا الكتابة إلى المواطن التى نزلوها فكانت طيء بنجد يعرفون القراءة والكتابة ، وهم الفرقة الوحيدة من القحطانيين ببلاد نجد ولذلك يقول أهل الحجاز ونجد إن الذين وضعوا الكتابة ثلاثة نفر من بنى بولان من طيء يريدون من الوضع أنهم علموها للعدنانيين بنجد ، وكان أهل الحيرة يعلمون الكتابة فالعرب بالحجاز تزعم

أن الخط تعلموه عن أهل الأنبار والحيرة ، وقصة المتلمس فى كتب الأدب تذكرنا بذلك إذ كان الذى قرأ له الصحيفة غلام من أغيلمة الحيرة . ولقد كان الأوس والخزرج مع أنهم من نازحة القحطانيين ، قد تناسوا الكتابة إذ كانوا أهل زرع وفروسية وحروب ، فقد ورد فى السير أنه لم يكن أحد من الأنصار يحسن الكتابة بالمدينة وكان فى أسرى المشركين يوم بدر من يحسن ذلك فكان من لا مال له من الأسرى يفتدى بأن يعلم عشرة من غلمان أهل المدينة الكتابة فتعلم زيد بن ثابت فى جماعة ، وكانت الشفاء بنت عبد الله القرشية تحسن الكتابة وهى علمتها لحفصة أم المؤمنين . ويوجد فى أساطير العرب ما يقتضى أن أهل الحجاز تعلموا الكتابة من أهل مدين فى جوارهم فقد ذكروا قصة وهى أن المحض ابن جندل من أهل مدين وكان ملكا كان له ستة أبناء وهم : أبجد ، وهوز ، وحطى ، وكلمن ، وسعفص ، وقرشت . فجعل أبناءه ملوكا على بلاد مدين وما حولها فجعل أبجد بمكة وجعل هوزا وحطيا بالطائف ونجد، وجعل الثلاثة الباقين بمدين، وأن كلمنا كان فى زمن شعيب وهو من الذين أخذهم عذاب يوم الظلة[1] قالوا فكانت حروف الهجاء أسماء هؤلاء الملوك ثم ألحقوا بها ثخذ وضغظ فهذا يقتضى أن القصة مصنوعة لتلقين الأطفال حروف المعجم بطريقة سهلة تناسب عقولهم وتقتضى أن حروف ثخذ وضغظ لم تكن فى معجم أهل مدين فألحقها أهل الحجاز، وحقا إنها من الحروف غير الكثيرة الاستعمال ولا الموجودة فى كل اللغات إلا أن هذا القول يبعده عدم وجود جميع الحروف فى فواتح السور بل الموجود نصفها كما سيأتى بيانه من كلام الكشاف .

القول السادس عشر أنها حروف قصد منها تنبيه السامع مثل النداء المقصود به التنبيه فى قولك يافتى لإيقاظذهن السامع قاله ثعلب والأخفش وأبو عبيدة، قال ابن عطية كما يقول فى إنشاد أشهر القصائد لَا وبل لا ، قال الفخر فى تفسير سورة العنكبوت : إن الحكيم إذا

(١) الظلة : السحابة وقد أصابتهم صواعق فذكروا أن حارثة ابنة كلمن قالت ترثى أباها :

كلمن هدم ركنى هلكه وسط المحله
سيد القوم أتاه الـ حتف نارا وسط ظله
كونت نارا وأضحت دار قومى مضمحله

ومسحة التوليد ظاهرة على هاته الأبيات .

خاطب من يكون محل الغفلة أو مشغول البال يُقدِّم على الكلام المقصود شيئا ليلفت المخاطب إليه بسبب ذلك المقدم ثم يشرع فى المقصود فقد يكون ذلك المقدم كلاما مثل النداء وحروفِ الاستفتاح ، وقد يكون المقدم صوتا كمن يصفق ليُقْبِل عليه السامع فاختار الحكيم للتنبيه حروفا من حروف التهجى لتكون دلالتها على قصد التنبيه متعينة إذ ليس لها مفهوم فتمحضت للتنبيه على غرض مهم .

القول السابع عشر أنها إعجاز بالفعل وهو أن النبىء الأمى الذى لم يقرأ قد نطق بأصول القراءة كما ينطق بها مهرة الكتبة فيكون النطق بها معجزة وهذا بيِّن البطلان لأن الأمى لا يعسر عليه النطق بالحروف .

القول الثامن عشر أن الكفار كانوا يُعرضون عن سماع القرآن فقالوا «لا تسمعوا لهذا القرآن والغَوْا فيه » فأوردت لهم هذه الحروف ليقبلوا على طلب فهم المراد منها فيقع إليهم ما يتلوها بلا قَصد ، قاله قُطرب وهو قريب من القول السادس عشر .

القول التاسع عشر أنها علامة لأهل الكتاب وُعدوا بها من قِبَل أنبيائهم أن القرآن يفتتح بحروف مقطعة .

القول العشرون قال التبريزى علم الله أن قوما سيقولون بقدم القرآن فأراهم أنه مؤلف من حروف كحروف الكلام ، وهذا وهم لأن تأليف الكلام من أصوات الكلمات أشد دلالة على حدوثه من دلالة الحروف المقطعة لقلة أصواتها .

القول الحادى والعشرون روى عن ابن عباس أنها ثناء أثنى الله به على نفسه وهو يرجع إلى القول الأول أوالثانى . هذا جماع الأقوال ، ولا شك أن قراءة كافة المسلمين إياها بأسماء حرْوف الهجاء مثل ألف . لَامْ . ميمْ دون أن يقرأوا ألَمْ وأن رسْمها فى الخط بصورة الحروف يزيف جميع أقوال النوع الأول ويعين الاقتصار على النوعين الثانى والثالث فى الجملة ، على أنمايندرج تحت ذينك النوعين متفاوت فى درجات القبول ، فإن الأقوال الثانى ، والسابع ، والثامن ، والثانى عشر ، والخامس عشر ، والسادس عشر ، يبطلها أن هذه الحروف لو كانت مقتضبَة من أسماء أو كلمات لكان الحق أن ينطق بمسمياتها لا بأسمائها . فإذا تعين هذان النوعان وأسقطنا ماكان من الأقوال المندرجة تحتهما واهياً ، خلَص أن الأرجح من تلك الأقوال ثلاثة : وهى كون تلك الحروف لتبكيتِ المعاندين وتسجيلا

لعجزهم عن المعارضة ، أو كونُها أسماءً للسور الواقعة هى فيها ، أو كونُها أقساما أقسم بها لتشريف قدر الكتابة وتنبيهِ العرب الأميين إلى فوائد الكتابة لإخراجهم من حالة الأُمية . وأرجح هذه الأقوال الثلاثةِ هو أولها .

قال فى الكشاف : ما ورد فى هذه الفواتح من أسماء الحروف هو نصف أسامى حروف المعجم إذ هى أربعة عشر وهى : الألف ، واللام ، والميم ، والصاد ، والراء ، والكاف ، والهاء ، والياء ، والعين ، والطاء ، والسين ، والحاء ، والقاف ، والنون ، فى تسع وعشرين سورة على عدد حروف المعجم ، وهذه الأربعة عشر مشتملة على أنصاف أجناس صفات الحروف ففيها من المهموسة نصفها : الصاد ، والكاف ، والهاء ، والسين والحاء ، ومن المجهورة نصفها : الألف ، واللام ، والميم ، والراء ، والعين ، والطاء ، والقاف ، والياء ، والنون ، ومن الشديدة نصفها : الألف ، والكاف ، والطاء ، والقاف ، ومن الرِّخوة نصفها : اللام ، والميم ، والراء ، والصاد والهاء ، والعين ، والسين ، والحاء ، والياء ، والنون . ومن المُطْبَقَة نصفها : الصاد ، والطاء . ومن المنفتحة نصفها : الألف ، واللام ، والميم ، والراء ، والكاف ، والهاء ، والعين ، والسين ، والقاف ، والياء ، والنون . ومن المستعلية نصفها القاف ، والصاد ، والطاء . ومن المستَفِلة نصفها : الألف ، واللام ، والميم ، والراء والكاف ، والهاء ، والياء ، والعين ، والسين ، والحاء ، والنون . ومن حروف القَلْقلة نصفها : القاف ، والطاء .

ثم إن الحروف التى ألغى ذكرها مكثورة بالمذكورة ، فسبحان الذى دقت فى كل شيء حكمته ا هـ وزاد البيضاوى على ذلك أصنافا أخرى من صفات الحروف لا نطيل بها فمن شاء فليراجعها . ومحصول كلامهما أنه قد قضى بذكر ما ذُكر من الحروف وإهمال ذكر ما أهمل منها حقُّ التمثيل لأنواع الصفات بذكر النصف ، وتركُ النصف من باب «وليُقس ما لم يقل» لحصول الغرض وهو الإشارة إلى العناية بالكتابة ، وحقُّ الإيجاز فى الكلام .

فيكون ذكر مجموع هذه الفواتح فى سور القرآن من المعجزات العلمية وهى المذكورة فى الوجه الثالث من وجوه الإعجاز التى تقدمت فى المقدمة العاشرة من مقدمات هذا التفسير .

وكيفيةُ النطقِ أن يُنطق بها موقوفة دون علاماتِ إعراب على حكم الأسماء المسرودة إذ لم تكن معمولة لعوامل كحالها كحال الأعداد المسرودة حين تقول ثلاثهْ أربعهْ خمسهْ .

وكحال أسماء الأشياء التى تُملَى على الجارد لها ، إذ تقول مثلا : ثَوْب ، بِساطْ ، سَيْفْ ، دون إعراب ، ومن أعربها كان مخطئا . ولذلك نطق القراء بها ساكنة سكون الموقوف عليه فما كان منها صحيح الآخِرِ نُطق به ساكنا نحو أَلِفْ ، لَامْ ، مِيمْ . وما كان من أسماء الحروف ممدود الآخر نُطق به فى أوائل السور أَلِفاً مقصورًا لأنها مسوقة مَساق التهجّى بها وهى فى حالة التهجى مقصورة طلبا للخفة لأن التهجِّى إنما يكون غالبا لتعليم المبتدئ، واستعمالها فى التهجى أكثر فوقعت فى فواتح السور مقصورة لأنها على نمط التَّعْديد أو مأخوذة منه .

ولكن الناس قد يجعلون فاتحة إحدى السور كالاسم لها فيقولون قرأتُ « كهيعص » كما يجعلون أول كلمة من القصيدة اسما للقصيدة فيقولون قرأت « قِفَا نَبْكِ » و « بانت سعاد » فحينئذ قد تعامل جملة الحروف الواقعة فى تلك الفاتحة معاملة كلمة واحدة فيجرى عليها من الإعراب ما هو لنظائر تلك الصيغة من الأسماء فلا يصرف حَامِيم كما قال شُريح بن أوفى العَنْسى المتقدم آنفا :

يُذَكِّرُنِى حَامِيمَ والرُّمْحُ شَاجِر فهلَّا تَلَا حَامِيمَ قبلَ التَّقَدُّم

وكما قال الكميت :

قرأْنا لَكُم فى آلِ حَامِيمَ آية تأوَّلَها مِنَّا فقيهٌ ومُعْرِب

ولا يعرب « كهيعص » إذ لا نظير له فى الأسماء إفراداً ولا تركيبا . وأما طسم فيعرب اعترابَ المركب المزجى نحو حَضْرَمَوْتَ ودَارَا بْجِرْدَ[1] وقال سيبويه : إنك إذا جعلت (هُود) اسم السورة لم تصرفها فتقول قرأت هُودَ للعَلَمِيَّة والتأنيث قال لأنها تصير بمنزلة امرأة سميتَها بعَمْرو . ولك فى الجميع أن تأتى به فى الإعراب على حاله من الحكاية

وموقع هاته الفواتح مع ما يليها من حيث الإعراب ، فإن جعلتها حروفا للتهجى تعريضا بالمشركين وتبكيتا لهم فظاهر أنها حينئذ محكية ولا تقبل إعرابا ، لأنها حينئذ بمنزلة أسماء الأصوات لا يقصد إلا صُدورها فدلالتها تشبه الدلالة العقلية فهى تدل على أن الناطق بها يهيّئ السامع إلى ما يرد بعدها مثل سرد الأعداد الحسابية على من يراد منه أن يجمع حاصلها،

(١) دَارَا بْجِرْدَ اسم بلدة بفارس مركبة من دَارَا اسم مَلِك . وَاب اسم الماء . وجِرْد بمعنى بلد فهى بفتحات ثم جيم مكسورة .

أو يَطرح ، أو يقسم ، فلا إعراب لها مع مايليها ، ولا معنى للتقدير بالمؤلف من هذه الحروف إذ ليس ذلك الإعلام بمقصودٍ لظهوره وإنما المقصود ما يحصل عند تعدادها من التعريض لأن الذى يتهجّى الحروف لمن ينافى حالُه أن يقصد تعليمَه يتعين من المقام أنه يَقصِد التعريض. وإذا قدّرتها أسماء للسور أو للقرآن أو لله تعالى مقسَما بها فقيل إن لها أحكاما مع ما يليها من الإعراب بعضُها محتاج للتقدير الكثير ، فدع عنك الإطالة بها فإن الزمان قصير .

وهاته الفواتح قرآن لامحالة ولكن اختلف فى أنها آيات مستقلة والأظهر أنها ليست بآيات مستقلة بل هى أجزاء من الآيات الموالية لها على المختار من مذاهب جمهور القراء . وروى عن قراء الكوفة أن بعضها عدُّوه آياتٍ مستقلة وبعضها لم يعدوه وجعلوه جزء آية مع مايليه، ولم يظهر وجه التفصيل حتى قال صاحب الكشاف إن هذا لا دخل للقياس فيه . والصحيح عن الكوفيين أن جميعها آيات وهو اللائق بأصحاب هذا القول إذ التفصيل تحكم؛ لأن الدليل مفقود . والوجه عندى أنها آيات لأن لها دلالة تعريضية كنائية إذ المقصود إظهار عجزهم أو نحو ذلك فهى تطابق مقتضى الحال مع ما يعقُبها من الكلام ولا يشترط فى دلالة الكلام على معنى كنائى أن يكون له معنى صريح بل تعتبر دلالةُ المطابقة فى هذه الحروف تقديريةً إن قلنا باشتراط ملازمة دلالة المطابقة لدلالة الالتزام . ويدل لإجراء السلف حكم أجزاء الآيات عليها أنهم يقرأونها إذا قرأوا الآية المتصلة بها، ففى جامع الترمذى فى كتاب التفسير فى ذكر سبب نزول سورة الروم « فنَزَلت الٓمٓ غُلبت الروم » ، وفيه أيضا « فخرج أبو بكر الصديق يصيح فى نواحى مكة الٓم غُلبت الروم » وفى سيرة ابن إسحاق من رواية ابن هشام عنه « فقرأ رسول الله على عُتبة بن ربيعة حٓم تنزيلٌ من الرحمن الرحيم » حتى بلغ قوله « فقل أنذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود » الحديث .

وعلى هذا الخلافِ اختُلف فى إجزاء قراءتها فى الصلاة عند الذين يكتفون فى قراءة السورة مع الفاتحة بآية واحدة مثل أصحاب أبى حنيفة .

﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ ﴾

مبدأ كلام لا اتصال له فى الإعراب بحروف آلم كما علمتَ مما تقدم على جميع الاحتمالات كما هو الأظهر . وقدجوز صاحب الكشاف على احتمال أن تكون حروف آلم مسوقة مساق التهجى لإظهار عجز المشركين عن الإتيان بمثل بعض القرآن ، أن يكون اسمُ الإشارة مشاراً به إلى آلم باعتباره حرفامقصودا للتعجيز، أى ذلك المعنى الحاصل من التهجى أى ذلك الحروف باعتبارها من جنس حروفكم هى الكتابُ أى منها تراكيبه فما أعجزَكم عن معارضته ، فيكون آلم جملة مستقلة مسوقة للتعريض واسم الإشارة مبتدأ والكتابُ خبرا . وعلى الأظهر تكون الإشارة إلى القرآن المعروف لديْهم يومئذ.واسم الإشارة مبتدأ والكتاب بدل وخبرُه مابعده، فالإشارة إلى الكتاب النازِل بالفعل وهى السور المتقدمة على سورة البقرة؛ لأن كل مانزل من القرآن فهو المعبر عنه بأنه القرآن وينضم إليه ما يلحق به ، فيكون الكتاب على هذا الوجه أطلق حقيقة على ما كُتب بالفعل ، ويكون قوله الكتاب على هذا الوجه خبرا عن اسم الإشارة ، ويجوز أن تكون الإشارة إلى جميع القرآن ما نزل منه وما سينزل لأن نزوله مترقَّب فهو حاضر فى الأذهان فشبه بالحاضر فى العيان ، فالتعريف فيه للعهد التقديرى والإشارة إليه للحضور التقديرى فيكون قوله الكتاب حينئذ بدلا أو بيانا من ذلك والخبر هو لا ريب فيه .

ويجوز الإتيان فى مثل هذا باسم الإشارة الموضوع للقريب والموضوع للبعيد، قال الرضى [1] وُضِع اسم الإشارة للحضور والقربِ لأنه للمشار إليه حسًّا ثم يصح أن يشار به إلى الغائب فيصح الإتيان بلفظ البعد لأن المحكى عنه غائب ، ويقل أن يذكر بلفظ الحاضر القريب فتقول جاءنى رجل فقلت لذلك الرجل وقلت لهذا الرجل ، وكذا يجوز لك فى الكلام المسموع عن قريب أن تشير إليه بلفظ الغيبة والبعد كما تقول « واللهِ وذلك قسم عظيم » لأن اللفظ زال سماعه فصار كالغائب ولكن الأغلب فى هذا الإشارةُ بلفظ الحضور فتقول وهذا قسم عظيم اهـ ، أى الأكثر فى مثله الإتيان باسم إشارة البعيد ويقل ذكره بلفظ الحاضر ، وعكس ذلك فى الإشارة للقول. وابن مالك فى التسهيل سوّى بين الإتيان بالقريب والبعيد فى الإشارة لكلام متقدم إذ قال : وقد يتعاقبان (أى اسم القريب والبعيد) مشارا

(١) شرح كافية ابن الحاجب صفحة ٣٢ جزء ٢ طبع الآستانة .

بهما إلى ماوَلياه أى من الكلام، ومثّله شارحه بقوله تعالى بعد قصة عيسى « ذلك نتلوه عليك من الآيات والذكر الحكيم » ثم قال « إن هذا لهو القصص الحق » فأشار مرة بالبعيد ومرة بالقريب والمشار إليه واحد، وكلام ابن مالك أوفق بالاستعمال إذ لا يكاد يحصر ماورد من الاستعمالين فدعوى الرضى قلة أن يذكر بلفظ الحاضر دعوى عريضة . وإذا كان كذلك كان حكم الإشارة إلى غائب غير كلام مثلَ الإشارة إلى الكلام فى جواز الوجهين لكثرة كليهما أيضا، ففى القرآن « فوجد فيها رجلين يقتتلان هذا من شيعته وهذا من عدوه » فإذا كان الوجهان سواء كان ذلك الاستعمال مجالا لتسابق البلغاء ومراعاة مقتضَيات الأحوال ، ونحن قد رأيناهم يتخيرون فى مواقع الإتيان باسم الإشارة ما هو أشد مناسبة لذلك المقام فدلنا على أنهم يعرِّفون مخاطبيهم بأغراض لا قبل لتعرفها إلا إذا كان الاستعمال سواء فى أصل اللغة ليكون الترجيح لأحد الاستعمالين لا على معنى مثل زيادة التنبيه فى اسم الإشارة البعيد كما هنا ، وكما قال خُفاف بن نَدْبة[1] :

أقول له والرمحُ يأطر مَتْنَه تأمل خُفافاً إننى أنا ذلك[2]

وقد يؤتى بالقريب لإظهار قلة الاكتراث كقول قيس بن الخطيم فى الحماسة :

متى يأتِ هذا الموتُ لا يلفِ حاجة لنفسىَ إلا قد قضيتُ قضاءها

فلا جرم أن كانت الإشارة فى الآية باستعمال اسم الإشارة للبعيد لإظهار رفعة شأن هذا القرآن لجعله بعيد المنزلة . وقد شاع فى الكلام البليغ تمثيل الأمر الشريف بالشىء المرفوع

---

(١) خُفاف بضم الخاء وتخفيف الفاء هو خفاف بن عُمير وأمه نَدْبَة أمة سوداء . وهى بفتح النون. وخفاف أحد فرسان العرب وشعرائهم ممن لقب بالغُراب، وأغربة العرب سُودانُهم وهم خمسة جاهليون، وثمانية مسلمون ، فأما الجاهليون فهم : عنترة ، وخفاف ، وأبو عُمير بن الحُباب ، وسُلَيْكُ بن السُّلَكَة ، وهشام بن عُقبة بنِ أبى مُعَيْط ، فخفاف وهشام أدركا الإسلام وعُدّا فى الصحابة وشهد خفاف فتح مكة وأبلَى البلاء الحسن. وأما الأغربة المسلمون فهم : تأبّطَ شرّاً ، والشّنْفَرى ــ عَمرو بن برّاقة ــ وعبد الله بن حازم ، وعمير بن أبى عمير ، وهمام بن مطرف ، ومنتشِر بن وَهب ، ومَطَرُ بن أبى أوفى ، وحَاجز بحاء ثم جيم ثم زاى معجمة غير منسوب.

(٢) يأطر مضارع أطَر كنصر وضَرب ، بمعنى أحنى وكسر قال طرفة : « وأطْرَ قِسِيٍّ فَوْقَ صُلْب مُؤَيَّد » .

فى عزة المنال لأن الشىء النفيس عزيز على أهله فمن العادة أن يجعلوه فى المرتفعات صونا له عن الدروس وتناول كثرة الأيدى والابتذال ، فالكتاب هنا لما ذكر فى مقام التحدى بمعارضته بما دلت عليه حروف التهجى فى آلم كان كالشىء العزيز المنال بالنسبة إلى تناولهم إياه بالمعارضة أو لأنه لصدق معانيه ونفع إرشاده بعيد عمن يتناوله بهُجر القول كقولهم « افتراهُ » وقولهم « أسَاطيرُ الأولين » . ولا يرد على هذا قوله « وهذا كتاب أنزلناه » فذلك للإشارة إلى كتاب بين يدى أهله لترغيبهم فى العكوف عليه والاتعاظ بأوامره ونواهيه. ولعل صاحب الكشاف بنى على مثل ما بنى عليه الرضى فلم يعدُّ « ذلك الكتاب » تنبيهاً على التعظيم أو الاعتبار ، فلله در صاحب المفتاح إذ لم يُغفل ذلك فقال فى مقتضِيات تعريف المسند إليه بالإشارة « أوْ أنْ يقصد ببعده تعظيمه كما تقول فى مقام التعظيم ذلك الفاضل وأولئك الفحول وكقوله عز وعلا « آلم ذلك الكتاب » ذهابا إلى بعده درجةً » .

وقوله « الكتاب » يجوز أن يكون بدلا من اسم الإشارة لقصد بيان المشار إليه لعدم مشاهدته ، فالتعريف فيه إذن للعهد ، ويكون الخبر هو جملة لا ريب فيه ، ويجوز أن يكون الكتاب خبرا عن اسم الإشارة ويكون التعريف تعريف الجنس فتفيد الجملة قصر حقيقة الكتاب على القرآن بسبب تعريف الجُزءين فهو إذن قصر ادِّعائى ومعناه ذلك هو الكتاب الجامع لصفات الكمال فى جنس الكتب بناء على أن غيره من الكتب إذا نسبت إليه كانت كالمفقود منها وصفُ الكتاب لعدم استكمالها جميع كمالات الكتب، وهذا التعريف قد يعبر عنه النحاة فى تعداد معانى لام التعريف بمعنى الدلالة على الكمال فلا يرد أنه كيف يحصر الكتاب فى أنه آلم أو فى السورة أو نحو ذلك إذ ليس المقام مقام الحصر وإنما هو مقام التعريف لا غير، ففائدة التعريف والإشارة ظاهرية وليس شىء من ذلك لغوا بحال وإن سبق لبعض الأوهام على بعض احتمال .

والكتاب فِعال بمعنى المكتوب إما مصدر كاتَب المصوغ للمبالغة فى الكتابة، فإن المصدر يجىء بمعنى المفعول كالخَلق ، وإما فعال بمعنى مَفعول كلِباس بمعنى ملبوس وعِماد بمعنى مَعمود به . واشتقاقه من كَتَبَ بمعنى جمع وضم لأن الكتاب تجمع أوراقه وحروفه، فإن النبىء صلى الله عليه وسلم أمر بكتابة كل ما ينزل من الوحى وجعل للوحى كتابا، وتسمية القرآن كتابا إشارة إلى وجوب كتابته لحفظه . وكتابة القرآن فرض كفاية على المسلمين .

﴿لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ 2

حال من الكتاب أو خبر أول أو ثان على ما مر قريبا . والريب الشك وأصل الريب القلق واضطراب النفس ، وريبُ الزمانِ وريبُ المنون نوائِب ذلك، قال الله تعالى «نتربص به ريب المنون» ولما كان الشك يلزمه اضطراب النفس وقلقها غلب عليه الريب فصار حقيقة عرفية يقال رابه الشيء إذا شككه أى بجَعلِ ما أوجب الشك فى حاله فهو متعد ، ويقال أرابه كذلك إذ الهمزة لم تكسبه تعدية زائدة فهو مثل لَحِق وأَلْحق ، وزَلَقه وأزلقه وقد قيل إن أراب أضعف من راب أراب بمعنى قرَّبه من أن يشك قاله أبو زيد، وعلى التفرقة بينهما قال بشار :

أخوك الذى إن ربته قال إنما أَرَبْتَ وإن عاتبتَه لان جانبه(١)

وفى الحديث « دع ما يُريبك إلى ما لا يُريبك» أى دع الفعل الذى يقربك من الشك فى التحريم إلى فعل آخر لا يدخل عليك فى فعله شك فى أنه مباح . ولم يختلف متواتر القراء فى فتح لا ريب نفيا للجنس على سبيل التنصيص وهو أبلغه لأنه لو رفعَ لاحتمل نفى الفرد دون الجنس فإن كانت الإشارة بقوله «ذلك» إلى الحروف المجتمعة فى الٓمٓ على إرادة التعريض بالمتحَدَّيْنَ وكان قوله « الكتاب » خبرا لاسم الإشارة على ما تقدم كان قوله لا ريب نفيا لريب خاص وهو الريب الذى يعرض فى كون هذا الكتاب مؤلفا من حروف كلامهم فكيف عجزوا عن مثله، وكان نفى الجنس فيه حقيقة وليس بادعاء ، فتكون جملة لا ريبَ منزَّلة منزِلةَ التأكيد لمفاد الإشارة فى قوله « ذلك الكتاب » وعلى هذا الوجه يجوز أن يكون المجرور وهو قوله « فيه » متعلقا بريب على أنه ظرف لغو فيكون الوقف على قوله فيه، وهو مختار الجمهور على نحو قوله تعالى « وتنذر يوم الجمع لا ريب فيه » وقوله «ربنا إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه » ويجوز أن يكون قوله فيه ظرفا مستقرا خبرا لقوله بعده «هدى للمتقين» ومعنى « فى » هو الظرفية المجازية العرفية تشبيها لدلالة اللفظ باحتواء الظرف فيكون تخطئة للذين أعرضوا عن استماع القرآن فقالوا « لا تسمعوا لهذا القرآن » استنزالا لطائر نفورهم كأنه قيل هذا الكتاب مشتمل على شيء من الهدى فاسمعوا إليه ولذلك نكر

(١) أى إن فعلت معه ما يوجب شكه فى مودتك راجع نفسه . وقال إنما قربنى من الشك ولم أشك فيه ، أى التمس لك العذر

الهدى أى فيه شيء من هدى على حد قول النبيء صلى الله عليه وسلم لأبي ذر « إنك امْرؤ فيك جاهلية » ويكون خبر لا محذوفا لظهوره أى لا ريب موجود ، وحذف الخبر مستعمل كثيرا فى أمثاله نحو « قالوا لا ضير » وقول العرب لا بأس، وقول سعد بن مالك :

من صــد عن نيرانها فأنا ابن قيس لا بَرَاحُ

أى لا بقاء فى ذلك ، وهو استعمال مجازى فيكون الوقف على قوله «لا ريب» وفى الكشاف أن نافعا وعاصما وقفا على قوله ريب .

وإن كانت الإشارة بقوله « ذلك » إلى الكتاب باعتبار كونه كالحاضر المشاهد وكان قوله الكتاب بدلا من اسم الإشارة لبيانه فالمجرور من قوله « فيه » ظرف لغو متعلق بريب وخبر لا محذوف على الطريقة الكثيرة فى مثله ، والوقف على قوله فيه ، فيه معنى نفى وقوع الريب فى الكتاب على هذا الوجه نفى الشك فى أنه منزل من الله تعالى لأن المقصود خطاب المرتابين فى صدق نسبته إلى الله تعالى وسيجيء خطابهم بقوله « وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله » فارتيابهم واقع مشتهر، ولكن نزل ارتيابهم منزلة العدم لأن فى دلائل الأحوال ما لو تأملوه لزال ارتيابهم فنزل ذلك الارتياب مع دلائل بطلانه منزلة العدم. قال صاحب المفتاح « ويقلبون القضية[1] مع المنكر إذا كان معه ما إن تأمله ارتدع فيقولون لمنكر الإسلام: الإسلام حق وقوله عز وجل فى حق القرآن لا ريب فيه ـ وكم من شقى مرتاب فيه ـ وارد « على هذا » فيكون المركب الدال على النفى المؤكَّد للريب مستعملا فى معنى عدم الاعتداد بالريب لمشابهة حال المرتاب فى وهن ريبه بحال من ليس بمرتاب أصلا على طريقة التمثيل .

ومن المفسرين من فسر قوله تعالى «لا ريب فيه» بمعنى أنه ليس فيه مايوجب ارتيابا فى صحته أى ليس فيه اضطراب ولا اختلاف فيكون الريب هنا مجازاً فى سببه ويكون المجرور ظرفا مستقرا خبرَ (لا) فينظرُ إلى قوله تعالى « أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » أى أن القرآن لا يشتمل على كلام يوجب الريبة فى أنه من عند الحق رب العالمين ، من كلام يناقض بعضه بعضا أو كلام يجافى الحقيقة والفضيلة أو

(١) أى قضية التأكيد للخبر الموجه إلى منكر مضمون الخبر .

يأمر بارتكاب الشر والفساد أو يصرف عن الأخلاق الفاضلة، وانتفاء ذلك عنه يقتضى أن ما يشتمل عليه القرآن إذا تدبَّر فيه المتدبرُ وجده مفيدا اليقين بأنه من عند الله والآية هنا تحتمل المعنيين فلنجعلهما مقصودين منها على الأصل الذى أصلناه فى المقدمة التاسعة .

وهذا النفى ليس فيه ادعاء ولا تنزيل فهذا الوجه يغنى عن تنزيل الموجود منزلة المعدوم فيفيد التعريض بما بين يدى أهل الكتاب يومئذ من الكتب فإنها قد اضطربت أقوالها وتخالفت لما اعتراها من التحريف وذلك لأن التصدى للأخبار بنفى الريب عن القرآن مع عدم وجود قائل بالريب فيما تضمنه أى ريب مستند لموجب ارتياب إذ قصارى ماقالوه فيه أقوال مجملة مثل هذا سحر ، هَذا أساطير الأولين ، يدل ذلك التحدى على أن المراد التعريض لا سيما بعد قوله « ذلكَ الكتاب » كما تقول لمن تكلم بعد قوم تكلموا فى مجلس وأنتَ ساكت : هذا الكلام صوابٌ تعرض بغيره .

وبهذا الوجه أيضا يتسنى اتحاد المعنى عند الوقف لدى من وقف على فيه ولَدى من وقف على ريب ، لأنه إذا اعتبر الظرف غير خبر وكان الخبر محذوفا أمكن الاستغناء عن هذا الظرف من هاته الجملة ، وقد ذكر الكشاف أن الظرف وهو قوله « فيه » لم يقدم على المسند إليه وهو ريب (أى على احتمال أن يكون خبرا عن اسم لا) كما قُدم الظرف فى قوله « لا فيها غَول » لأنه لو قدم الظرف هنا لقصد أن كتابا آخر فيه الريب اه . يعنى لأن التقديم فى مثله يفيد الاختصاص فيكون مفيدا أن نفى الريب عنه مقصور عليه وأن غيره من الكتب فيه الريب وهو غير مقصود هنا . وليس الحصر فى قوله « لا ريب فيه » بمقصود لأن السياق خطاب للعرب المتحدَّيْنَ بالقرآن وليسوا من أهل كتاب حتى يُرد عليهم. وإنما أريد أنهم لا عذر لهم فى إنكارهم أنه من عند الله إذ هم قد دُعوا إلى معارضته فعَجزوا . نعم يستفاد منه تعريض بأهل الكتاب الذين آزروا المشركين وشجعوهم على التكذيب به بأن القرآنَ لعلو شأنه بين نظرائه من الكُتب ليس فيه ما يدعو إلى الارتياب فى كونه منزلا من الله إثارة للتدبر فيه هل يجدون ما يوجب الارتياب فيه وذلك يستطير جاثم إعجابهم بكتابهم المبدلِ المحرف فإن الشك فى الحقائق رائد ظهورها . والفجر بالمستطير بين يدى طلوع الشمس بشير بسفورها . وقد بـَنى كلامه على أن الجملة المكيفة بالقصر فى حالة الإثبات لو دخل عليها نفى وهى بتلك الكيفية أفاد قصر النفى لا نفيَ القصر ، وأمثلة

صاحب المفتاح فى تقديم المسند للاختصاص سوَّى فيها بين ماجاء بالإثبات وما جاء بالنفى . وعندى فيه نظر سأذكره عند قوله تعالى ، « ليس عليك هداهم » . وحكم حركة هاء الضمير أو سكونها مقررة فى علم القراءات فى قسم أصولها .

وقوله « هدى للمتقين » الهدى اسم مصدر الهَدْى ليس له نظير فى لغة العرب إلا سُرًى و تُقىً و بُكىً ولُغىً مصدر لغى فى لغة قليلة . وفعله هدَى هديا يتعدى إلى المفعول الثانى بإلى وربما تعدى إليه بنفسه على طريقة الحذف المتوسع فيما تقدم فى قوله تعالى « اهدنا الصراط المستقيم » .

والهدى على التحقيق هو الدلالة التى من شأنها الإيصال إلى البغية وهذا هو الظاهر فى معناه لأن الأصل عدم الترادف فلا يكون هُدى مرادفا لدل ولأن المفهوم من الهُدى الدلالة الكاملة وهذا موافق للمعنى المنقول إليه الهدى فى العرف الشرعى . وهو أسعد بقواعد الأشعرى لأن التوفيق الذى هو الإيصال عند الأشعرى مِنْ خلق الله تعالى فى قلب الموفَّق فيناسب تفسير الهداية بما يصلح له ليكون الذى يهدى يوصل الهداية الشرعية . فالقرآن هدى ووصفه بالمصدر للمبالغة أى هو هاد .

والهدى الشرعى هو الإرشاد إلى ما فيه صلاح العاجل الذى لا ينقض صلاح الآجل . وأثر هذا الهدى هو الاهتداء فالمتقون يهتدون بهديه والمعاندون لا يهتدون لأنهم لا يتدبرون ، وهذا معنى لا يختلف فيه وإنما اختلف المتكلمون فى منشأ حصول الاهتداء وهى مسألة لا حاجة إليها فى فهم الآية . وتفصيل أنواع الهداية تقدم عند قوله تعالى « اهْدنا الصراط » . ومحل هدى إن كان هو صدر جملة أن يكون خبرا لمبتدأ محذوف هو ضمير الكتاب فيكون المعنى الإخبار عن الكتاب بأنه الهدى وفيه من المبالغة فى حصول الهداية به ما يقتضيه الإخبار بالمصدر للإشارة إلى بلوغه الغاية فى إرشاد الناس حتى كانَ هو عين الهُدى تنبيها على رجحان هُداه على هُدَى ما قبله من الكتب ، وإن كان الوقف على قوله لا ريب وكان الظرف هو صدرَ الجملةِ الموالية وكان قوله هدى مبتدأ خبره الظرف المتقدم قبله فيكون إخبارا بأن فيه هدى فالظرفية تدل على تمكن الهدى منه فيساوى ذلك فى الدلالة على التمكن الوجهَ المتقدم الذى هو الإخبار عنه بأنه عين الهدى .

والمتقى من اتصف بالاتقاء وهو طلب الوقاية ، والوقاية الصيانة والحفظ من المكروه فالمتقى هو الحذِر المتطلب للنجاة من شىء مكروه مضر ، والمراد هنا المتقين الله، أى الذين هم خائفون غضبه واستعدوا لطلب مرضاته واستجابة طلبه فإذا قرئ عليهم القرآن استمعوا له وتدبروا ما يدعو إليه فاهتدوا .

والتقوى الشرعية هى امتثال الأوامر واجتناب المنهيات من الكبائر وعدم الاسترسال على الصغائر ظاهرا وباطنا أى اتقاء ماجعل الله الاقتحام فيه موجبا غضبه وعقابه ، فالكبائر كلها متوعد فاعلها بالعقاب دون اللمم .

والمراد من الهُدَى ومن المتقين فى الآية معناها اللغوى فالمراد أن القرآن من شأنه الإيصال إلى المطالب الخيرية وأن المستعدين للوصول به إليها هم المتقون أى هم الذين تجردوا عن المكابرة ونزهوا أنفسهم عن حضيض التقليد للمضلين وخشوا العاقبة وصانوا أنفسهم من خطر غضب الله هذا هو الظاهر ، والمراد بالمتقين المؤمنون الذين آمنو بالله وبمحمد وتلقوا القرآن بقوة وعزم على العمل به كما ستكشف عنهم الأوصاف الآتية فى قوله تعالى « الذين يؤمنون بالغيب ــ إلى قوله ــ من قبلك » .

وفى بيان كون القرآن هدى وكيفية صفة المتقى معان ثلاثة : الأول أن القرآن هدى فى زمن الحال لأن الوصف بالمصدر عوض عن الوصف باسم الفاعل وزمن الحال هو الأصل فى اسم الفاعل والمراد حال النطق . والمتقون هم المتقون فى الحال أيضا لأن اسم الفاعل حقيقة فى الحال كما قلنا، أى أن جميع من نزه نفسه وأعدها لقبول الكمال يهديه هذا الكتاب ، أو يزيده هدى كقوله تعالى « والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم ». الثانى أنه هدى فى الماضى أى حصل به هدى أى بما نزل من الكتاب ، فيكون المراد من المتقين من كانت التقوى شعارهم أى أن الهدى ظهر أثره فيهم فاتقوا وعليه فيكون مدحا للكتاب بمشاهدة هديه وثناء على المؤمنين الذين اهتدوا به.وإطلاق المتقين على المتصفين بالتقوى فيما مضى ، وإن كان غير الغالب فى الوصف باسم الفاعل،إطلاق يعتمد على قرينة سياق الثناء على الكتاب. الثالث أنه هدى فى المستقبل للذين سيتقون فى المستقبل و تُعين عليه هنا قرينة الوصف بالمصدر فى « هدى » لأن المصدر لا يدل على زمان معين .

حصل من وصف الكتاب بالمصدر من وفرة المعانى ما لا يحصل ، لو وُصف باسم

الفاعل فقيل هادٍ للمتقين ، فهذا ثناء على القرآن وتنويه به وتخلص للثناء على المؤمنين الذين انتفعوا بهديه ، فالقرآن لم يزل ولن يزال هدى للمتقين ، فإن جميع أنواع هدايته نفعت المتقين فى سائر مراتب التقوى ، وفى سائر أزمانه وأزمانهم على حسب حرصهم ومبالغ علمهم واختلاف مطالبهم ، فمن منتفع بهديه فى الدين . ومن منتفع فى السياسة وتدبير أمور الأمة . ومن منتفع به فى الأخلاق والفضائل ، ومن منتفع به فى التشريع والتفقه فى الدين . وكل أولئك من المتقين وانتفاعهم به على حسب مبالغ تقواهم . وقد جعل أئمة الأصول الاجتهاد فى الفقه من التقوى ، فاستدلوا على وجوب الاجتهاد بقوله تعالى « فاتقوا الله ما استطعتم » فإن قَصَّر بأحد سعيُه عن كمال الانتفاع به ، فإنما ذلك لنقص فيه لا فى الهداية ، ولا يزال أهل العلم والصلاح يتسابقون فى التحصيل على أوفر ما يستطيعون من الاهتداء بالقرآن .

وتلتئم الجمل الأربع كمالَ الالتئام : فإن جملة «الٓمٓ» تسجيل لإعجاز القرآن وإنحاء على عامة المشركين عجزهم عن معارضته وهو مؤلف من حروف كلامهم وكفى بهذا نداء على تعنتهم .

وجملة «ذلك الكتاب» تنويه بشأنه وأنه بالغ حد الكمال فى أحوال الكتب ، فذلك موجه إلى الخاصة من العقلاء أن يقول لهم هذا كتاب مؤلف من حروف كلامكم ، وهو بالغ حد الكمال من بين الكتب ، فكان ذلك مما يوفر دواعيكم على اتباعه والافتخار بأنْ منحتموه فإنكم تعُدون أنفسكم أفضل الأمم ، فكيف لا تسرعون إلى متابعة كتاب نزل فيكم هو أفضل الكتب فوزان هذا وزان قوله تعالى « أَن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا ــ إلى قوله ــ ورحمة » ، وموَجَّه إلى أهل الكتاب بإيقاظهم إلى أنه أفضل مما أوتوه .

وجملةُ «لا ريب» إن كان الوقف على قوله « لا ريب » تعريضٌ بكل المرتابين فيه من المشركين وأهل الكتاب أى أن الارتياب فى هذا الكتاب نشأ عن المكابرة ، وأن لا ريب فإنه الكتاب الكامل ، وإن كان الوقف على قوله « فيه » كان تعريضا بأهل الكتاب فى تعلقهم بمحرف كتابيهم مع ما فيهما من مثار الريب والشك من الاضطراب الواضح الدال

على أنه من صنع الناس، قال تعالى « أفلا يتدبَّرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » .

وقال فى الكشاف ثم لم تخل كل واحدة من هذه الأربع بعد أن نظمت هذا التنظيم السرى من نكتة ذاتِ جزالة : ففى الأولى الحذف والرمز إلى الغرض بألطف وجه ، وفى الثانية ما فى التعريف من الفخامة ، وفى الثالثة ما فى تقديم الريب على الظرف ، وفى الرابعة الحذف ووضع المصدر ـ وهو الهدى ـ موضع الوصف وإيراده منكرا والإيجاز فى ذكر المتقين اه .

فالتقوى إذن بهذا المعنى هى أساس الخير ، وهى بالمعنى الشرعى الذى هو غاية المعنى اللغوى جماع الخيرات . قال ابن العربى لم يتكرر لفظ فى القرآن مثلما تكرر لفظ التقوى اهتماما بشأنها .

﴿ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ ﴾

يتعين أن يكون كلاما متصلا بقوله « للمتقين » على أنه صفة لإرْدَاف صفتهم الإجمالية بتفصيلٍ يعرف به المراد ، ويكون مع ذلك مبدأ استطراد لتصنيف أصناف الناس بحسب اختلافِ أحوالهم فى تلقى الكتاب المنوَّه به إلى أربعة أصناف بعد أن كانوا قبل الهجرة صنفين ، فقد كانوا قبل الهجرة صِنفاً مؤمنين وصنفاً كافرين مصارحين ، فزاد بعد الهجرة صنفان : هما المنافقون وأهل الكتاب ، فالمشركون الصرحاء هم أعداء الإسلام الأولون ، والمنافقون ظهروا بالمدينة فاعتز بهم الأولون الذين تركهم المسلمون بدار الكفر ، وأهل الكتاب كانوا فى شغل عن التصدى لمناوأة الإسلام، فلما أصبح الإسلام فى المدينة بجوارهم أوجسوا خيفة فالتفُّوا مع المنافقين وظاهَروا المشركين . وقد أشير إلى أن المؤمنين المتقين فريقان : فريق هم المتقون الذين أسلموا ممن كانوا مشركين وكان القرآن هُدى لهم بقرينة مقابلة هذا الموصول بالموصول الآخر المعطوف بقوله « والذين يؤمنون بما أنزل إليك الخ » فالمثنىُّ عليهم هنا هم الذين كانوا مشركين فسمعوا الدعوة المحمدية فتدبروا فى النجاة واتقوا عاقبة الشرك فآمنوا ، فالباعث الذى بعثهم على الإسلام هو التقوى دون الطمع أو التجربة، فوائل بن حجر مثلا لما جاء من اليمن راغبا فى الإسلام هو من المتقين، ومسيلمة حين وفد مع

بنى حنيفة مضمر العداء طامعا فى الملك هو من غير المتقين . وفريق آخر يجىء ذكره بقوله « والذين يؤمنون بما أنزل إليك» الآيات . وقد أجريت هذه الصفات للثناء على الذين آمنوا بعد الإشراك بأن كان رائدهم إلى الإيمان هو التقوى والنظر فى العاقبة ، ولذلك وصفهم بقوله يؤمنون بالغيب أى بعد أن كانوا يكفرون بالبعث والمعاد كما حكى عنهم القرآن فى آيات كثيرة، ولذلك أجتلبت فى الإخبار عنهم بهذه الصِّلات الثلاث صيغة المضارع الدالة على التجدُّد إيذانا بتجدد إيمانهم بالغيب وتجدد إقامتهم الصلاة والإنفاق إذ لم يكونوا متصفين بذلك إلا بعدأن جاءهم هدى القرآن . وجوز صاحب الكشاف كونه كلاما مستأنفا مبتدأ وكون «أولئك على هدى» خبره . وعندى أنه تجويز لما لا يليق، إذ الاستئناف يقتضى الانتقال من غرض إلى آخر ، وهو المسمى بالاقتضاب وإنما يحسن فى البلاغة إذا أشيع الغرض الأول وأفيض فيه حتى أوعب أو حتى خيفت سآمة السامع ، وذلك موقع أما بعد أو كلمة هذا ونحوها ، وإلا كان تقصيرا من الخطيب والمتكلم لاسيما وأسلوب الكتاب أوسع من أسلوب الخطابة لأن الإطالة فى أغراضه أمكن .

والغيب مصدر بمعنى الغيبة «ذلك ليعلم أنى لم أخنه بالغيب» « ليعلم الله من يخافه بالغيب» وربما قالوا بظهر الغيب قال الحطيئة :

كيف الهجاء وما تنفك صالحة   من آل لام بظهر الغيب تأتينى

وفى الحديث دعوة المؤمن لأخيه بظهر الغيب مستجابة . والمراد بالغيب مالا يدرك بالحواس مما أخبر الرسول صلى الله عليه وسلم صريحا بأنه واقع أو سيقع مثل وجودِ الله ، وصفاتِه ، ووجودِ الملائكة، والشياطين ، وأشراطِ الساعة ، وما استأثر الله بعلمه . فإن فسر الغيب بالمصدر أى الغيبة كانت الباء للملابسة ظرفا مستقرا فالوصف تعريض بالمنافقين، وإن فسر الغيب بالاسم وهو ما غاب عن الحس من العوالم العلوية والأخروية ، كانت الباء متعلقة بيؤمنون ، فالمعنى حينئذ : الذين يؤمنون بما أخبر الرسول من غير عالم الشهادة كالإيمان بالملائكة والبعث والروح ونحو ذلك . وفى حديث الإيمان « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره » . وهذه كلها من عوالم الغيب ، كان الوصف تعريضا بالمشركين الذين أنكروا البعث وقالوا «هل ندلكم على رجل ينبئكم إذا مزقتم كل ممزق إنكم لفى خلق جديد » فجَمَع هذا الوصف بالصراحة ثناءً على المؤمنين ،

وبالتعريض ذما للمشركين بعدم الاهتداء بالكتاب ، وذما للمنافقين الذين يؤمنون بالظاهر وهم مبطنون الكفر ، وسيُعْقَب هذا التعريضُ بصريح وصفِهم فى قوله « إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم » الآيات . وقوله « ومن الناس من يقول آمنا بالله » . ويؤمنون معناه يصدقون، وآمن مزيد أَمِن وهمزته المزيدة دلت على التعدية ، فأصل آمن تعدية أَمِن ضد خاف فآمن معناه جعل غيره آمنا ثم أطلقوا آمن على معنى صدّق ووَثِق حكى أبو زيد عن العرب « ما آمنت أَنْ أجد صحابةً » يقوله المسافر إذا تأخر عن السفر ، فصار آمن بمعنى صدَّق على تقدير أنه آمن مُخبِرَه من أن يُكذِّبه، أوعلى تقدير أنه آمن نفسه من أن تخاف من كَذِب الخبر مبالغة فى أمن كأقدم على الشىء بمعنى تقدم إليه وعمد إليه ، ثم صار فعلا قاصرا إما على مراعاة حذف المفعول لكثرة الاستعمال بحيث نزل الفعل منزلة اللازم ، وإما على مراعاة المبالغة المذكورة أى حصل له الأَمْن أى من الشك واضطراب النفس واطمأن لذلك لأن معنى الأمن والاطمئنان متقارب ، ثم إنهم يضمنون آمن معنى أَقر فيقولون آمن بكذا أى أقربه كما فى هذه الآية ، ويضمنونه معنى اطمأَن فيقولون آمن له « أفتطمعون أن يؤمنوا لكم » .

ومجىء صلة الموصول فعلا مضارعا لإفادة أن إيمانهم مستمر متجدد كما علمت آنفا ، أى لا يطرأ على إيمانهم شك ولا ريبة .

وخص بالذكر الإيمان بالغيب دون غيره من متعلقات الإيمان لأن الإيمان بالغيب أى ما غاب عن الحس هو الأصل فى اعتقاد إمكان ما تخبر به الرسل عن وجود الله والعالم العلوى ، فإذا آمن به المرء تصدى لسماع دعوة الرسول وللنظر فيما يبلِّغه عن الله تعالى فسهل عليه إدراك الأدلة ، وأما مَن يعتقدُ أن ليس وراء عالم الماديات عالم آخر وهو ما وراء الطبيعة فقد راض نفسه على الإعراض عن الدعوة إلى الإيمان بوجود الله وعالم الآخرة كما كان حال الماديين وهم المسمَوْن بالدُّهْريين الذين قالوا « ما يهلكنا إلا الدهر» وقريب من اعتقادهم اعتقاد المشركين ولذلك عبدوا الأصنام المجسمة ومعظم العرب كانوا يثبتون من الغيب وجودَ الخالق وبعضهم يثبت الملائكة ولا يؤمنون بسوى ذلك . والكلام على حقيقة الإيمان ليس هذا موضعه ويجىء عند قوله تعالى « وماهم بمؤمنين » .

﴿ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾

الإقامة مصدر أقام الذى هو معدى قام، عدى إليه بالهمزة الدالة على الجعل ، والإقامة جعلها قائمة ، مأخوذ من قامت السوق إذا نَفَقَت وتداول الناس فيها البيع والشراء وقد دل على هذا التقدير تصريح بعض أهل اللسان بهذا المقدر. قال أيمن ابن خرَيم الانطرى[1] .

أقامت غزالةُ سُوقَ الضِّرابْ لِأَهل العراقَين حَوْلا قميطـا

وأصل القيام فى اللغة هو الانتصاب المضاد للجلوس والاضطجاع ، وإنمـا يقوم القائم لقصد عمل صعب لا يتأتى من قعود، فيقوم الخطيب ويقوم العامل ويقوم الصانع ويقوم الماشى فكان للقيام لوازم عرفية مأخوذة من عوارضه اللازمة ولذلك أطلق مجازا على النشاط فى قولهم قام بالأمر، ومن أشهر استعمال هذا المجاز قولهم قامت السوق وقامت الحرب، وقالوا فى ضده ركدت ونامت، ويفيد فى كل ما يتعلق به معنى مناسبا لنشاطه المجازى وهو من قبيل المجاز المرسل وشاع فيها حتى ساوى الحقيقة فصارت كالحقائق ولذلك صح بناء المجاز الثانى والاستعارة عليها ، فإقامة الصلاة استعارة تبعية شبهت المواظبة على الصلوات والعناية بها بجعل الشىء قائما، وأحسب أن تعليق هذا الفعل بالصلاة من مصطلحات القرآن وقد جاء به القرآن فى أوائل نزوله فقد ورد فى سورة المزمل «وأقيموا الصلاة» وهى ثالثة السور نزولا . وذكر صاحب الكشاف وجوها أُخر بعيدة عن مساق الآية .

وقد عبر هنا بالمضارع كما وقع فى قوله﴿يؤمنون﴾ليصلح ذلك للذين أقاموا الصلاة فيما مضى وهم الذين آمنوا من قبل نزول الآية ، والذين هم بصدد إقامة الصلاة وهم الذين يؤمنون عند نزول الآية، والذين سيهتدون إلى ذلك وهم الذين جاءوا من بعدهم إذ المضارع صالح لذلك كله لأن من فعل الصلاة فى الماضى فهو يفعلها الآن وغداً ، ومن لم يفعلها فهو إما يفعلها الآن أو غدا وجميع أقسام هذا النوع جعل القرآن هدى لهم. وقد حصل من إفادة المضارع التجدد

---

(١) أيمن بن خريم بالخاء المعجمة المضمومة والراء المفتوحة من قصيدة يحرض أهل العراق على قتال الخوارج، ويذكر غزالة بنت طريف زوجة شبيب الخارجى كانت تولت قيادة الخوارج بعد قتل زوجها وحاربت الحجاج عاما كاملا ثم قتلت وأول القصيدة :

أَبى الُجبناءُ منَ أُهل العراقْ على اللهِ والناسِ إلا سُقوطا

تأكيد ما دل عليه مادة الإقامة من المواظبة والتكرر ليكون الثناء عليهم بالمواظبة على الصلاة أصرح .

والصلاة اسم جامد بوزن فَعَلة محرَّك العين (صَلَوة) ورد هذا اللفظ فى كلام العرب بمعنى الدعاء كقول الأعشى :

تقول بنتى وقد يَمَّمتُ مُرتحلا   يارِبِّ جنِّبْ أبى الأوصاب والوجَعا

عليكِ مثلُ الذى صليتِ فاغتمضِى   جَفْنا فإن لجنبِ المرء مضطَجَعا

وورد بمعنى العبادة فى قول الأعشى :

يُراوِح من صلوات المَلِيـ   ـكِ طَوْراسُجوداوطَوراجُؤَارا[1]

فأما الصلاة المقصودة فى الآية فهى العبادة المخصوصة المشتملة على قيام وقراءة وركوع وسجود وتسليم . قال ابن فارس كانت العرب فى جاهليتها على إرث من إرث آبائهم فى لغاتهم فلما جاء الله تعالى بالإسلام حالت أحوال ونقلت ألفاظ من مواضع إلى مواضع أخر بزيادات ، ومما جاء فى الشرع الصلاة وقد كانوا عرفوا الركوع والسجود وإن لم يكن على هاته الهيأة قال النابغة:

أو دُرَّةٌ صَدِفِيَّةٌ غوّاصُها   بَهِجٌ متى يَرَها يُهِلّ ويسجدِ[2]

وهذا وإن كان كذا فإن العرب لم تعرفه بمثل ماأتت به الشريعة من الأعداد والمواقيت اه

« قلت لا شك أن العرب عرفوا الصلاة والسجود والركوع وقد أخبر الله تعالى عن إبراهيم عليه السلام فقال « ربنا ليقيموا الصلاة » وقد كان بين ظهرانيهم اليهود يصلون أى يأتون عبادتهم بهيأة مخصوصة، وسمَّوا كنيستهم صَلاة، وكان بينهم النصارى وهم يصلون وقد قال النابغة فى ذكر دَفن النعمان بن الحارث الغسانى :

فآب مُصَلُّوه بعين جلية   وغودِر بالجولان حزمٌ ونايل[3]

(١) عائد إلى أَيْبُلِىٌّ فى قوله قبله : وما أَيْبُلِىٌّ على هيكلٍ بناهُ وصلَّب فيه وصَارَا والأَيْبُلى الراهب .

(٢) يهل : أى يرفع صوته فرحا بما أتيح له ويسجد شكرا لله تعالى .

(٣) روى مصلوه بالصاد فقال فى شرح ديوانه: إن معناه رجع الرهبان الذين صلوا عليه صلاة الجنازة وروى بالضاد المعجمة ومعناه دافنوه ، أى رجع الذين أضلوه أى غيبوه فى الأرض. قال تعالى « وقالوا أئذا ضللنا فى الأرض إنا لفى خلق جديد » وقوله بعين جلية : أى بتحقق خبر موته لمن كان فى شك من ذلك لشدة هول المصاب . والجولان: موضع دفن به .

على رواية مصلوه بصاد مهملة أراد المصلين عليه عند دفنه من القسس والرهبان، إذ قد كان منتصرا ومنه البيت السابق . وعرفوا السجود . قال النابغة :

أو درة صدفية غوَّاصها بَهِج متى يَرَها يُهلّ ويسجدِ

وقد تردد أئمة اللغة فى اشتقاق الصلاة، فقال قوم مشتقة من الصلا وهو عرق غليظ فى وسط الظهر ويفترق عند عَجْب الذنب فيكتنفه فيقال حينئذ هما صَلَوان، ولما كان المصلى إذا انحنى للركوع ونحوه تحرك ذلك العرق اشتقت الصلاة منه كما يقولون أَنِفَ من كذا إذا شمخ بأنفه لأنه يرفعه إذا اشمأز وتعاظم فهو من الاشتقاق من الجامد كقولهم استنوق الجمل وقولهم تنمر فلان ، وقولها « زَوجى إذا دَخل فَهِدْ وإذا خَرج أَسِدْ »[1] والذى دل على هذا الاشتقاق هنا عدم صلوحية غيره فلا يعد القول به ضعيفا لأجل قلة الاشتقاق من الجوامد كما توهمه السيد .

وإنما أطلقت على الدعاء لأنه يلازم الخشوع والانخفاض والتذلل، ثم اشتقوا من الصلاة التى هى اسم جامد صلى إذا فعل الصلاة واشتقوا صلى من الصلاة كما اشتقوا صلّى الفرس إذا جاء معاقبا للمجلى فى خيل الحلبة ، لأنه يجىء مزاحما له فى السبق ، واضعا رأسه على صَلَا سابقه واشتقوا منه المصلّى اسما للفرس الثانى فى خيل الحلبة ، وهـذا الرأى فى اشتقاقها مقتضب من كلامهم وهو الذى يجب اعتماده إذْ لم يصلح لأصل اشتقاقها غير ذلك . وما أورده الفخر فى التفسير أنّ دعوى اشتقاقها من الصلَوَيْن يفضى إلى طعن عظيم فى كون القرآن حجة لأن لفظ الصلاة من أشد الألفاظ شهرة، واشتقاقه من تحريك الصلوين من أبعد الأشياء اشتهارا فيما بين أهل النقل ، فإذا جوزنا أنه خَفِى واندرس حتى لا يعرفه إلا الآحاد لجاز مثله فى سائر الألفاظ فلا نقطع بأن مراد الله تعالى من هذه الألفاظ ما يتبادر منها إلى أفهامنا فى زماننا هذا لاحتمال أنها كانت فى زمن الرسول موضوعة لمعان أخر خفيت علينا اهـ يَرُده أنه لا مانع من أن يكون لفظ مشهور منقولا من معنى خفى لأن العبرة فى الشيوع بالاستعمال وأما الاشتقاق فبحث علمى ولهذا قال البيضاوى « واشتهارُ هذا اللفظ فى المعنى الثانى مع عدم اشتهاره فى الأول لا يقدح فى نقله منه » .

---

(١) فى حديث أم زرع .

ومما يؤيد أنها مشتقة من هذا كتابتها بالواو فى المصاحف إذ لولا قصد الإشارة إلى ما اشتقت منه ما كان وجه لكتابتها بالواو وهم كتبوا الزكاة والربا والحياة بالواو إشارة إلى الأصل. وأما قول الكشاف وكتابتها بالواو على لفظ المفخم أى لغة تفخيم اللام يرده أن ذلك لم يصنع فى غيرها من اللامات المفخمة .

ومصدر صلّى قياسه التصلية وهو قليل الورود فى كلامهم. وزعم الجوهرى أنه لا يقال صلّى تصلية وتبعه الفيروزابادى ، والحق أنه ورد بقلة فى نقل ثعلب فى أماليه .

وقد نقلت الصلاة فى لسان الشرع إلى الخضوع بهيأة مخصوصة ودعاء مخصوص وقراءة وعدد . والقول بأن أصلها فى اللغة الهيئة فى الدعاء والخضوع هو أقرب إلى المعنى الشرعى وأوفق بقول القاضى أبى بكر ومن تابعه بنفى الحقيقة الشرعية ، وأن الشرع لم يستعمل لفظا إلا فى حقيقته اللغوية بضميمة شروط لا يقبل إلا بها . وقالت المعتزلة الحقائق الشرعية موضوعة بوضع جديد وليست حقائق لغوية ولا مجازات . وقال صاحب الكشاف: الحقائق الشرعية مجازات لغوية اشتهرت فى معان . والحق أن هاته الأقوال ترجع إلى أقسام موجودة فى الحقائق الشرعية .

﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ 3

صلة ثالثة فى وصف المتقين مما يحقق معنى التقوى وصدق الإيمان من بذل عزيز على النفس فى مرضاة الله؛ لأن الإيمان لما كان مقره القلب ومترجمه اللسان كان محتاجا إلى دلائل صدق صاحبه وهى عظائم الأعمال، من ذلك التزام آثاره فى الغيبة الدالة عليه « الذين يؤمنون بالغيب » ومن ذلك ملازمة فعل الصلوات لأنها دليل على تذكر المؤمن من آمن به . ومن ذلك السخاء ببذل المال للفقراء امتثالا لأمر الله بذلك .

والرزق مايناله الإنسان من موجودات هذا العالم التى يسد بها ضروراته وحاجاته وينال بها ملائمه ، فيطلق على كل ما يحصل به سد الحاجة فى الحياة من الأطعمة والأنعام والحيوان والشجر المثمر والثياب وما يقتنى به ذلك من النقدين ، قال تعالى « وإذا حضر القسمة أولو القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه» أى مما تركه الميت ــ وقال « الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر وفرحوا بالحياة الدنيا » وقال فى قصة قارون ــ: « وآتيناه من الكنوز ــ إلى قوله ــ

ويكأن الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر » مرادا بالرزق كنوزُ قارون وقال « ولو بسط الله الرزق لعباده لبَغوا فى الأرض » واشْهَرُ استعماله بحسب ما رأيتُ من كلام العرب وموارد القرآن أنه ما يحصل من ذلك للإنسان ، وأما إطلاقه على ما يتناوله الحيوان من المرعى والماء فهو على المجاز ، كما فى قوله تعالى « وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها ـ وقوله ـ وجَد عندَها رزقا ـ وقوله ـ لا يأتيكما طعام تُرزقانه » !

والرزق شرعا عند أهل السنة كالرزق لغة إذ الأصل عدمُ النقل إلا لدليل ، فيصدق اسم الرزق على الحلال والحرام لأن صفة الحل والحرمة غيرُ ملتفت إليها هنا فبيان الحلال من الحرام له مواقع أخرى ولا يقبل الله إلا طيبا وذلك يختلف باختلاف أحوال التشريع مثل الخمر والتجارة فيها قبل تحريمها ، بل المقصود أنهم ينفقون مما فى أيديهم . وخالفت المعتزلة فى ذلك فى جملة فروع مسألة خلْق المفاسد والشرور وتقديرها، ومسألة الرزق من المسائل التى جرت فيها المناظرة بين الأشاعرة والمعتزلة كمسألة الآجال ، ومسألة السعر ، وتمسك المعتزلة فى مسألة الرزق بأدلة لا تنتج المطلوب.

والإنفاق إعطاء الرزق فيما يعود بالمنفعة على النفس والأهل والعيال ومن يُرغب فى صلته أو التقرب لله بالنفع له من طعام أو لباس . وأريد به هنا بثه فى نفع الفقراء وأهل الحاجة وتسديد نوائب المسلمين بقرينة المدح واقترانه بالإيمان والصلاة فلا شك أنه هنا خصلة من خصال الإيمان الكامل، وما هى إلا الإنفاق فى سبيل الخير والمصالح العامة إذ لا يمدح أحد بإنفاقه على نفسه وعياله إذ ذلك مما تدعو إليه الجبلة فلا يعتنى الدين بالتحريض عليـه ؛ فمن الإنفاق ما هو واجب وهو حق على صاحب الرزق ، للقرابة وللمحاويج من الأمة ونوائب الأمة كتجهيز الجيوش والزكاة ، وبعضه محدد وبعضه تفرضه المصلحة الشرعية الضرورية أو الحاجية وذلك مفصل فى تضاعيف الأحكام الشرعية فى كتب الفقه ، ومن الإنفاق تطوع وهو ما فيه نفع من دَعَا الدينُ إلى نفعه . وفى إسناده فعل رزقنا إلى ضمير الله تعالى وجعْل مفعوله ضميرَ الذين يؤمنون تنبيه على أن ما يصير الرزق بسببه رزقا لصاحبه هو حق خاص له خَوَّله اللهُ إياه بحكم الشريعة على حسب الأسباب والوسائل التى يتقرر بها ملك الناس للأموال والأرزاق ، وهو الوسائل المعتبرة فى الشريعة التى اقتضت استحقاق أصحابها واستئثارهم بها بسبب الُجهد مما عمله المرء بقوة بدنه التى لا مريَة فى أنها حقه مثلُ انتزاع

الماء واحتطاب الحطب والصيد وجنى الثمار والتقاط مالا ملك لأحد عليه ولا هو كائن فى فى ملك أحد ، ومثل خدمته بقوته من حمل ثقل ومشى لقضاء شؤون من يؤجره وانحباس للحراسة ، أو كان مما يصنع أشياء من مواد يملكها وله حق الانتفاع بها كالخبز والنسج والتجْر وتطريق الحديد وتركيب الأطعمة وتصوير الآنية من طين الفخار ، أو كان مما أنتجه مثل الغرس والزرع والتوليد ، أو مما ابتكره بعقله مثل التعليم والاختراع والتأليف والطب والمحاماة والقضاء ونحو ذلك من الوظائف والأعمال التى لنفع العامة أو الخاصة ، أو مما أعطاه إياه مالكُ رزقٍ من هبات وهدايا ووصايا ، أو أذن بالتصرف كإحياء الموات ، أو كان مما ناله بالتعارض كالبيوع والإجارات والأكرية والشركات والمغارسة ، أو مما صار إليه من مال انعدم صاحبه بكونه أحقَّ الناس به كالإرث . وتملك اللُّقطة بعد التعريف المشروط ، وحق الخمس فى الركاز . فهذه وأمثالها مما شمله قول الله تعالى « مما رزقناهم » .

وليس لأحد ولا لمجموع الناس حق فيما جعله الله رزق الواحد منهم لأنه لا حق لأحد فى مال لم يسع لاكتسابه بوسائله وقد جاءت هند بنت عقبة زوج أبى سفيان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت إن أبا سفيان رجل مسِّيك فهل أنفق من الذى له عيالنا فقال لها « لا إلا بالمعروف » أى إلا ما هو معروف أنه تتصرف فيه الزوجة مما فى بيتها مما وضعه الزوج فى بيته لذلك دون مسارقة ولا خلسة .

وتقديم المجرور المعمولِ على عامله وهو ينفقون لمجرد الاهتمام بالرزق فى عرف الناس فيكون فى التقديم إيذان بأنهم ينفقون مع ماللرزق من المعزَّة على النفس كقوله تعالى «ويطعمون الطعام على حبه» ، مع رعى فواصل الآيات على حرف النون ، وفى الإتيان بمِنْ التى هى للتبعيض إيماء إلى كون الإنفاق المطلوب شرعا هو إنفاق بعض المال لأن الشريعة لم تكلف الناس حرجا ، وهذا البعض يقل ويتوفر بحسب أحوال المنفقين . فالواجب منه ما قدرت الشريعة نُصُبَه ومقاديره من الزكاة وإنفاقِ الأزواج والأبناء والعبيدِ ، وما زاد على الواجب لا ينضبط تحديده وما زاد فهو خير ، ولم يشرع الإسلامُ وجوب تسليم المسلم ما ارتزقه واكتسبه إلى يد غيره . وإنما اختير ذكر هذه الصفات لهم دون غيرها لأنها أول ما شرع من الإسلام فكانت شعارَ المسلمين وهى الإيمان الكامل وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة فإنهما أقدم المشروعات وهما أختان فى كثير من آيات القرآن ، ولأن هذه الصفات

هى دلائل إخلاص الإيمان لأن الإيمان فى حال الغيبة عن المؤمنين وحال خُوَيصَّة النفس أدل على اليقين والإخلاص حين ينتفى الخوف والطمع إن كان المراد ما غاب . أو لأن الإيمان بما لا يصل إليه الحس أدل دليل على قوة اليقين حتى إنه يَتلقَى من الشارع مالا قبل للرأى فيه وشأن النفوس أن تنبو عن الإيمان به لأنها تميل إلى المحسوس فالإيمان به على علاته دليل قوة اليقين بالمخبر وهو الرسول إن كان المراد من الغيب ما قابل الشهادة ، ولأن الصلاة كلفة بدنية فى أوقات لا يتذكرها مقيمها أى مُحسن آدائها إلا الذى امتلأ قلبه بذكر الله تعالى على ما فيها من الخضوع وإظهار العبودية ، ولأن الزكاة أداء المال وقد عُلم شح النفوس قال تعالى « وإذا مسه الخير منوعا » ولأن المؤمنين بعد الشرك كانوا محرومين منها فى حال الشرك بخلاف أهل الكتاب فكان لذكرها تذكير بنعمة الإسلام .

﴿ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴾ 4

عطف على «الذين يؤمنون بالغيب» طائفة ثانية على الطائفة الأولى المعنية بقوله « الذين يؤمنون بالغيب » وهما معاً قسمان للمتقين ، فإنه بعد أن أخبر أن القرآن هدى للمتقين الذين آمنوا بعد الشرك وهم العرب من أهل مكة وغيرهم ووصفهم بالذين يؤمنون بالغيب لأنهم لم يكونوا يؤمنون به حين كانوا مشركين ، ذَكر فريقا آخر من المتقين وهم الذين آمنوا بما أنزل من الكتب الإلٰهية قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم ثم آمنوا بمحمد ، وهؤلاء هم مؤمنو أهل الكتاب وهم يومئذ اليهود الذين كانوا كثيرين فى المدينة وما حولها فى قريظة والنضير وخيبر مثل عبد الله بن سلام ، وبعضُ النصارى مثل صهيب الرومى ودِحية الكلبي ، وهم وإن شاركوا مسلمى العرب فى الاهتداء بالقرآن والإيمان بالغيب وإقامة الصلاة فإن ذلك كان من صفاتهم قبل مجىء الإسلام فذكرت لهم خصلة أخرى زائدة على ما وُصف به المسلمون الأوّلون، فالمغايرة بين الفريقين هنا بالعموم والخصوص ، ولما كان قصد تخصيصهم بالذكر يستلزم عطفهم وكان العطف بدون تنبيه على أنهم فريق آخر يوهم أن القرآن لا يهدى إلا الذين آمنوا بما أنزل من قبل لأن هذه خاتمة الصفات فهى مرادة فيظن أن الذين آمنوا عن شرك لا حظ لهم من هذا الثناء ، وكيف وفيهم مِن خِيرة المؤمنين

من الصحابة وهم أشد اتقاءً واهتداءً إذْ لم يكونوا أهل ترقب لبعثة رسول من قبل فاهتداؤهم نشأ عن توفيق ربانى ، دُفع هذا الإيهام بإعادة الموصول ليؤذِن بأن هؤلاء فريق آخر غير الفريق الذى أجريت عليهم الصفات الثلاث الأول ، وبذلك تبين أن المراد بأهل الصفات الثلاث الأوَل هم الذين آمنوا بعد شرك لوجود المقابلة . ويكون الموصُولَانِ للعهد ، وعلم أن الذين يؤمنون بما أنزل من قبل هم أيضا ممن يؤمن بالغيب ويقيم الصلاة وينفق لأن ذلك مما أنزل إلى النبيء ، وفى التعبير بالمضارع من قوله يؤمنون بما أُنزل إليك من إفادة التجدُّد مثل ما تقدم فى نظائره لأن إيمانهم بالقرآن حدَثَ جديدا ، وهذا كله تخصيص لهم بمزية يجب اعتبارها وإن كان التفاضل بعد ذلك بقوة الإيمان ورسوخه وشدة الاهتداء، فأبو بكر وعمر أفضل من دحيَة وعبد الله بن سلام .

والإنزالُ جعل الشيء نازلا، والنزول الانتقال من علو إلى سُفل وهو حقيقة فى انتقال الذوات من علو ، ويطلق الإنزال ومادة اشتقاقه بوجه المجاز اللغوى على معان راجعة إلى تشبيه عملٍ بالنزول لاعتبار شرفٍ ورفعةٍ معنوية كما فى قوله تعالى « قد أنزلنا عليكم لباسا» وقوله « وأنزلَ لكم من الأنعام ثمانية أزواج » لأن خلق الله وعطاءه يُجعل كوصول الشيء من جهة عُليا لشرفه ، وأما إطلاقه على بلوغ الوصف من الله إلى الأنبياء فهو إما مجاز عقلى بإسناد النزول إلى الوحى تبعا لنزول المَلَك مبلِّغه الذى يتصل بهذا العالَم نازلا من العالم العلوى قال تعالى « نزل به الروح الأمين على قلبك » فإن المَلَك ملابس للكلام المأمور بتبليغه ، وإما مجاز لغوى بتشبيه المعانى التى تُلقى إلى النبيء بشيء وصل من مكان عالٍ، ووجه الشبه هو الارتفاع المعنوى لا سيما إذا كان الوحى كلاما سَمعه الرسول كالقرآن وكما أُنزل إلى موسى وكما وصفَ النبيء صلى الله عليه وسلم بعضَ أحوال الوحى فى الحديث الصحيح بقوله « وأحيانا يأتينى مثلَ صَلْصَلَة الجَرَس فيفصم عنى وقد وَعيت ما قال » وأما رؤيا النوم كرؤيا إبراهيم فلا تسمَّى إنزالا ، والمراد بما أنزل إلى النبيء صلى الله عليه وسلم المقدار الذى تحقق نزوله من القرآن قبل نزول هذه الآية فإن الثناء على المهتدين إنما يكون بأنهم حصل منهم إيمان بما نزل لا توقُّعُ إيمانهم بما سَينزل لأن ذلك لا يحتاج للذكر إذ من المعلوم أن الذى يؤمن بما أُنزل يستمر إيمانه بكل ما يَنزل على الرسول لأن العناد وعدم الاطْمئنان إنما يكون فى أول الأمر ، فإذا زالا بالإيمان أَمِنوا من الارتداد « وكذلك الإيمان حين

تخالط بشاشته القلوب » . فالإيمان بما سينزل فى المستقبل حاصل بفحوى الخطاب وهى الدلالة الأخروية فإيمانهم بما سينزل مراد من الكلام وليس مدلولاً للفظ الذى هو للماضى فلا حاجة إلى دعوى تغليب الماضى على المستقبل فى قوله تعالى « بما أنزل » والمراد ما أنزل وما سينزل كما فى الكشاف .

وعدى الإنزال بإلى لتضمينه معنى الوصف فالمُنْزَل إليه غاية للنزول والأكثر والأصل أنه يُعدَّى بحرف على لأنه فى معنى السقوط كقوله تعالى « نَزَّلَ عليك الكتاب بالحق » وإذا أريد أن الشيء استقر عند المنزل عليه وتمكن منه قال تعالى « وأنزلنا عليكم المن والسلوى » واختيار إحدى التعديتين تفنن فى الكلام .

ثم إن فائدة الإتيان بالموصول هنا دون أن يقال والذين يؤمنون بك من أهل الكتاب الدلالة بالصلة على أن هؤلاء كانوا آمنوا بما ثبت نزوله من الله على رسلهم دون تخليط بتحريفات صدت قومهم عن الدخول فى الإسلام ككون التوراة لا تقبل النسخ وأنه يجيء فى آخر الزمان من عقب إسرائيل من يخلص بنى إسرائيل من الأَسر والعبودية ونحو ذلك من كل مالم ينزل فى الكتب السابقة، ولكنه من الموضوعات أومن فاسد التأويلات ففيه تعريض بغلاة اليهود والنصارى الذين صدهم غلوهم فى دينهم وقولهم على الله غير الحق عن اتباع النبيء صلى الله عليه وسلم .

وقوله «وبالآخرة هم يوقنون» عطف صفة ثانية وهى ثبوت إيمانهم بالآخرة أى اعتقادهم بحياة ثانية بعدهذه الحياة، وإنما خص هذا الوصف بالذكر عند الثناء عليهم من بين بقية أوصافهم لأنه مِلَاكُ التقوى والخشية التى جعلوا موصوفين بها لأن هذه الأوصاف كلها جارية على ما أجمله الوصف بالمتقين فإن اليقين بدار الثواب والعقاب هو الذى يوجب الحذر والفكرة فيما ينجى النفس من العقاب وينعمها بالثواب وذلك الذى ساقهم إلى الإيمان بالنبيء صلى الله عليه وسلم ولأن هذا الإيقان بالآخرة من مزايا أهل الكتاب من العرب فى عهد الجاهلية فإن المشركين لا يوقنون بحياة ثانية فهم دُهريون ، وأما ما يحكى عنهم من أنهم كانوا يربطون راحلة الميت عند قبره ويتركونها لا تأكل ولا تشرب حتى الموت ويزعمون أنه إذا حيي ركبها فلا يحشر راجلا

ويسمونها البَلية فذلك تخليط بين مزاعم الشرك وما يتلقونه عن المتنصرين منهم بدون تأمل. والآخرة فى اصطلاح القرآن هى الحياة الآخرة فإن الآخرة صفة تأنيث الآخر بالمد وكسر الخاء وهو الحاصل المتأخر عن شىء قبله فى فعل أوحال، وتأنيث وصف الآخرة منظور فيه إلى أن المراد إجراؤه على موصوف مؤنث اللفظ حُذف لكثرة استعماله وصيرورته معلوما وهو يقدر بالحياة الآخرة مراعاة لضده وهو الحياة الدنيا أى القريبة بمعنى الحاضرة، ولذلك يقال لها العاجلة ثم صارت الآخرة علما بالغلبة على الحياة الحاصلة بعد الموت وهى الحاصلة بعد البعث لإجراء الجزاء على الأعمال. فمعنى «وبالآخرة هم يوقنون» أنهم يؤمنون بالبعث والحياة بعد الموت.

واليقين هو العلم بالشىء عن نظر واستدلال أو بعد شك سابق ولا يكون شك إلا فى أمر ذى نظر فيكون أخص من الإيمان ومن العلم. واحتج الراغب لذلك بقوله تعالى «لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم» ولذلك لا يطلقون الإيقان على علم الله ولا على العلوم الضرورية وقيل هو العلم الذى لا يقبل الاحتمال وقد يطلق على الظن القوى إطلاقا عرفيا حيث لا يخطر بالبال أنه ظن ويشتبه بالعلم الجازم فيكون مرادفا للإيمان والعلم.

فالتعبير عن إيمانهم بالآخرة بمادة الإيقان لأن هاته المادة، تشعر بأنه علم حاصل عن تأمل وغوص الفكر فى طريق الاستدلال لأن الآخرة لما كانت حياة غائبة عن المشاهدة غريبة بحسب المتعارف وقد كثرت الشبه التى جرت المشركين والدهريين على نفيها وإحالتها، كان الإيمان بها جديرا بمادة الإيقان بناء على أنه أخص من الإيمان، فلإيثار يوقنون هنا خصوصية مناسبة لبلاغة القرآن، والذين جعلوا الإيقان والإيمان مترادفين جعلوا ذكر الإيقان هنا لمجرد التفنن تجنبا لإعادة لفظ يؤمنون بعد قوله «والذين يؤمنون بما أنزل إليك».

وفى قوله تعالى « وبالآخرة هم يوقنون » تقديم للمجرور الذى هو معمول يوقنون على عامله، وهو تقديم لمجرد الاهتمام مع رعاية الفاصلة، ورأى أن فى هذا التقديم ثناء على هؤلاء بأنهم أيقنوا بأهم ما يوقن به المؤمن فليس التقديم بمفيد حصرا إذ لا يستقيم معنى الحصر هنا بأن يكون المعنى أنهم يوقنون بالآخرة دون غيرها، وقد تكلف صاحب الكشاف وشارحوه لإفادة الحصر من هذا التقديم ويخرج الحصر عن تعلقه بذات المحصور فيه إلى تعلقه بأحواله وهذا غير معهود فى الحصر.

وقوله « هم يوقنون» جيء بالمسند إليه مقدما على المسند الفعلى لإفادة تقوية الخبر إذ هو إيقان ثابت عندهم من قبل مجيء الإسلام على الإجمال ، وإن كانت التوراة خالية عن تفصيله والإنجيل أشار إلى حياة الروح . وتعرض كتابا حزقيال وأشعياء لذكره ، وفى كلا التقديمين تعريض بالمشركين الدهريين ونداء على انحطاط عقيدتهم ، وأما المتبعون للحنيفية فى ظنهم مثل أمية بن أبى الصلت وزيد بن عمرو بن نفيل فلم يلتفت إليهم لقلة عددهم أو لأنهم ملحقون بأهل الكتاب لأخذهم عنهم كثيرا من شرائعهم بعلة أنها من شريعة إبراهيم عليه السلام .

﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾

اسم الإشارة متوجه إلى المتقين الذين أجرى عليهم من الصفات ما تقدم ، فكانوا فريقين. وأصل الإشارة أن تعود إلى ذات مشاهدة معينة إلا أن العرب قد يخرجون بها عن الأصل فتعود إلى ذات مستحضرة من الكلام بعد أن يذكر من صفاتها وأحوالها ما ينزلها منزلة الحاضر فى ذهن المتكلم والسامع ، فإن السامع إذا وعى تلك الصفات وكانت مهمة أو غريبة فى خير أو ضده صار الموصوف بها كالمشاهد، فالمتكلم يبنى على ذلك فيشير إليه كالحاضر المشاهد، فيؤتى بتلك الإشارة إلى أنه لا أوضح فى تشخصه ، ولا أغنى فى مشاهدته من تعرف تلك الصفات ، فتكفى الإشارة إليها ، هذا أصل الاستعمال فى إيراد الإشارة بعد ذكر صفات مع عدم حضور المشار إليه . ثم إنهم قد يُتبعون اسمَ الإشارة الوارد بعد تلك الأوصاف بأحكام فيدل ذلك على أن منشأ تلك الأحكام هو تلك الصفات المتقدمة على اسم الإشارة ، لأنها لما كانت هى طريق الاستحضار كانت الإشارة لأهل تلك الصفات قائمة مقام الذوات المشار إليها . فكما أن الأحكام الواردة بعد اسماء الذوات تفيد أنها ثابتة للمسميات فكذلك الأحكام الواردة بعد ما هو للصفات تفيد أنها ثبتت للصفات، فكقوله «أولئك على هدى من ربهم» بمنزلة أن يقول إن تلك الأوصاف هى سبب تمكنهم من هدى ربهم إياهم .

ونظيره قول حاتم الطائى :

وللهِ صُعْلُوكٌ يساوِرُ هَمَّه ... ويَمضى على الأحداث والدَّهرِ مُقْدِما
فَتَى طَلَبات لا يَرى الخَمص تُرْحة ... ولا شُبْعَةً إنْ نالها عَـــدَّ مغنما

إلى أن قال :

فذلك إن يَهْلِكْ فحُسْنى ثناؤه وإن عاش لم يَقْعُد ضعيفا مذمما[1]

فقوله « أولئك على هدى » جملة مستأنفة استئنافا بيانيا لأن السامع إذا سمع ما تقدم من صفات الثناء عليهم ترقب فائدة تلك الأوصاف ، واسم الإشارة هنا حل محل ذكر ضميرهم والإشارة أحسن منه وقعا لأنها تتضمن جميع أوصافهم المتقدمة فقد حققه التفتزانى فى باب الفصل والوصل من الشرح المطول أن الاستئناف بذكر اسم الإشارة أبلغ من الاستئناف الذى يكون بإعادة اسم المستأنف عنه. وهذا التقدير أظهر معنى وأنسب بلاغة وأسعد باستعمال اسم الإشارة فى مثل هاته المواقع ، لأنه أظهر فى كون الإشارة لقصد التنويه بتلك الصفات المشار إليها وبما يرد بعد اسم الإشارة من الحكم الناشىء عنها ، وهذا لا يحصل إلا بجعل اسم الإشاة مبتدأ أول صدر جملة استئناف. فقوله « أولئك على هدى من ربهم » رجوع إلى الإخبار عنهم بأن القرآن هدى لهم والإتيان بحرف الاستعلاء تمثيل لحالهم بأن شبهت هيئة تمكنهم من الهدى وثباتهم عليه ومحاولتهم الزيادة به والسير فى طريق الخيرات بهيأة الراكب فى الاعتلاء على المركوب والتمكن من تصريفه والقدرة على إراضته فشبهت حالتهم المنتزعة من متعدد بتلك الحالة المنتزعة من متعدد تشبيها ضمنيا دل عليه حرف الاستعلاء لأن الاستعلاء أقوى أنواع تمكن شىء من شىء، ووجه جعلنا إياها مؤذنة بتقدير مركوب دون كرسى أو مسطبة مثلا ، لأن ذلك هو الذى تسبق إليه أفهامهم عند سماع ما يدل على الاستعلاء ، إذ الركوب هو أكثر أنواع استعلائهم فهو الحاضر فى أذهانهم ، ولذلك تراهم حين يصرحون بالمشبه به أو يرمزون إليه ما يذكرون إلا المركوب وعلائقه ، فيقولون جعل الغَواية مركبا وامتطى الجهل وفى المقامة « لما اقتعدتُ غارب الاغتراب » وقالوا فى الأمثال ركب متن عمياء . تخبط خبط عشواء . وقال النابغة يهجو عامر بن الطفيل الغنوى :

فإن يكُ عامرٌ قد قال جَهْلا فإن مَطِيَّةَ الجَهْلِ الشبابُ

فتكون كلمة « على » هنا بعض المركب الدال على الهيأة المشبه بها على وجه الإيجاز

---

(1) الصعلوك ـ بضم الصاد ـ أصله الفقير، ويطلق على المتلصص لأن الفقر يدعوه للتلصص عندهم لأنهم ما كانوا يرضون باكتساب ينافى الشجاعة ويكسب المذلة كالسرقة والسؤال. فحاتم يمدح الصعلوك الذى لا يقتصر على التلصص بل يكون بشجاعته عدة لقومه عند الحاجة .

وأصله أولئك على مطية الهدى فهى تمثيلية تصريحية إلا أن المصرح به بعض المركّب الدال لا جميعه . هكذا قرر كلام الكشاف فيها شارحوه والطيبى ، والتحتانى والتفتزانى والبيضاوى . وذهب القزوينى فى الكشف والسيد الجرجانى إلى أن الاستعارة فى الآية تبعية مقيدة بأن شبه التمسك بالهدى عند المتقين بالتمكن من الدابة للراكب ، وسرى التشبيه إلى معنى الحرف وهو علَى ، وجوز السيد وجها ثالثا وهو أن يكون هنا استعارة مكنية مفردة بأن شُبه الهدى بمركوب وحرف الاستعلاء قرينة على ذلك على طريقة السكاكى فى رد التبعية للمكنية . ثم زاد الطيبى والتفتزانى فجعلا فى الآية استعارة تبعية مع التمثيلية قائلين إن مجىء كلمة على يعين أن يكون معناها مستعارا لما يماثله وهو التمكن فتكون هنالك تبعية لا محالة .

وقد انتصر سعد الدين التفتزانى لوجه التمثيلية وانتصر السيد الجرجانى لوجه التبعية . واشتد السيد فى إنكار كونها تمثيلية ورآه جمعا بين متنافيين لأن انتزاع كل من طرفى التشبيه من أمور متعددة يستلزم تركبه من معان متعددة ، كيف ومتعلق معنى الحرف من المعانى المفردة كالاستعلاء هنا ؛ فإذا اعتبر التشبيه هنا مركبا استلزم أن لا يكون معنى على ومتعلق معناها مشبها به ولا مستعارا منه لا تبعا ولا أصالة ، وأطال فى ذلك فى حاشيته للكشاف وحاشيته على المطول كما أطال السعد فى حاشية الكشاف وفى المطول ، وتراشقا سهام المناظرة الحادة . ونحن ندخل فى الحكومة بين هذين العلمين بأنه لا نزاع بين الجميع أن فى الآية تشبيه أشياء بأشياء على الجملة حاصلة من ثبوت الهدى للمتقين ومن ثبوت الاستعلاء على المركوب غير أن اختلاف الفريقين هو فى تعيين الطريقة الحاصل بها هذا التشبيه فالأكثرون يجعلونها طريقة التمثيلية بأن يكون تشبيه تلك الأشياء حاصلا بالانتزاع والتركيب لهيئة ، والسيد يجعلها طريقة التبعية بأن يكون المشبه والمشبه به هما فردان من تلك الأشياء ويحصل العلم ببقية تلك الأشياء بواسطة تقييد المفردين المشبه والمشبه به ، ويجوز طريقة التمثيل وطريقة المكنية .

فينصرف النظر هنا إلى أى الطريقتين أرجح اعتبارا وأوفى فى البلاغة مقدارا ، وإلى أن الجمع بين طريقتى التمثيلية والتبعية هل يعد متناقضا فى اعتبار القواعد البيانية كما زعمه السيد .

تقرر فى علم البيان أن أهله أشد حرصا على اعتبار تشبيه الهيئة فلا يعدلون عنه إلى المفرد

مهما استقام اعتباره ولهذا قال الشيخ فى دلائل الإعجاز عند ذكر بيت بشار :

كَأَنَّ مُثَار النَّقْع فوق رُؤوسنا وأسيافَنَا ليل تَهاوَى كواكبُهُ

« قصد تشبيه النقع والسيوف فيه بالليل المتهاوية كواكبه ، لا تشبيه النقع بالليل من جانب والسيوف بالكواكب من جانب ، ولذلك وجب الحكم بأن أسيافنا فى حكم الصلة للمصدر (أى مثار) لئلا يقع فى تشبيهه تفرق ، فإن نصب الأسياف على أن الواو بمعنى مع لا على العطف » . إذا تقرر هذا تبين لديك أن للتشبيه التمثيلى الحظ الأوفى عند أهل البلاغة ووجهه أن من أهم أغراض البلغاء وأولها باب التشبيه وهو أقدم فنونها ، ولا شك أن التمثيل أخص أنواع التشبيه لأنه تشبيه هيئة بهيئة فهو أوقع فى النفوس وأجلى للمعانى .

ونحن نجد اعتبار التمثيلية فى الآية أرجح لأنها أوضح وأبلغ وأشهر وأسعد بكلام الكشاف ، أما كونها أوضح فلأن تشبيه التمثيل منزع واضح لا كلفة فيه فيفيد تشبيه مجموع هيئة المتقين فى اتصافهم بالهدى بهيئة الراكب إلخ بخلاف طريقة التبعية فإنها لا تفيد إلا تشبيه التمكن بالاستعلاء ثم يستفاد ما عدا ذلك بالتقييد . وأما كونها أبلغ فلأن المقام لما سمح بكلا الاعتبارين باتفاق الفريقين لا جرم كان أولاها بالاعتبار ما فيه خصوصيات أقوى وأعز . وأما كونها أشهر فلأن التمثيلية متفق عليها بخلاف التبعية . وأما كونه أسعد بكلام الكشاف فلأن ظاهر قوله «مَثَل» أنه أراد التمثيل ، لأن كلام مثله من أهل هذه الصناعة لا تخرج فيه اللفظة الاصطلاحية عن متعارف أهلها إلى أصل المعنى اللغوى .

فإذا صح أن التمثيلية أرجح فلننقل الكلام إلى تصحيح الجمع بينها وبين التبعية وهو المجال الثانى للخلاف بين العلامتين فالسعد والطيبى يجوزان اعتبار التبعية مع التمثيلية فى الآية والسيد يمنع ذلك كما علمتم ويقول إذا كان التشبيه منتزعا من متعدد فقد انتزع كل جزء فى المشبَّه من جزئى المشبَّه به وهو معنى التركيب فكيف يعتبر بعض المشبه به مستعارا لبعض المشبه فينتقض التركيب . وهذا الدليل ناظر إلى قول أئمة البلاغة إن أصل مفردات المركب التمثيلى أن تكون مستعملة فى معانيها الحقيقية وإنما المجاز فى جملة المركب أى فى إطلاقه على الهيئة المشبهة ، فكلام السيد وقوف عندها . ولكن التفتزانى لم ير مانعا من اعتبار المجاز فى بعض مفردات المركب التمثيلى إذا لم يكن فيه تكلف ، ولعله يرى ذلك زيادة فى خصوصيات إعجاز هذه الآية ، ومن شأن البليغ أن لا يفيت ما يقتضيه الحال من الخصوصيات ، وبهذا

تفاوتت البلغاء كما تقرر فى مبحث تعريف البلاغة وحد الإعجاز هو الطرف الأعلى للبلاغة الجامع لأقصى الخصوصيات كما بيناه فى موضعه وهو المختار فلما وجد فى الهيئة المشبهة والهيئة المشبه بها شيئان يصلحان لأن يشبه أحدهما بالآخر تشبيها مستقلا غير داخل فى تشبيه الهيئة كان حق هذا المقام تشبيه التمكن بالاستعلاء وهو تشبيه بديع وأشير إليه بكلمة على وأما غير هذين من أجزاء الهيأتين فلما لم يحسن تشبيه شىء منها بآخر ألْغى التشبيه المفرد فيها إذ لا يحسن تشبيه المتقى بخصوص الراكب ولا الهُدى بالمركوب فتكون « على » على هذا الوجه بعضا من المجاز المركب دليلا عليه باعتبار ومجازا مفردا باعتبار آخر .

والذى أَخْتاره فى هذه الآية أن يكونَ قوله تعالى « أولئك على هدى » استعارة تمثيلية مكنية شبهت الحالة بالحالة وحذف لفظ المشبه به وهو المركب الدال على الركوب كأن يقال رَاكِبِين مطية الهدى وأبقى ما يدل على المشبه وهو«أولئك والهدى»، ورمز للمركب الدال على المشبه به بشىء من لوازمه وهو لفظ (على) الدال على الركوب عرفا كما علمتم ، فتكمل لنا فى أقسام التمثيلية الأقسام الثلاثة : الاستعارة كما فى الاستعارة المفردة فيكون التمثيل منه مجاز مرسل كاستعمال الخبر فى التحسر ومنه استعارة مصرحة «نحو أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى» ومنه مكنية كما فى الآية على رأينا ، ومنه تبعية كما فى قول الحماسى :

وفارسٍ فى غمار الموت منغمسٍ إذا تألّى على مكروهة صدقا

فإن منغمس تمثيل لهيئة إحاطة أسباب الموت به من كل جانب بهيئة من أحاطت به المياه المهلكة من كل جانب ولفظ منغمس تبعية لا محالة .

وإنما نكر هدى ولم يعرف باللام لمساواة التعريف والتنكير هنا إذ لو عُرِّف لكان التعريفَ تعريفَ الجنس فرجح التنكير تمهيداً لوصفه بأنه من عند ربهم، فهو مغاير للهدى السابق فى قوله«هدى للمتقين»مغايرةً بالاعتبار إذ القصد التنويه هنا بشأن الهدى وتوسلا إلى إفادة تعظيم الهدى بقرينة مقام المدح وبذكر ما يدل على التمكن فتعين قصد التعظيم . فقوله«من ربهم»تنويه بهذا الهدى يقتضى تعظيمه وكل ذلك يرجع إلى تعظيم المتصفين بالتمكن منه .

وإنما وصف الهدى بأنه من ربهم للتنويه بذلك الهدى وتشريفه مع الإشارة بأنهم بمحل العناية من الله وكذلك إضافة الرب إليهم هى إضافة تعظيم لشأن المضاف إليه بالقرينة .

﴿ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ 5

مرجع الإشارة الثانية عين مرجع الأولى، ووجه تكرير اسم الإشارة التنبيه على أن كلتا الأثرتين جديرة بالاعتناء والتنويه ، فلا تذكر إحداها تبعا للأخرى بل تخص بجملة وإشارة خاصة ليكون اشتهارهم بذلك اشتهارا بكلتا الجملتين وأنهم ممن يقال فيه كلا القولين .

ووجه العطف بالواو دون الفصل أن بين الجملتين توسطا بين كمالى الاتصال والانقطاع لأنك إن نظرت إلى اختلاف مفهومهما وزمن حصولهما فإن مفهوم إحداهما وهو الهدى حاصل فى الدنيا ومفهوم الأخرى وهو الفلاح حاصل فى الآخرة كانتا منقطعتين . وإن نظرت إلى تسبب مفهوم إحداهما عن مفهوم الأخرى ، وكون كل منهما مقصودا بالوصف كانتا متصلتين ، فكان التعارض بين كمالى الاتصال والانقطاع منزلا إياهما منزلة المتوسطتين ، كذا قرر شراح الكشاف ومعلوم أن حالة التوسط تقتضى العطف كما تقرر فى علم المعانى ، وتعليله عندى أنه لما تعارض المقتضيان تعين العطف لأنه الأصل فى ذكر الجمل بعضها بعد بعض .

وقوله «هم المفلحون» الضمير للفصل، والتعريف فى المفلحون للجنس وهو الأظهر إذ لا معهود هنا بحسب ظاهر الحال، بل المقصود إفادة أن هؤلاء مفلحون ، وتعريف المسند بلام الجنس إذا حمل على مسند إليه معرف أفاد الاختصاص فيكون ضمير الفصل لمجرد تأكيد النسبة ، أى تأكيدا للاختصاص . فأما إذا كان التعريف للجنس وهو الظاهر فتعريف المسند إليه مع المسند من شأنه إفادة الاختصاص غالبا لكنه هنا مجرد عن إفادة الاختصاص الحقيقى ، ومفيد شيئاً من الاهتمام بالخبر، فلذلك جلب له التعريف دون التنكير وهذا مثّله عبد القاهر بقولهم: هو البطل الحامى. أى إذا سمِعْت بالبطل الحامى وأحطت به خبرا فهو فلان .

وإليه أشار فى الكشاف هنا بقوله « أو على أنهم الذين إن حصلت صفة المفلحين وتحققوا ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقية فهم هم » والسكاكى لم يتابع الشيخين على هذا فعدل عنه فى المفتاح ولله دره .

والفلاح: الفوز وصلاح الحال، فيكون فى أحوال الدنيا وأحوال الآخرة، والمراد به فى اصطلاح الدين الفوز بالنجاة من العذاب فى الآخرة. والفعل منه ، أفلح أى صار ذا فلاح، وإنما اشتق منه الفعل بواسطة الهمزة الدالة على الصيرورة لأنه لا يقع حدثا قائما بالذات بل هو جنس تحف أفراده بمن قدرت له ـ قال فى الكشاف : انظر كيف كرر الله عز وجل التنبيه على اختصاص المتقين بنيل مالا يناله أحد على طرق شتى وهى ذكر اسم الإشارة وتكريره وتعريف المفلحين ، وتوسيط ضمير الفصل بينه وبين أولئك ليبصرك مراتبهم ويرغبك فى طلب ما طلبوا وينشطك لتقديم ما قدموا .

﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ ﴾

هذا انتقال من الثناء على الكِتَاب ومتقلّديه ووصفِ هديه وأثَرِ ذلك الهدى فى الذين اهتدوا به والثناء عليهم الراجع إلى الثناء على الكتاب لمَّا كان الثناء إنما يظهر إذا تحققت آثار الصفة التى استحق بها الثناء ، ولما كان الشىء قد يقدَّر بضده انتقل إلى الكلام على الذين لا يحصل لهم الاهتداء بهذا الكتاب ، وسجل أن حرمانهم من الاهتداء بهديه إنما كان من خبث أنفسهم إذ نَبَوْا بها عن ذلك، فما كانوا من الذين يفكرون فى عاقبة أمورهم ويحذرون من سوء العواقب فلم يكونوا من المتقين ، وكان سواء عندهم الإنذار وعدمه فلم يتلقوا الإنذار بالتأمل بل كان سواء والعدم عندهم ، وقد قرنت الآيات فريقين فريقاً أضمر الكفر وأعلنه وهم من المشركين كما هو غالب اصطلاح القرآن فى لفظ الذين كفروا وفريقاً أظهر الإيمان وهو مخادع وهم المنافقون المشار إليهم بقوله تعالى «ومن الناس من يقول آمنا».
وإنما قطعت هاته الجملة عن التى قبلها لأن بينهما كمال الانقطاع إذ الجمل السابقة لذكر الهدى والمهتدين، وهذه لذكر الضالين فبينهما الانقطاع لأجل التضاد ، ويعلم أن هؤلاء قسم مضاد للقسمين المذكورين قبله من سياق المقابلة . وتصدير الجملة بحرف التأكيد إما لمجرد الاهتمام بالخبر وغرابته دون رَدِّ الإنكار أو الشك ؛ لأن الخطاب للنبىء صلى الله عليه و وللأمة وهو خطاب أُنُف بحيث لم يسبق شك فى وقوعه ، ومجىء إن للاهتمام كثير فى الكلام وهو فى القرآن كثير . وقد تكون إن هنا لرد الشك تخريجا للكلام على خلاف مقتضى الظاهر ؛ لأن حرص النبىء صلى الله عليه وسلم على هداية الكافرين تجعله لا يقطع الرجاء

فى نفع الإنذار لهم وحاله كحال من شك فى نفع الإنذار، أو لأن السامعين لما أجرى على الكتاب من الثناء ببلوغه الدرجة القصوى فى الهداية يطمعهم أن تؤثر هدايته فى الكافرين المعرضين وتجعلهم كالذين يشكون فى أن يكون الإنذار وعدمه سواء فأخرج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر ونزل غير الشاك منزلة الشاك . وقد نقل عن المبرد أن إنَّ لا تأتى لرد الإنكار بل لرد الشك .

وقد تبين أن الذين كفروا المذكورين هنا هم فريق من المشركين الذين هم مأيوس من إيمانهم ، فالإتيان فى ذكرهم بالتعريف بالموصول إما أن يكون لتعريف العهد مرادا منه قوم معهودون كأبى جهل والوليد بن المغيرة وأضرابهم من رؤوس الشرك وزعماء العناد دون من كان مشركا فى أيام نزول هذه الآية ثم من آمن بعد مثل أبى سفيان بن حرب وغيره من مُسْلِمة الفتح وإما أن يكون الموصول لتعريف الجنس المفيد للاستغراق على أن المراد من الكفر أبلغ أنواعه بقرينة قوله « لا يؤمنون » فيكون عاما مخصوصا بالحس لمشاهدة من آمن منهم أو يكون عاما مراداً به الخصوص بالقرينة وهذان الوجهان هما اللذان اقتصر عليهما المحققون من المفسرين وهما ناظران إلى أن الله أخبر عن هؤلاء بأنهم لا يؤمنون فتعيَّن أن يكونوا ممن تبين بعد أنه مات على الكفر . ومن المفسرين من تأوّل قوله تعالى « الذين كفروا » على معنى الذين قُضى عليهم بالكفر والشقاء ونَظَره بقوله تعالى « إن الذين حقت عليهم كلمات ربك لا يؤمنون » وهو تأويل بعيد من اللفظ وشتان بينه وبين تنظيره . ومن المفسرين من حمل « الذين كفروا » على رؤساء اليهود مثل حيي بن أخطب وأبى رافع يعنى بناء على أن السورة نزلت فى المدينة وليس فيها من الكافرين سوى اليهود والمنافقين وهذا بعيد من عادة القرآن وإعراض عن السياق المقصود منه ذكر من حرم من هدى القرآن فى مقابلة من حصل لهم الاهتداء به ، وأيًّا ما كان فالمعنى عند الجميع أن فريقا خاصا من الكفار لا يرجى إيمانهم وهم الذين ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وروى ذلك عن ابن عباس والمقصود من ذلك أن عدم اهتدائهم بالقرآن كان لعدم قابليتهم لا لنقص فى دلالة القرآن على الخير وهديه إليه .

والكفر ـ بالضم ـ إخفاء النعمة، وبالفتح : الستر مطلقا وهو مشتق من كفر إذا ستر . ولما كان إنكار الخالق أو إنكار كماله أو إنكار ما جاءت به رسله ضربا من كفران نعمته على

جاحدها ، أطلق عليه اسم الكفر وغلب استعماله فى هذا المعنى.وهو فى الشرع إنكار ما دلت عليه الأدلة القاطعة وتناقلته جميع الشرائع الصحيحة الماضية حتى علمه البشر وتوجهت عقولهم إلى البحث عنه ونصبت عليه الأدلة كوحدانية الله تعالى ووجوده ولذلك عد أهل الشرك فيما بين الفترة كفارا . وإنكار ما علم بالضرورة مجىء النبىء محمد صلى الله عليه وسلم به ودعوته إليه وعده فى أصول الإسلام أو المكابرة فى الاعتراف بذلك ولو مع اعتقاد صدقه ولذلك عبر بالإنكار دون التكذيب . ويلحق بالكفر فى إجراء أحكام الكفر عليه كل قول أو فعل لا يجترئ عليه مؤمن مصدق بحيث يدل على قلة اكتراث فاعله بالإيمان وعلى إضماره الطعن فى الدين وتوسله بذلك إلى نقض أصوله وإهانته بوجه لا يقبل التأويل الظاهر وفى هذا النوع الأخير مجال لاجتهاد الفقهاء وفتاوى أساطين العلماء إثباتا ونفيا بحسب مبلغ دلالة القول والفعل على طعن أوشك . ومن اعتبر الأعمال أو بعضها المعين فى الإيمان اعتبر فقدها أو فقد بعضها المعين فى الكفر .

قال القاضى أبوبكر الباقلانى: القول عندى أن الكفر بالله هو الجهل بوجوده والإيمان بالله هو العلم بوجوده فالكفر لا يكون إلا بأحد ثلاثة أمور أحدها الجهل بالله تعالى . الثانى أن يأتى بفعل أوقول أخبر الله ورسوله أوأجمع المؤمنون على أنه لا يكون إلا من كافر كالسجود للصنم. الثالث أن يكون له قول أو فعل لا يمكن معه العلم بالله تعالى . ونقل ابن راشد فى الفائق عن الأشعرى رحمه الله أن الكفر خصلة واحدة . قال القرافى فى الفرق ٢٤١ أصل الكفر هو انتهاك خاص لحرمة الربوبية ويكون بالجهل بالله وبصفاته أو بالجرأة عليه وهذا النوع هو المجال الصعب لأن جميع المعاصى جرأة على الله .

وقوله «سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم» خبر إن الذين كفروا وسواء اسم بمعنى الاستواء فهو اسم مصدر دل على ذلك لزوم إفراده وتذكيره مع اختلاف موصوفاته ومخبراته فإذا أخبر به أو وصف كان ذلك كالمصدر فى أن المراد به معنى اسم الفاعل لقصد المبالغة . وقد قيل إن سواء اسم بمعنى المثل فيكون التزام إفراده وتذكيره لأن المثلية لا تتعدد ، وإن تعدد موصوفها تقول هم رجال سواء لزيد بمعنى مثل لزيد . وإنما عدى سواء بعلى هنا وفى غير موضع ولم يعلق بعند ونحوها مع أنه المقصود من الاستعلاء فى مثله ، للإشارة إلى تمكن الاستواء عند المتكلم وأنه لا مصرف له عنه ولا تردد له فيه فالمعنى سواء عندهم الإنذار وعدمه .

واعلم أن للعرب فى سواء استعمالين : أحدهما أن يأتوا بسواء على أصل وضعه من الدلالة على معنى التساوى فى وصف بين متعدد فيقع معه « سواء » ما يدل على متعدد نحو ضمير الجمع فى قوله تعالى « فهم فيه سواء » ونحو العطف فى قول بثينة :

سواء علينا يا جميل بن معمر إذا مت بأساء الحياة ولينها

ويجرى إعرابه على ما يقتضيه موقعه من التركيب ؛ وثانيهما أن يقع مع همزة التسوية وما هى إلا همزة استفهام كثر وقوعها بعد كلمة « سواء » ومعها (أم) العاطفة التى تسمى المتصلة كقوله تعالى « سواء علينا أجزعنا أم صبرنا » وهذا أكثر استعماليها وتردد النحاة فى إعرابه وأظهر ما قالوه وأسلمه أن (سواء) خبر مقدم وأن الفعل الواقع بعده مقترنا بالهمزة فى تأويل مبتدأ لأنه صار بمنزلة المصدر إذ تجرد عن النسبة وعن الزمان، فالتقدير فى الآية سواء عليهم إنذارك وعدمه .

وأظهر عندى مما قالوه أن المبتدأ بعد (سواء) مقدر يدل عليه الاستفهام الواقع معه وأن التقدير سواء جواب «أأنذرتهم أم لم تنذرهم» وهذا يجرى على نحو قول القائل علمت أزيد قائم إذ تقديره علمت جواب هذا السؤال ، ولك أن تجعل (سواء) مبتدأ رافعاً لفاعل سد مسد الخبر لأن (سواء) فى معنى مستو فهو فى قوة اسم الفاعل فيرفع فاعلا ساداً مسد خبر المبتدأ وجواب مثل هذا الاستفهام لما كان واحداً من أمرين كان الإخبار باستوائهما عند المخبر مشيراً إلى أمرين متساويين ولأجل كون الأصل فى خبره الإفراد كان الفعل بعد سواء مؤولا بمصدر ووجه الأبلغية فيه أن هذين الأمرين لخفاء الاستواء بينهما حتى ليسأل السائلون أفعل فلان كذا وكذا فيقال إن الأمرين سواء فى عدم الاكتراث بهما وعدم تطلب الجواب على الاستفهام من أحدهما فيكون قوله تعالى « سواء عليهم أأنذرتهم » مشيراً إلى أن الناس لتعجبهم فى دوام الكفار على كفرهم مع ما جاءهم من الآيات بحيث يسأل السائلون أأنذرهم النبي أم لم ينذرهم متيقنين أنه لو أنذرهم لما ترددوا فى الإيمان فقيل إنهم سواء عليهم جواب تساؤل الناس عن إحدى الأمرين ،وبهذا انتفى جميع التكلفات التى فرضها النحاة هنا ونبرأ مما ورد عليها من الأبحاث ككون الهمزة خارجة عن معنى الاستفهام ، وكيف يصح عمل ما بعد الاستفهام فيما قبله إذا أعرب سواء خبراً والفعل بعد الهمزة مبتدأ مجرداً عن الزمان ، وككون الفعل مراداً منه مجرد الحدث ، وكدعوى كون الهمزة فى التسوية مجازاً بعلاقة

اللزوم ، وكون أم بمعنى الواو ليكون الكلام لشيئين لا لأحد شيئين ونحو ذلك ، ولانحتاج إلى تكلف الجواب عن الإيراد الذى أورد على جعل الهمزة بمعنى سواء إذ يؤول إلى معنى استوى الإنذار وعدمه عندهم سواء فيكون تكراراً خالياً من الفائدة فيجاب بما نقل عن صاحب الكشاف أنه قال معناه أن الإنذار وعدمه المستويين فى علم المخاطب هما مستويان فى عدم النفع، فاختلفت جهة المساواة كما نقله التفتزانى فى شرح الكشاف .

ويتعين إعراب سواء فى مثله مبتدأ والخبر محذوف دل عليه الاستفهام تقديره جواب هذا الاستفهام فسواء فى الآية مبتدأ ثان والجملة خبر الذين كفروا . ودع عنك كل ما خاض فيه الكاتبون على الكشاف ، وحرف (على) الذى يلازم كلمة سواء غالبا هو للاستعلاء المجازى المراد به التمكن أى إن هذا الاستواء متمكن منهم لا يزول عن نفوسهم ولذلك قد يجىء بعض الظروف فى موضع على مع كلمة سواء مثل عند ، ولدى ، قال أبو الشغب العَبسى[(١)] .

لا تَعذِلِى فى جُنْدُجٍ إنَّ جُنْدُجاً   وليثَ كِفرِّينٍ لَدَىَّ سواء

وسيأتى تحقيق لنظير هذا التركيب عند قوله تعالى فى سورة الأعراف « سواء عليكم أدعوتموهم أم أنتم صامتون » ، وقرأ ابن كثير «أأنذرتهم» بهمزتين أولهما محققة والثانية مسهلة . وقرأ قالون عن نافع وورش عنه فى رواية البغداديين وأبو عمرو وأبو جعفر كذلك مع إدخال ألف بين الهمزتين، وكلتا القراءتين لغة حجازية. وقرأهُ حمزة وعاصم والكسائى بتحقيق الهمزتين وهى لغة تميم . وروى أهل مصر عن ورش إبدال الهمزة الثانية ألفا. قال الزمخشرى وهو لحن، وهذا يضعّف رواية المصريين عن ورش، وهذا اختلاف فى كيفية الأداء فلا ينافى التواتر .

﴿ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ ٦

الأظهر أن هاته الجملة مسوقة لتقرير معنى الجملة التى قبلها وهى « سواء عليهم ءأنذرتهم » الخ فلك أن تجعلها خبرا ثانيا عن إنّ واستفادة التأكيد من السياق ولك أن

---

(١) هومن شعراء ديوان الحماسة إلا أن هذا الشعر فى ديوان الحماسة غيرمنسوب فى غالب النسخ، وفى بعضها منسوب لأبى الشغب وهو بفتح الشين وسكون الغين المعجمتين، اسمه عكرشة بن أربد، شاعر مقل من شعراء العصر الأموى .

تجعلها تأكيدا وعلى الوجهين فقد فصلت إما جوازاً على الأول وإما وجوبا على الثانى، وقد فرضوا فى إعرابها وجوها أخر لا نكثر بها لضعفها ، وقد جوز فى الكشاف جعْل جملة « سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم » اعتراضا لجملة «لا يؤمنون» وهو مرجوح لم يرتضه السعد والسيد ، إذ ليس محل الإخبار هولا يؤمنون إنما المهم أن يخبر عنهم باستواء الإنذار وعدمه عندهم ، فإن فى ذلك نداء على مكابرتهم وغباوتهم ، وعذرا للنبىء صلى الله عليه وسلم فى الحرص على إيمانهم ، وتسجيلا بأن من لم يفتح سمعه وقلبه لتلقى الحق والرشاد لا ينفع فيه حرص ولا ارتياد ، وهذا وإن كان يحصل على تقديره جعل لا يؤمنون خبرا إلا أن المقصود من الكلام هو الأوْلى بالإخبار ، ولأنه يصير الخبر غير معتبر إذ يصير بمثابة أن يقال إن الذين كفروا لا يؤمنون، فقد عُلم أنهم كفروا فعدم إيمانهم حاصل ، وإن كان المراد من لا يؤمنون استمرار الكفر فى المستقبل إلا أنه خبر غريب بخلاف ما إذا جعل تفسيراً للخبر .

وقد احتج بهاته الآية الذين قالوا بوقوع التكليف بما لا يطاق احتجاجا على الجمله إذ مسألة التكليف بما لا يطاق بقيت زمانا غير محررة، وكان كل من لاح له فيها دليل استدل به ، وكان التعبير عنها بعبارات فمنهم من يعنْوِنها التكليف بالمحال ، ومنهم من يعبر بالتكليف بما ليس بمقدور ، ومنهم من يعبر بالتكليف بما لا يطاق ، ثم إنهم ينظرون مرة للاستحالة الذاتية العقلية ، ومرة للذاتية العادية ، ومرة للعرضية ، ومرة للمشقة القوية المحرجة للمكلف فيخلطونها بما لا يطاق ولقد أفصح أبو حامد الاسفرايينى وأبو حامد الغزالى وأضرابهما عما يرفع القناع عن وجه المسألة فصارت لا تحير أفهاما وانقلب قتادها ثماما . وذلك أن المحال منه محال لذاته عقلا كجمع النقيضين ومنه محال عادة كصعود السماء ومنه مافيه حرج وإعنات كذبح المرء وَلده ووقوف الواحد لعشرة من أقرانه ، ومنه محال عرضت له الاستحالة بالنظر إلى شىء آخر كإيمان من علم الله عدم إيمانه وحج من علم الله أنه لا يحج ، وكل هاته أطلق عليها مالا يطاق كما فى قوله تعالى « ولا تحملنا مالا طاقة لنا به » إذ المراد ما يشق مشقة عظيمة ، وأطلق عليها المحال حقيقةً ومطابقة فى بعضها والتزاماً فى البعض ، ومجازا فى البعض ، وأطلق عليها عدم المقدور كذلك ، كما أطلق الجواز على الإمكان ، وعلى الإمكان للحكمة ، وعلى الوقوع . فنشأ من تفاوت هاته الأقسام

واختلاف هاته الإطلاقات مقالات ملأت الفضاء . وكانت للمخالفين كجر المضاء ، فلما قيض الله أعلاماً نقوْا ما شاكها ، وفتحوا أغلاقها ، تبين أن الجواز الإمكانى فى الجميع ثابت لأن الله تعالى يفعل ما يشاء لو شاءَ ، لا يخالفُ فى ذلك مسلم . وثبت أن الجواز الملائم للحكمة منتف عندنا وعند المعتزلة وإن اختلفنا فى تفسير الحكمة لاتفاق الكل على أن فائدة التكليف تنعدم إذا كان المكلف به متعذر الوقوع . وثبت أن الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه مكلف به جوازا ووقوعا ، وجل التكاليف لا تخلو من ذلك ، وثبت ما هو أخص وهو رفعُ الحرج الخارجى عن الحد المتعارفِ ، تفضلا من الله تعالى لقوله « وما جعل عليكم فى الدين من حرج » وقوله « علم أن لن تحصوه فتاب عليكم » أى لاتطيقونه كما أشار إليه ابن العربى فى الأحكام ، هــذا ملاك هاته المسألة على وجه يلتئم به متناثرها ، ويستأنس متنافرها .

وبقى أن نبين لكم وجه تعلق التكليف بمن علم الله عدم امتثاله أو بمن أخبر الله تعالى بأنه لا يمتثل كما فى هاته الآية ، وهى أخص من مسألة العلم بعدم الوقوع إذ قد انضم الإخبار إلى العلم كما هو وجه استدلال المستدل بها ، فالجواب أن من علم الله عدم فعله لم يكلفه بخصوصه ولا وَجَّه له دعوة تخصه إذ لم يثبت أن النبىء صلى الله عليه وسلم خص أفراداً بالدعوة إلَّا وقد آمنوا كما خص عمر بن الخطاب حين جاءه ، بقوله « أما آن لك يا ابن الخطاب أن تقول لا إله إلا الله » وقوله لأبى سفيان يوم الفتح قريباً من تلكم المقالة ، وخص عمه أبا طالب بمثلها ، ولم تكن يومئذ قد نزلت هذه الآية ، فلما كانت الدعوة عامة وهم شملهم العموم بطل الاستدلال بالآية وبالدليل العقلى ، فلم يبق إلا أن يقال لماذا لم يخصَّص مَن عُلم عدم امتثاله من عموم الدعوة ، ودَفْعُ ذلك أن تخصيص هؤلاء يطيل الشريعة ويجرئ غيرهم ويضعف إقامة الحجة عليهم ، ويوهم عدم عموم الرسالة ، على أن الله تعالى قد اقتضت حكمته الفصل بين ما فى قدَره وعلمه ، وبين ما يقتضيه التشريع والتكليف ، وسِرّ الحكمة فى ذلك بيناه فى مواضع يطول الكلام بجلبها ويخرج من غرض التفسير ، وأحسب أن تفطنكم إلى مجمله ليس بعسير .

﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ﴾

هذه الجملة جارية مجرى التعليل للحكم السابق فى قوله تعالى « سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون » وبيان لسببه فى الواقع ليدفع بذلك تعجب المتعجبين من استواء الإنذار وعدمه عندهم ومن عدم نفوذ الإيمان إلى نفوسهم مع وضوح دلائله ، فإذا عَلِم أن على قلوبهم ختما وعلى أسماعهم وأن على أبصارهم غشاوة عَلِمَ سبب ذلك كله وبطل العجب ، فالجملة استئناف بيانى يفيد جواب سائل يسأل عن سبب كونهم لايؤمنون ، وموقع هذه الجملة فى نظم الكلام مقابل موقع جملة « أولئك على هدى من ربهم » فلهذه الجملة مكانة بين ذم أصحابها بمقدار ما لتلك من المكانة فى الثناء على أربابها . والخَتْم حقيقته السد على الإناء والغلقُ على الكتاب بطين ونحوه مع وضع علامة مرسومة فى خاتَم ليمنع ذلك من فتح المختوم ، فإذا فُتح علِم صاحبُه أنه فُتح لفسادٍ يظهر فى أثر النقش وقد اتخذ النبىء صلى الله عليه وسلم خاتما لذلك ، وقد كانت العرب تختم على قوارير الخمر ليصلحها انحباس الهواء عنها وتسلم من الأقذار فى مدة تعتيقها . وأما تسمية البلوغ لآخِر الشىء ختما فلأن ذلك الموضع أو ذلك الوقت هو ظرف وَضع الختم فيسمى به مجازا . والخاتَم بفتح التاء الطين الموضوع على المكان المختوم ، وأطلق على القالَب المنقوش فيه علامة أو كتابة يطبع بها على الطين الذى يختم به . وكان نقش خاتم النبىء صلى الله عليه وسلم « محمد رسول الله » . وطينُ الختم طين خاص يشبه الجبس يبل بماء ونحوه ويشد على الموضع المختوم فإذا جف كان قوى الشد لا يُقلع بسهولة وهو يكون قِطَعا صغيرة كل قطعة بمقدار مضغة وكانوا يجعلونه خواتيم فى رقاب أهل الذمة قال بشار :

ختم الحب لها فى عُنق موضعَ الخاتَم من أهل الذِّمَم

والغِشاوة فِعالة من غشاه وتغشاه إذا حجبه ومما يصاغ له وزن فِعالة بكسر الفاء معنى الاشتمال على شىء مثل العِمامة والعِلاوة واللِّفافة . وقد قيل إن صوغ هذه الزنة للصناعات كالخِياطة لما فيها من معنى الاشتمال المجازى ، ومعنى الغشاوة الغطاء . وليس الختم على القلوب والأسماع ولا الغشاوة على الأبصار هنا حقيقة كما توهمه بعض المفسرين فيما نقله ابن عطية بل ذلك جار على طريقة المجاز بأن جعل قلوبهم أى عقولهم فى عدم نفوذ الإيمان والحق

والإرشاد إليها ، وجعل أسماعهم فى استكاكها عن سماع الآيات والنذر ، وجعل أعينهم فى عدم الانتفاع بما ترى من المعجزات والدلائل الكونية ، كأنها مختوم عليها ومغشًى دونها إما على طريقة الاستعارة بتشبيه عدم حصُول النفع المقصود منها بالختم والغشاوة ثم إطلاق لفظ خَتَم على وجه التبعية ولفظ الغشاوة على وجه الأصلية وكلتاهما استعارة تحقيقية إلا أن المشبه محقق عقلا لا حسا .

ولك أن تجعل الختم والغشاوة تمثيلا بتشبيه هيئة وهمية متخيلة فى قلوبهم أى إدراكهم من التصميم على الكفر وإمساكهم عن التأمل فى الأدلة ـ كما تقدم ـ بهيئة الختم ، وتشبيه هيئة متخيلة فى أبصارهم من عدم التأمل فى الوحدانية وصدق الرسول بهيئة الغشاوة وكل ذينك من تشبيه المعقول بالمحسوس، ولك أن تجعل الختم والغشاوة مجازا مرسلا بعلاقة اللزوم والمراد اتصافهم بلازم ذلك وهو أن لا تعقل ولا تحس، والختم فى اصطلاح الشرع استمرار الضلالة فى نفس الضال أو خلق الضلالة ، ومثله الطبع ، والأكنة . والظاهر أن قوله وعلى سمعهم معطوف على قوله « قلوبهم » فتكون الأسماع مختوما عليها وليس هو خبرا مقدما لقوله غشاوة فيكون « وعلى أبصارهم» معطوفا عليه لأن الغشاوة تناسب الأبصار لا الأسماع ولأن الختم يناسب الأسماع كما يناسب القلوب إذ كلاهما يشبه بالوعاء ويتخيل فيه معنى الغلق والسد، فإن العرب تقول : استكَّ سمعه ووقر سمعه وجعلوا أصابعهم فى آذانهم .

والمراد من القلوب هنا الألباب والعقول، والعرب تطلق القلب على اللحمة الصنوبرية ، وتطلقه على الإدراك والعقل ، ولا يكادون يطلقونه على غير ذلك بالنسبة للإنسان وذلك غالب كلامهم على الحيوان ، وهو المراد هنا، ومقره الدماغ لا محالة ولكن القلب هو الذى يمده بالقوة التى بها عمل الإدراك

وإنما أفرد السمع ولم يجمع كما جمع قلوبهم وأبصارهم إما لأنه أريد منه المصدر الدال على الجنس ، إذ لا يطلق على الآذان سمع ألا ترى أنه جمع لما ذكر الآذان فى قوله « يجعلون أصابعهم فى آذانهم » ـ وقوله ـ « وفى آذاننا وقر » فلما عبر بالسمع أفرد لأنه مصدر بخلاف القلوب والأبصار فإن القلوب متعددة والأبصار جمع بصر الذى هو اسم لامصدر، وإما لتقدير محذوف أى وعلى حواس سمعهم أو

جـوارح سمعهم . وقد تـكون فى إفراد السمع لطيفة روعيت من جملة بلاغة القرآن هى أن القلوب كانت متفاوتة واشتغالها بالتفكر فى أمر الإيمان والدين مختلف باختلاف وضوح الأدلة ، وبالـكثرة والقلة وتتلقى أنواعا كثيرة من الآيات فلـكل عقل حظه من الإدراك ، وكانت الأبصار أيضا متفاوتة التعلق بالمرئيات التى فيها دلائل الوحدانية فى الآفاق ، وفى الأنفس التى فيها دلالة ، فلـكل بصر حظه من الالتفات إلى الآيات المعجزات والعبر والمواعظ ، فلما اختلفت أنواع ما تتعلقان به جمعت . وأما الأسماع فإنما كانت تتعلق بسماع ما يُلقى إليها من القرآن فالجماعات إذا سمعوا القرآن سمعوه سماعا متساويا وإنما يتفاوتون فى تدبره والتدبر من عمل العقول فلما اتحد تعلقها بالمسموعات جعلت سمعا واحدا .

وإطلاق أسماء الجوارح والأعضاء إذا أريد به المجاز عن أعمالها ومصادرها جاز فى إجرائه على غير المفرد إفراده وجمعه وقد اجتمعا هنا فأما الإطلاق حقيقة فلم يصح ، قال الجاحظ فى البيان[1] (قال بعضهم لغلام له اشتر لى رأس كبشين فقيل له ذلك لا يكون، فقال إذاً فرأسى كبش فزاد كلامه إحالة) وفى الـكشاف أنهم يقولون ذلك إذا أمن اللبس كقول الشاعر :

كُلوا فى بعضِ بطنكم تَعـفُّوا فإنَّ زمانكم زَمَن خَمِيص

وهو نظير ما قاله سيبويه فى باب ما لُفظ به ممـا هو مثنى كما لفظ بالجمع من نحو قوله تعالى « فقد صغت قلوبكما » ويقولون ضع رحالهما وإنما هما اثنان وهو خلاف كلام الجاحظ وقد يكون ما عده الجاحظ على القائل خطأً لأن مثل ذلك القائل لا يقصد المعانى الثانية فحمل كلامه على الخطأ لجهله بالعربية ولم يحمل على قصد لطيفة بلاغية بخلاف ما فى البيت فضلا عن الآية كقول على رضى الله عنه لمن سأله حين مرت جنازة: من المتوفى (بصيغة اسم الفاعل) فقال له على « الله » لأنه علم أنه أخطأ أراد أن يقول المتوفَّى وإلا فإنه يصح أن يقال توفى فلان بالبناء للفاعل فهو متوف أى استوفى أجله، وقد قرأ علىٌّ نفسه قوله تعالى « والذين يتوفون منكم » بصيغة المبنى للفاعل .

وبعد كون الختم مجازا فى عدم نفوذ الحق لعقولهم وأسماعهم وكون ذلك مسببا لا محالة عن إعراضهم ومكابرتهم أسند ذلك الوصف إلى الله تعالى لأنه المقدِّر له على طريقة إسناد

(١) انظر صحيفة ٢٠١ من الجزء الأول طبع بولاق .

نظائر مثل هذا الوصف فى غير ما آية من القرآن نحو قوله « أولئك الذين طبع الله على قلوبهم ـ وقوله ـ « ولا تطع من أغفلنا قلبــه عن ذكرنا » ونظائر ذلك كثيرة فى القرآن كثرة تنبو عن التأويل ومحملها عنــدنا على التحقيق أنها واردة على اعتبار أن كل واقع هو بقدر الله تعالى وأن الله هدى ووفق بعضا ، وأضل وخذل بعضا فى التقدير والتكوين ، فلا ينافى ذلك ورود الآية ونظائرها فى معنى النعى على الموصوفين بذلك والتشنيع بحالهم لأن ذلك باعتبار مالهم من الميل والاكتساب ، وبالتحقيق القدرة على الفعل والترك التى هى دون الخلق ، فالله تعالى قدّر الشرور وأوجد فى الناس القدرة على فعلها ولكنه نهاهم عنها لأنه أوجد فى الناس القدرة على تركها أيضا ، فلا تعارض بين القدَر والتكليف إذ كلٌّ راجع إلى جهة خلاف ما توهمته القدرية فنفوا القدَر وهو التقدير والعلم وخلاف ما توهمته المعتزلة من عدم تعلق قدرة الله تعالى بأفعال المكلفين ولا هى مخلوقة له وإنما المخلوق له ذواتهم وآلات أفعالهم ، ليتوسلوا بذلك إلى إنكار صحة إسناد مثل هاته الأفعال إلى الله تعالى تنزيهاً له عن إيجاد الفساد ، وتأويلِ ما ورد من ذلك : على أن ذلك لم يغن عنهم شيئاً لأنهم قائلون بعلمه تعالى بأنهم سيفعلون وهو قادر على سلب القُدَر منهم فبتركه إياهم على تلك القُدرة إمهال لهم على فعل القبيح وهو قبيح ، فالتحقيق ما ذهب إليه الأشاعرة وغيرهم من أهل السنة أن الله هو مقدر أفعال العباد إلا أن فِعْلها هو من العبد لا من الله وهو الذى أفصح عنه إمام الحرمين وأضرابُه من المحققين . ولا يرد علينا أنه كيف أقدرهم على فعل المعاصى ؟ لأنه يَرد على المعتزلة أيضاً أنه كيف عَلم بعد أن أقدرهم بأنهم شارعون فى المعاصى ولم يسلب عنهم القدرة؟ فكان مذهب الأشاعرة أسعد بالتحقيق وأجرى على طريق الجمع بين ما طفح به الكتاب والسنة من الأدلة . ولنا فيه تحقيق أعلى من هذا بسطناه فى رسالة القدرة والتقدر التى لما تظهر .

وإسناد الختم المستعمل مجازا إلى الله تعالى للدلالة على تمكن معنى الختم من قلوبهم وأن لا يرجى زواله كما يقال خِلقةٌ فى فلان ، والوصف الذى أودعه الله فى فلان أو أعطاه فلانا ، وفرق بين هذا الإسناد وبين الإسناد فى المجاز العقلى لأن هذا أريد منه لازم المعنى والمجازَ العقلى إنما أسند فيه فعل لغير فاعله لملابسة ، والغالب صحة فرض الاعتبارين فيما صلح لأحدهما وإنما يرتكب ما يكون أصلح بالمقام .

وجملة «وعلى سمعهم» معطوفة على قوله « وعلى قلوبهم » بإعادة الجار لزيادة التأكيد حتى يكون المعطوف مقصوداً لأن على مؤذنة بالمتعلق فكأنَّ خَتَم كُرر مرتين . وفيه ملاحظة كون الأسماع مقصودة بالختم إذ ليس العطف كالتصريح بالعامل . وليس قوله وعلى سمعهم خبرا مقدما لغشاوة لأن الأسماع لا تناسبها الغشاوة وإنما يناسبها السد ألا ترى إلى قوله تعالى « وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة » ولأن تقديم قوله «وعلى أبصارهم» دليل على أنه هو الخبر لأن التقديم لتصحيح الابتداء بالنكرة فلو كان قوله « وعلى سمعهم » هو الخبر لاستغنى بتقديم أحدهما وأبقى الآخر على الأصل من التأخير فقيل وعَلى سمعهم غشاوة وعلى أبصارهم .

وفى تقديم السمع على البصر فى مواقعه من القرآن دليل على أنه أفضل فائدة لصاحبه من البصر فإن التقديم مؤذن بأهمية المقدم وذلك لأن السمع آلة لتلقى المعارف التى بها كمال العقل ، وهو وسيلة بلوغ دعوة الأنبياء إلى أفهام الأمم على وجه أكمل من بلوغها بواسطة البصر لو فقد السمع ، ولأن السمع ترد إليه الأصوات المسموعة من الجهات الست بدون توجه، بخلاف البصر فإنه يحتاج إلى التوجه بالالتفات إلى الجهات غير المقابلة .

﴿ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ ٧

العذاب: الألم. وقد قيل إن أصله الإعذاب مصدر أعذب إذا أزال العذوبة لأن العذاب يزيل حلاوة العيش فصيغ منه اسم مصدر بحذف الهمزة ، أو هو اسم موضوع للألم بدون ملاحظة اشتقاق من العذوبة إذ ليس يلزم مصير الكلمة إلى نظيرتها فى الحروف . ووصف العذاب بالعظيم دليل على أن تنكير عذاب للنوعية وذلك اهتمام بالتنصيص على عظمه لأن التنكير وإن كان صالحا للدلالة على التعظيم إلا أنه ليس بنص فيه ولا يجوز أن يكون عظيم تأكيدا لما يفيده التنكير من التعظيم كما ظنه صاحب المفتاح لأن دلالة التنكير على التعظيم غير وضعية ، والمدلولات غير الوضعية يستغنى عنها إذا ورد ما يدل عليها وضعا فلا يعد تأكيدا . والعذاب فى الآية ، إما عذاب النار فى الآخرة ، وإما عذاب القتل والمسغبة فى الدنيا .

﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَنْ يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ﴾ 8

هذا فريق آخر وهو فريق له ظاهر الإيمان وباطنه الكفر وهو لا يعدُو أن يكون مبطنا الشرك أو مبطنا التمسك باليهودية ويجمعه كله إظهار الإيمان كذبا، فالواوُ لِعطف طائفة من الجمل على طائفة مسوقٍ كل منهما لغرض جمعهما فى الذكر المناسبة بين الغرضين فلا يتطلب فى مثله إلا المناسبة بين الغرضين لا المناسبةُ بين كل جملة وأخرى من كلا الغرضين على ماحققه التفتزانى فى شرح الكشاف، وقال السيد إنه أصل عظيم فى باب العطف لم يتنبه له كثيرون فأشكل عليهم الأمر فى مواضع شتى وأصله مأخوذ من قول الكشاف « وقصة المنافقين عن آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما تُعطف الجملة على الجملة » فأفاد بالتشبيه أن ذلك ليس من عطف الجملة على الجملة. قال المحقق عبد الحكيم: وهذا ما أهمله السكاكى أى فى أحوال الفصل والوصل وتفرد به صاحب الكشاف.

واعلم أن الآيات السابقة لما انتقل فيها من الثناء على القرآن بذكر المهتدين به بنوعيْهم الذين يؤمنون بالغيب والذين يؤمنون بما أنزل إليك إلى آخر ما تقدم، وانتقل من الثناء عليهم إلى ذكر أضدادهم وهم الكافرون الذين أريد بهم الكافرون صراحةً وهم المشركون، كان السامع قد ظن أن الذين أظهروا الإيمان داخلون فى قوله الذين يؤمنون بالغيب فلم يكن السامع سائلا عن قسم آخر وهم الذين أظهروا الإيمان وأبطنوا الشرك أو غيرَه وهم المنافقون الذين هم المراد هنا بدليل قوله « وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا » الخ، لأنه لغرابته وندرة وصفه بحيث لا يخطر بالبال وجوده ناسب أن يذكر أمره للسامعين، ولذلك جاء بهذه الجملة معطوفة بالواو إذ ليست الجملة المتقدمة مقتضية لها ولا مثيرة لمدلولها فى نفوس السامعين، بخلاف جملة « إن الذين كفروا سواء عليهم » تُرِكَ عطفها على التى قبلها لأن ذكر مضمونها بعد المؤمنين كان مترقبا للسامع، فكان السامع كالسائل عنه فجاء الفصل للاستئناف البيانى.

وقوله « ومن الناس » خبر مقدم لا محالة وقد يتراءى أن الإخبار بمثله قليل الجدوى لأنه إذا كان المبتدأ دالا على ذات مثله، أو معنى لا يكون إلا فى الناس كانَ الإخبار عن المبتدأ بأنه من الناس أو فى الناس غير مجد بخلاف قولك الخَضِر من الناس، أى لا من

الملائكة فإن الفائدة ظاهرة ، فوجه الإخبار بقولهم من الناس فى نحو الآية ونحو قول بعض أعزة الأصحاب فى تهنئة لى بخطة القضاء .

فى الناس من ألقى قلادتها إلى　　خلفٍ فحرَّم ما ابْتَغَى وأباحا

إن القصد إخفاء مدلول الخبر عنه كما تقول قال هذا إنسانٌ وذلك عندما يكون الحديث يكسب ذما أو نقصانا ، ومنه قول النبيء صلى الله عليه وسلم «ما بال أقوام يشترطون شروطا ليست فى كتاب الله » وقد كثر تقديم الخبر فى مثل هذا التركيب لأن فى تقديمه تنبيها للسامع على عجيب ما سيذكر، وتشويقا لمعرفة ما يتم به الإخبار ولو أُخر لكان موقعه زائداً لحصول العلم بأن ما ذكره المتكلم لا يقع إلا من إنسان كقول موسى بن جابر الحنفى :

ومن الرجال أسنَّة مذروبة　　ومزنَّدون وشاهد كالغائب

وقد قيل إن موقع من الناس مؤذن بالتعجب وإن أصل الخبر إفادة أن فاعل هذا الفعل من الناس لئلا يظنه المخاطَب من غير الناس لشناعة الفعل ، وهذا بعيد عن القصد لأنه لو كان كما قال لم يكن للتقديم فائدة بل كان تأخيره أولى حتى يتقرر الأمر الذى يوهم أن المبتدأ ليس من الناس، هذا توجيه هذا الاستعمال وذلك حيث لا يكون لظاهر الإخبار بكون المتحدث عنه من أفراد الناس كبير فائدة فإن كان القصد إفادة ذلك حيث يجهله المخاطب كقولك من الرجال من يَلبَس برقعا تريد الإخبار عن القوم المُدْعَوْن بالمُلَثَّمين من (لَمْتُونة) ، أو حيث ينزَّل المخاطَب منزلة الجاهل كقول عبد الله بن الزَّبير (بفتح الزاى وكسر الباء) .

وفى الناس إنْ رثَّت حبالُك وَاصل　　وفى الأَرض عن دار القِلَى مُتَحَوَّل

إذا كان حال المخاطبين حالَ من يظن أن المتكلم لا يجد من يصله إن قطعه هو ، فذِكر من الناس ونحوه فى مثل هذا وارد على أصل الإخبار ، وتقديم الخبر هنا للتشويق إلى استعلام المبتدأ وليس فيه إفادة تخصيص . وإذا علمت أن قوله من الناس مؤذن بأن المتحدث عنهم ستساق فى شأنهم قصة مذمومة وحالة شنيعة إذ لا يُسْتر ذكرهم إلا لأن حالهم من الشناعة بحيث يستحيي المتكلم أن يصرح بموصوفها وفى ذلك من تحقير شأن النفاق ومذمته أمر كبير، فوردت فى شأنهم ثلاث عشرة آيةً نِعيَ عليهم فيها خُبثهم ، ومكرهم ، وسوء عواقبهم ،

وسفه أحلامهم ، وجهالتهم ، وأردف ذلك كله بشتم واستهزاء وتمثيل حالهم فى أشنع الصور وهم أحرياء بذلك فإن الخطة التى تدربوا فيها تجمع مذام كثيرة إذ النفاق يجمع الكذب ، والجبن ، والمكيدة ، وأفنَ الرأى ، والبلَه ، وسوءَ السلوكِ ، والطمَع ، وإضاعَة العمر ، وزوالَ الثقة ، وعداوةَ الأصحاب ، واضمحلالَ الفضيلة . أما الكذب فظاهر ، وأما الجبن فلأنه لولاه لما دعاه داع إلى مخالفة ما يبطن ، وأما المكيدة فإنه يحمل على اتقاء الاطلاع عليه بكل ما يمكن ، وأما أفَن الرأى فلأن ذلك دليل على ضعف فى العقل إذ لا داعى إلى ذلك ، وأما البلَه فللجهل بأن ذلك لا يطول الاغترار به ، وأما سوء السلوكِ فلأنَّ طَبْع النفاق إخفاء الصفات المذمومة، والصفات المذمومة إذا لم تظهر لا يمكن للمربى ولا للصديق ولا لعموم الناس تغييرها على صاحبها فتبقى كما هى وتزيد تمكنا بطول الزمان حتى تصير ملكة يتعذر زوالها ، وأما الطمع فلأن غالب أحوال النفاق يكون للرغبة فى حصول النفع ، وأما إضاعة العمر فلأن العقل ينصرف إلى ترويج أحوال النفاق وما يلزم إجراؤه مع الناس ونصْبِ الحيل لإخفاء ذلك وفى ذلك مايصرف الذهن عن الشغل بما يجدى ، وأما زوال الثقة فلأن الناس إن اطلعوا عليه ساء ظنهم فلا يثقون بشىء يقع منه ولو حقا ، وأما عداوة الأصحاب فكذلك لأنه إذا عَلِم أن ذلك خلُق لصاحبه خَشِيَ غدره فحذره فأدى ذلك إلى عداوته ، وأما اضمحلال الفضيلة فنتيجة ذلك كله . وقد أشار قوله تعالى « وما هم بمؤمنين » إلى الكذب ، وقولُه «يخادعون» إلى المكيدة والجبن ، وقوله « وما يخادعون إلا أنفسهم » إلى أفن الرأى ، وقوله « وما يشعرون » إلى البلَه ، وقوله « فى قلوبهم مرض » إلى سوء السلوكِ ، وقوله « فزادهم الله مرضا » إلى دوام ذلك وتزايدِه مع الزمان ، وقولُه « قالوا إنما نحن مصلحون » إلى إضاعة العمر فى غير المقصود ، وقولُه « قالوا إنا معكم » مؤكّدا بإنَّ إلى قلة ثقة أصحابهم فيهم ، وقولُه « فما ربحت تجارتهم » إلى أن أمرهم لم يحظ بالقبول عند أصحابهم ، وقوله « صم بكم عمى فهم لا يعقلون » إلى اضمحلال الفضيلة منهم وسيجىء تفضيل لهذا ، وجمع عند قوله تعالى « فى قلوبهم مرض » .

والناس اسم جمع إنْسِيّ بكسر الهمزة وياء النسب فهو عوض عن أَناسِيٍّ الذى هو الجمع القياسى لإنْس وقد عوضوا عن أناسى أُناس بضم الهمزة وطرح ياء النسب ، دَلّ على هذا التعويض ظهور ذلك فى قول عَبيد بن الأبرص الأسدى يخاطب امرأ القيس :

إنَّ المنايا يطَّلِعْـ نَ على الأُناس الآمِنينا

ثم حذفوا همزته تخفيفا ، وحذفُ الهمزة للتخفيف شائع كما قالوا لُوقَة فى أَلُوقَة وهى الزُّبدة ، وقد التزم حذف همزة أناس عند دخول أل عليه غالبا بخلاف المجرد من أل فذكر الهمزة وحذفُها شائع فيه وقد قيل إن نَاس جمع وإنه من جموع جاءت على وزن فُعال بضم الفاء مثل ظُؤار جمع ظِئْر ، ورُخال جمع رَخِل وهى الأنثى الصغيرة من الضأن ووزن فُعال قليل فى الجموع فى كلام العرب وقد اهتم أئمة اللغة بجمع ما ورد منه فذكرها ابن خالويه فى كتاب (لَيْس) وابنُ السكيت وابن برى . وقد عد المتقدمون منها ثمانية جُمعت فى ثلاثة أبيات تُنسب للزمخشرى والصحيح أنها لصدر الأفاضل تلميذه ثم ألْحَقَ كثير من اللغويين بتلك الثمانِ كلماتٍ أخر حتى أُنهِيَتْ إلى أربع وعشرين جمعا ذكرها الشهاب الخفاجى فى شرح درة الغواص وذكر معظَمَها فى حاشيته على تفسير البيضاوى وهى فائدة من علم اللغة فارجعوا إليها إن شئتم . وقيل إن ماجاء بهذا الوزن أسماء جموع ، وكلام الكشاف يؤذن به ومفرد هـذا الجمع إنسى أو إِنس أو إِنسان وكله مشتق من أَنِسَ ضد توحش لأن الإنسان يألف ويأْنَس .

والتعريف فى الناس للجنس لأن ماعلمت من استعماله فى كلامهم يؤيد إرادة الجنس ويجوز أن يكون التعريف للعهد والمعهود هم الناس المتقدم ذكرهم فى قوله « إن الذين كفروا » أو الناس الذين يعهدهم النبىء صلى الله عليه وسلم والمسلمون فى هذا الشأن ، ومَنْ موصولة والمراد بها فريق وجماعة بقرينة قوله وماهم بمؤمنين وما بعده من صيغ الجمع .

والمذكور بقوله « ومن النـاس من يقول » الخ قسم ثالث مقابل للقسمين المتقدمين للتمايز بين الجميـع بأشْهر الصفات وإن كان بين البعض أو الجميـع صفات متفقـة فى الجملة فلا يشتبه وجه جعـل المنـافقين قسما للـكافرين مع أنهم منهم لأن المراد بالتقسيم الصفات المخصصة .

وإنما اقتصر القرآن من أقوالهم على قولهم آمنا بالله وباليـوم الآخر مع أنهم أظهروا الإيمان بالنبىء صلى الله عليه وسلم ، إيجازاً لأن الأول هو مبدأ الاعتقادات كلها لأن من لم يؤمن برب واحد لايصل إلى الإيمان بالرسول إذ الإيمان بالله هو الأصل وبه يصلح الاعتقاد وهو أصل العمل ، والثانى هو الوازع والباعث فى الأعمال كلها وفيه صلاح الحال العملى أوهم

الذين اقتصروا فى قولهم على هذا القول لأنهم لغلوهم فى الكفر لايستطيعون أن يذكروا الإيمان بالنبىء صلى الله عليه وسلم استثقالا لهذا الاعتراف فيقتصرون على ذكر الله واليوم الآخر إيهاما للاكتفاء ظاهراً ومحافظة على كفرهم باطناً لأن أكثرهم وقادتهم من اليهود.

وفى التعبير بيقول فى مثل هذا المقام إيماء إلى أن ذلك قول غير مطابق للواقع لأن الخبر المحكى عن الغير إذا لم يتعلق الغرض بذكر نصه وحكى بلفظ يقول، أومأ ذلك إلى أنه غير مطابق لاعتقاده او أن المتكلم يكذبه فى ذلك، ففيه تمهيد لقوله «وماهم بمؤمنين» وجملة وماهم بمؤمنين فى موضع الحال من ضمير يقول أى يقول هذا القول فى حال أنهم غير مؤمنين.

والآية أشارت إلى طائفة من الكفار وهم المنافقون الذين كان بعضهم من أهل يثرب وبعضهم من اليهود الذين أظهروا الإسلام وبقيتهم من الأعراب المجاورين لهم، ورد فى حديث كعب بن مالك أن المنافقين الذين تخلفوا فى غزورة تبوك بضعة وثمانون، وقد عرف من أسمائهم عبد الله بن أبى بن سلول وهو رأس المنافقين، والجد بن قيس، ومعتب بن قشير، والجلاس بن سويد الذى نزل فيه «يحلفون بالله ماقالوا»، وعبد الله بن سبا اليهودى ولَبيد ابن الأَعْصَم من بنى زُريق حليف اليهود كما فى باب السحر من كتاب الطب من صحيح البخارى، والأَخْنَس أُبَىُّ بنُ شَرِيق الثقفى كان يظهر الود والإيمان وسيأتى عند قوله تعالى «ومن الناس من يعجبك»، وزَيد بن اللُّصَيْت القَيْنُقَاعى ووديعةُ بن ثابت من بنى عَمرو بن عَوف، ومُخَشِّن بن حُمَيِّر الأشجعى اللذين كانا يثبطان المسلمين، من غزوة تبوك وقد قيل إن زيد بن اللُّصَيْت تابَ وحسن حاله، وقيل لا، وأما مُخَشِّن فتاب وعفا الله عنه وقُتل شهيدا يوم اليمامة، وفى كتاب المرتبة الرابعة لابن حزم قد ذكر قوم مُعتِّب ابن قشير الأوسى من بنى عَمرو بن عوف فى المنافقين وهذا باطل لأن حضوره بدرا يبطل هذا الظن بلا شك ولكنهُ ظهر منه يوم أحد ما يدل على ضُعف إيمانه فلَمزوه بالنفاق فإنه القائل يوم أحد «لو كان لنا من الأمر شىء ماقُتلنا ههنا»، رواه عنه الزبير بن العوم قال ابن عطية كان مغموصا بالنفاق.

ومن المنافقين أبو عَفَك أحدُ بنى عَمرو بن عوف ظهر نفاقه حين قَتلَ رسولُ الله الحارثَ بن سويد بن صامت وقال شعرا يعرض بالنبىء صلى الله عليه وسلم وقد أمر رسول الله

بقتل أبي عَفَك فقتله سالم بن عُمير ، ومن المنافقات عَصماء بنت مروان من بني أمية ابنِ زيد نافقتْ لما قتل أبو عَفَك وقالت شعرا تعرض بالنبيء قتلها عمير بن عدى الخطمى وقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينتطح فيها عَنْزَانِ ، ومن المنافقين بشير بنُ أُبيرق كان منافقا يهجو أصحاب رسول الله وشهد أحدا ومنهم ثعلبة بن حاطب وهو قد أسلم وعد من أهل بدر ، ومنهم بشر المنافق كان من الأنصار وهو الذى خاصم يهوديا فدعا اليهوديُّ بشرا إلى حكم النبيء فامتنع بِشر وطلب المحاكمة إلى كعب بن الأشرف وهذا هو الذي قتله عُمر وقصته فى قوله تعالى « ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك » فى سورة النساء .

وعن ابن عباس أن المنافقين على عهد رسول الله كانوا ثلاثمائة من الرجال ومائة وسبعين من النساء ، فأما المنافقون من الأوس والخزرج فالذى سن لهم النفاق وجمعهم عليه هو عبد الله بن أُبى حسَدا وحنَقا على الإسلام لأنه قد كان أهل يثرب بعد أن انقضت حروب بُعاث بينهم وهلك جل ساداتهم فيها قد اصطلحوا على أن يجعلوه ملكا عليهم ويعصبوه بالعصابة . قال سعد بن عبادة للنبيء صلى الله عليه وسلم فى حديث البخارى : «اعف عنه يا رسول الله واصفح فوالله لقد أعطاك الله الذى أعطاك ولقد اصطلح أهل هذه البحيرة أن يعصبوه بالعصابة فلما رد الله ذلك بالحق الذى أعطاكه شَرِق بذلك» اه ، وأما اليهود فلأنهم أهل مكر بكل دين يظهر ولأنهم خافوا زوال شوكتهم الحالية من جهات الحجاز ، وأما الأعراب فهم تبع لهؤلاء ولذلك جاء « الأعرابُ أشد كفرا ونفاقا » الآية، لأنهم يقلدون عن غير بصيرة وكل من جاء بعدهم على مثل صفاتهم فهو لاحق بهم فيما نعى الله عليهم وهذا معنى قول سلمان الفارسى فى تفسير هذه الآية « لم يجيء هؤلاء بعدُ » قال ابن عطية معنى قوله أنهم لم ينقرضوا بل يجيئون من كل زمان اه ، يعنى أن سلمان لا ينكر ثبوت هذا الوصف لطائفة فى زمن النبوة ولكن لا يرى المقصد من الآية حصر المذمة فيهم بل وفى الذين يجيئون من بعدهم .

وقوله « وماهم بمؤمنين » جيء فى نفى قولهم بالجملة الاسمية ولم يجئ على وزان قولهم آمنَّا بأن يقال وما آمنوا لأنهم لما أثبتوا الإيمان لأنفسهم كان الإتيان بالماضى أشمل حالا لاقتضائه تحقق الإيمان فيما مضى بالصراحة ودوامه بالالتزام ؛ لإن الأصل ألا يتغير

الاعتقاد بلا موجب كيف والدين هو هو ، ولما أريد نفي الإيمان عنهم كان نفيه في الماضي لا يستلزم عدم تحققه في الحال بله الاستقبال فكان قوله « وماهم بمؤمنين » دالا على انتفائه عنهم في الحال؛ لأن اسم الفاعل حقيقة في زمن الحال وذلك النفي يستلزم انتفاءه في الماضي بالأولى ، ولأن الجملة الفعلية تدل على الاهتمام بشأن الفعل دون الفاعل فلذلك حكى بها كلامهم لأنهم لما رأوا المسلمين يتطلبون معرفة حصول إيمانهم قالوا آمنّا ، والجملةُ الاسمية تدل على الاهتمام بشأن الفاعل أي أن القائلين آمنا لم يقع منهم إيمان فالاهتمام بهم في الفعل المنفي تسجيل لكذبهم وهذا من مواطن الفروق بين الجملتين الفعلية والاسمية وهو مُصَدِّق بقاعدة إفادة التقديم الاهتمام مطلقا وإن أهملوا التنبيه على جريان تلك القاعدة عندما ذكروا الفروق بين الجملة الفعلية والاسمية في كتب المعاني وأشار إليه صاحب الكشاف هنا بكلام دقيق الدلالة .

فإن قلت كان عبد الله بن سَعْد بن أبي سرح أسلم ثم ارتد وزعم بعد ردته أنه كان يكتب القرآن وأنه كان يُملي عليه النبيء صلى الله عليه وسلم « عزيز حكيم » مثلا فيكتبها غفور رحيم مَثَلا والعكسُ وهذا من عدم الإيمان فيكون حينئذ من المنافقين الذين آمنوا بعد فالجواب أن هذا من نقل المؤرخين وهم لا يعتد بكلامهم في مثل هذا الشأن لاسيما وولاية عبد الله ابن أبي سرح الإمارة من جملة ما نقمه الثوار على عثمان وتحامُل المؤرخين فيها معلوم لأنهم تلقوها من الناقمين وأشياعهم ، والأدلة الشرعية تنفي هذا لأنه لو صح للزم عليه دخول الشك في الدين ولو حاول عبد الله هذا لأعلم الله تعالى به رسولَه لأنه لا يجوز على الرسول السهو والغفلة فيما يرجع إلى التبليغ على أنه سخيف من حيث العقل إذ لو أراد أن يكيد للدين لكان الأجدر به تحريف غير ذلك ، على أن هذا كلام قاله في وقت ارتداده وقوله حينئذ في الدين غير مصدَّق لأنه متهم بقصد ترويج ردته عند المشركين بمكة وقد علمت من المقدمة الثامنة من هذا التفسير أن العمدة في آيات القرآن على حفظ حُفَّاظه وقراءة النبيء صلى الله عليه وسلم ، وإنما كان يأمر بكتابته لقصد المراجعة للمسلمين إذا احتاجوا إليه ، ولم يَرْوِ أَحَدٌ أنه وقع الاحتياج إلى مراجعة ما كُتب من القرآن إلا في زمن أبي بكر ، ولم ينقل أن حفاظ القرآن وجدوا خلافاً بين محفوظهم وبين الأصول المكتوبة ، على أن عبد الله بن أبي سرح لم يكن منفردا بكتابة الوحي فقد كان يكتب معه آخرون .

ونفى الإيمان عنهم مع قولهم آمنا دليل صريح على أن مسمى الإيمان التصديق وأن النطق بما يدل على الإيمان قد يكون كاذبا فلا يكون ذلك النطق إيمانا ، والإيمان فى الشرع هو الاعتقاد الجازم بثبوت ما يعلم أنه من الدين علما ضروريا بحيث يكون ثابتا بدليل قطعى عند جميع أئمة الدين ويشتهر كونه من مقومات الاعتقاد الإسلامى اللازم لكل مسلم اشتهارا بين الخاصة من علماء الدين والعامة من المسلمين بحيث لا نزاع فيه فقد نقل الإيمان فى الشرع إلى تصديق خاص وقد أفصح عنه الحديث الصحيح عن عُمر أن جبريل جاء فسأل النبىء صلى الله عليه وسلم عن الإيمان فقال : « الإيمانُ أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمنَ بالقدَر خيره وشره ».

وقد اختلفت علماء الأمة فى ماهية الإيمان ما هو وتطرقوا أيضا إلى حقيقة الإسلام ونحن نجمع متناثر المنقول منهم مع ما للمحققين من تحقيق مذاهبهم فى جملة مختصرة . وقد أرجعنا متفرق أقوالهم فى ذلك إلى خمسة أقوال : القول الأول قول جمهور المحققين من علماء الأمة قالوا إن الإيمان هو التصديق لا مسمى له غيرُ ذلك وهو مسماه اللغوى فينبغى ألا ينقل من معناه لأن الأصل عدم النقل إلا أنه أطلق على تصديق خاص بأشياء بيّنها الدين وليس استعمال اللفظ العام فى بعض أفراده بنقله له عن معناه اللغوى وغلب فى لسان الشرعيين على ذلك التصديق واحتجوا بعدة أدلة هى من أخبار الآحاد ولكنها كثيرة كثرةً تلحقها بالمستفيض .

من ذلك حديث جبريل المتقدم وحديث سعد أنه قال يارسول الله : مالك عن فلان فإنى لأراه مؤمنا فقال أوْ مسلما ، قالوا وأما النطق والأعمال فهى من الإسلام لا من مفهوم الإيمان لأن الإسلام الاستسلام والانقياد بالجسد دون القلب ودليل التفرقة بينهما اللغة وحديث جبريل ، وقوله تعالى « قالت الأعرابُ آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » ولما رواه مسلم عن طلحة بن عبيد الله أنه جاء رجل من نجد ثائر الرأس نسمع دوى صوته ولا نفقه ما يقول فإذا هو يسأل عن الإسلام فبين له النبىء صلى الله عليه وسلم أن الإسلام: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلا، ونسب هذا القول إلى مالك بن أنس أخذا من قوله فى المدونة « من اغتسل وقد أجمع على الإسلام بقلبه أجزأه، قال ابن رشد لأن إسلامه بقلبه فلو مات مات مؤمنا » وهو

مأخذ بعيد وستعلم أن قول مالك بخلافه . ونسب هذا أيضا إلى الأشعرى قال إمام الحرمين فى الإرشاد وهو المرضى عندنا . وبه قال الزهرى من التابعين .

القول الثانى إن الإيمان هو الاعتقاد بالقلب والنطق باللسان بالشهادتين للإقرار بذلك الاعتقاد فيكون الإيمان منقولا شرعا لهذا المعنى فلا يعتد بالاعتقاد شرعا إلا إذا انضم إليه النطق ونقل هــذا عن أبى حنيفة ونسبه النووى إلى جمهور الفقهاء والمحدثين والمتكلمين ونسبه الفخر إلى الأشعرى وبشر المريسى . ونسبه الخفاجى إلى محقق الأشاعرة واختاره ابن العربى ، قال النووى وبذلك يكون الإنسان من أهل القبلة .

قلت ولا أحسب أن بين هـذا والقول الأول فرقا وإنما نظر كل قبيل إلى جانب، فالأول نظر إلى جانب المفهوم والثانى نظر إلى الاعتداد ولم يعتنوا بضبط عباراتهم حتى يرتفع الخلاف بينهم وإن كان قد وقع الخلاف بينهم فى أن الاقتصار على الاعتقاد هل هو منج فيما بين المرء وبين ربه أو لا بد من الإقرار ، حكاه البيضاوى فى التفسير ومال إلى الثانى ويؤخذ من كلامهم أنه لو ترك الإقرار لا عن مكابرة كان ناجيا مثل الأخرس والمغفل والمشتغل شغلا اتصل بموته . واحتجوا بإطلاق الإيمان على الإسلام والعكس فى مواضع من الكتاب والسنة ، قال تعالى « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين » وفى حديث وفد عبد القيس أن النبىء صلى الله عليه وسلم قال لهم: « آمركم بأربع وأنهاكم عن أربع الإيمان بالله أتدرون ما الإيمان بالله؟ شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة» الخ وهذه أخبار آحاد فالاستدلال بها فى أصل من الدين إنما هو مجرد تقريب على أن معظمها لا يدل على إطلاق الإيمان على حالة ليس معها حالة إسلام .

القول الثالث قول جمهور السلف من الصحابة والتابعين أن الإيمان اعتقاد وقول وعمل ذلك أنهم لكمال حالهم ومجيئهم فى فاتحة انبثاق أنوار الدين لم يكونوا يفرضون فى الإيمان أحوالا تقصر فى الامتثال ، ونسب ذلك إلى مالك وسفيان الثورى وسفيان بن عيينة والأوزاعى وابن جريج والنخعى والحسن وعطاء وطاووس ومجاهد وابن المبارك والبخارى ونسب لابن مسعود وحذيفة وبه قال ابن حزم من الظاهرية وتمسك به أهل الحديث لأخذهم بظاهر ألفاظ الأحاديث، وبذلك أثبتوا الزيادة والنقص فى الإيمان بزيادة الأعمال ونقصها لقوله تعالى «ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم» الخ . وجاء فى الحديث « الإيمان بضع وسبعون شعبة » فدل ذلك على قبوله

للتفاضل . وعلى ذلك حمل قوله صلى الله عليه وسلم «لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن» أى ليس متصفا حينئذ بكمال الإيمان .

ونقل عن مالك أنه يزيد ولا ينقص فقيل إنما أمسك مالك عن القول بنقصانه خشية أن يظن به موافقة الخوارج الذين يكفرون بالذنوب . قال ابن بطال وهذا لا يخالف قول مالك بأن الإيمان هو التصديق وهو لا يزيد ولا ينقص لأن التصديق أول منازل الإيمان ويوجب للمصدق الدخول فيه ولا يوجب له استكمال منازله وإنما أراد هؤلاء الأئمة الرد على المرجئة فى قولهم إن الإيمان قول بلا عمل اهـ . ولم يتابعهم عليه المتأخرون لأنهم رووه شرحا للإيمان الكامل وليس فيه النزاع إنما النزاع فى أصل مسمى الإيمان وأول درجات النجاة من الخلود ولذلك أنكر أكثر المتكلمين أن يقال الإيمان يزيد وينقص وتأولوا نحو قوله تعالى «ليزدادوا إيمانا» بأن المراد تعدد الأدلة حتى يدوموا على الإيمان وهو التحقيق.

القول الرابع قول الخوارج والمعتزلة إن الإيمان اعتقاد ونطق وعمل كما جاء فى القول الثالث إلا أنهم أرادوا من قولهم حقيقة ظاهره من تركب الإيمان من مجموع الثلاثة بحيث إذا اختل واحد منها بطل الإيمان، ولهم فى تقرير بطلانه بنقص الأعمال الواجبة مذاهب غير منتظمة ولا معضودة بأدلة سوى التعلق بظواهر بعض الآثار مع الإهمال لما يعارضها من مثلها.

فأما الخوارج فقالوا إن تارك شىء من الأعمال كافر غير مؤمن وهو خالد فى النار فالأعمال جزء من الإيمان وأرادوا من الأعمال فعل الواجبات وترك المحرمات ولو صغائر ، إذ جميع الذنوب عندهم كبائر — وأما غير ذلك من الأعمال كالمندوبات والمستحبات فلا يوجب تركها خلودا ، إذ لا يقول مسلم إن ترك السنن والمندوبات يوجب الكفر والخلود فى النار ، وكذلك فعل المكروهات .

وقالت الإباضية من الخوارج إن تارك بعض الواجبات كافر لكن كفره كفر نعمة لا شرك ، نقله إمام الحرمين عنهم وهو الذى سمعناه من طلبتهم . وأما المعتزلة فقد وافقوا الخوارج فى أن للأعمال حظا من الإيمان إلا أنهم خالفوهم فى مقاديرها ومذاهب المعتزلة فى هذا الموضع غير منضبطة ، فقال قدماؤهم وهو المشهور عنهم إن العاصى مخلد فى النار لكنه لا يوصف بالكفر ولا بالإيمان، ووصفوه بالفسق وجعلوا استحقاق الخلود لارتكاب الكبيرة

خاصة، وكذلك نسب إليهم ابن حزم فى كتاب الفصل ، وقال واصل بن عطاء الغزّال إن مرتكب الكبيرة منزلة بين المنزلتين أى لا يوصف بإيمان ولا كفر فيفارق بذلك قول الخوارج وقول المرجئة ووافقه عمرو بن عبيد على ذلك. وهذه هى المسألة التى بسببها قال الحسن البصرى لواصل وعمرو بن عبيد اعتزل مجلسنا . ودرج على هــذا جميعهم ، لكنهم اضطربوا أو اضطرب النقل عنهم فى مسمى المنزلة بين المنزلتين، فقال إمام الحرمين فى الإرشاد إن جمهورهم قالوا إن الكبيرة تحبط ثواب الطاعات وإن كثرت ، ومعناه لا محالة أنها توجب الخلود فى النار وبذلك جزم التفتزانى فى شرح الكشاف وفى المقاصد ، وقال إن المنزلة بين المنزلتين هى موجبة للخلود وإنما أثبتوا المنزلة لعدم إطلاق اسم الكفر ولإجراء أحكام المؤمنين على صاحبها فى ظاهر الحال فى الدنيا بحيث لا يعتبر مرتكب المعصية كالمرتد فيقتل . وقال فى المقاصد ومثله فى الإرشاد: المختار عندهم خلاف المشتهر فإن أبا على وابنه وكثيرا من محققيهم ومتأخريهم قالوا إن الكبائر إنما توجب دخول النار إذا زاد عقابها على ثواب الطاعات فإن أربت الطاعات على السيئات درأت السيئات ، وليس النظر إلى أعداد الطاعات ولا الزلات ، وإنما النظر إلى مقدار الأجور والأوزار فرب كبيرة واحدة يغلب وزرها طاعات كثيرة العدد، ولا سبيل إلى ضبط هذه المقادير بل أمرها موكول إلى علم الله تعالى . فإن استوت الحسنات والسيئات فقد اضطربوا فى ذلك فهذا محل المنزلة بين المنزلتين . ونقل ابن حزم فى الفِصَل عن جماعة منهم ، فيهم بشر المريسى والأصَم أن من استوت حسناته وسيئاته فهو من أهل الأعراف ولهم وقفة لا يدخلون النار مدة ثم يدخلون الجنة ومن رجحت سيئاته فهو مجازى بقدْر ما رجح له من الذنوب فمِن لفحة واحدة إلى بقاء خمسين ألف سنة فى النار ثم يخرجون منها بالشفاعة . وهــذا يقتضى أن هؤلاء لا يرون الخلود . وقد نقل البعض عن المعتزلة أن المنزلة بين المنزلتين لا جنة ولا نار إلا أن التفتزانى فى المقاصد غلَّط هذا البعض وكذلك قال فى شرح الكشاف . وقد قرر صاحب الكشاف حقيقة المنزلة بين المنزلتين بكلام مجمل فقال فى تفسير قوله تعــالى « وما يُضل به إلا الفاسقين » من سورة البقرة والفاسق فى الشريعة الخارج عن أمر الله بارتكاب الكبيرة وهو النازل بين المنزلتين أى بين منزلتى المؤمن والكافر . وقالوا إن أول من حد له هذا الحد أبو حذيفة واصل بن عطاء وكونه بين بين أن حكمه حكم المؤمن فى أنه يناكَح ويوارَث ويغسَّل ويصلى عليه ويدفن فى مقابر المسلمين

وهو كالكافر فى الذم واللعن والبراءة منه واعتقاد عداوته وأن لا تقبل له شهادة اه، فتراه مع إيضاحه لم يذكر فيه أنه خالد فى النار وصرح فى قوله تعالى « ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها » فى سورة النساء بما يعمم خلود أهل الكبائر دون توبة فى النار.

قلت وكان الشان أن إجراء الأحكام الإسلامية عليه فى الدنيا يقتضى أنه غير خالد إذ لا يعقل أن تجرى عليه أحكام المسلمين وتنتفى عنه الثمرة التى لأجلها فارق الكفر إذ المسلم إنما أسلم فرارا من الخلود فى النار فكيف يكون ارتكاب بعض المعاصى موجبا لانتقاض فائدةالإسلام، وإذا كان أحد لا يَسْلم من أن يقارف معصية وكانت التوبة الصادقة قد تتأخر وقد لا تحصل فيلزمهم ويلزم الخوارج أن يعُدوا جمهور المسلمين كفارا وبئس مُنكراً من القول. على أن هذا مما يجرّئ العصاة على نقض عرى الدين إذ ينسَلُّ عنه المسلمون لانعدام الفائدة التى أسلموا لأجلها بحكم « أنا الغريق فما خوفى من البلل » ومن العجيب أن يَصدر هذا القول من عاقل فضلا عن عالم، ثم الأعجب منه عكوف أتباعهم عليه تَلُوكه ألسنتهم ولا تفقهه أفئدتهم وكيف لم يقيض فيهم عالم منصف ينبرى لهاته الترهات فيهذبها أو يؤولها كما أراد جمهور علماء السنة من صدر الأمة فمَن يليهم. القول الخامس قالت الكرامية الإيمان هو الإقرار باللسان إذا لم يخالف الاعتقادُ القولَ فلا يشترط فى مسمى الإيمان شىء من المعرفة والتصديق، فأما إذا كان يعتقد خلاف مقاله بطل إيمانه وهذا يرجع إلى الاعتداد بإيمان من نطق بالشهادتين وإن لم يَشغل عقله باعتقاد مدلولها بل يكتفَى منه بأنه لا يضمر خلاف مدلولها وهذه أحوال نادرة لا ينبغى الخوض فيها. أو أرادوا أنه تجرى عليه فى الظاهر أحكام المؤمنين مع أن الكرامية لا ينكرون أن من يعتقد خلاف ما نطق به من الشهادتين أنه خالد فى النار يوم القيامة، وفى تفسير الفخر أن غَيلان الدمشقى وافق الكرامية.

هذه جوامع أقوال الفرق الإسلامية فى مسمى الإيمان.

وأنا أقول كلمة أربأ بها عن الانحياز إلى نصرة وهى أن اختلاف المسلمين فى أول خطوات مسيرهم وأول موقف من مواقف أنظارهم وقد مضت عليه الأيام بعد الأيام وتعاقبت الأقوام بعد الأقوام يعد نقصا علميا لا ينبغى البقاء عليه. ولا أَعْرِفَنِّى بعد هذا اليوم ملتفتا إليه. لا جرم أن الشريعة أول ما طلبت من الناس الإيمان والإسلام ليخرجوا بذلك من

عقائد الشرك ومناوأة هذا الدين فإذا حصل ذلك تهيأت النفوس لقبول الخيرات وأفاضت الشريعة عليها من تلك النيرات فكانت فى تلقى ذلك على حسب استعدادها . زينة لمعاشها فى هذا العالم ومعادها . فالإيمان والإسلام هما الأصلان اللذان تنبعث عنهما الخيرات ، وهما الحد الفاصل بين أهل الشقاء وأهل الخير حدا لا يقبل تفاوتا ولا تشككا ، لأن شأن الحدود أن لا تكون متفاوتة كما قال الله تعالى « فماذا بعد الحق إلا الضلال » ، ولا يدعى أحد أن مفهوم الإيمان هو مفهوم الإسلام ، فيكابرَ لغة تتلَى عليه . كيف وقد فسره الرسول لذلك الجالس عند ركبتيه . فما الذين ادعَوْه إلا قوم قد ضاقت عليهم العبارة فأرادوا أن الاعتداد فى هذا الذى لا يكون إلا بالأمرين وبذلك يتضح وجه الاكتفاء فى كثير من مواد الكتاب والسنة بأحد اللفظين ، فى مقام خطاب الذين تحلوا بكلتا الخصلتين ، فانتظم القولان الأول والثانى .

إن موجب اضطراب الأقوال فى التميز بين حقيقة الإيمان وحقيقة الإسلام أمران : أحدهما أن الرسالة المحمدية دعت إلى الاعتقاد بوجود الله ووحدانيته وبصدق محمد صلى الله عليه وسلم والإيمان بالغيب ودعت إلى النطق بما يدل على حصول هذا الاعتقاد فى نفس المؤمن لأن الاعتقاد لا يعرف إلا بواسطة النطق ولم يقتنع الرسول من أحد بما يُحصِّل الظن بأنه حصَل له هذا الاعتقاد إلا بأن يعترف بذلك بنطقه إذا كان قادرا .

الثانى أن المؤمنين الذين استجابوا دعوة الرسول لم تكن ظواهرهم مخالفة لعقائدهم إذ لم يكن منهم مسلم يبطِن الكفر فكان حصول معنى الإيمان لهم مقارنا لحصول معنى الإسلام وصدَق عليهم أنهم مؤمنون ومسلمون ، ثم لما نبع النفاق بعد الهجرة طرأ الاحتياج إلى التفرقة بين حال الذين اتصفوا بالإيمان والإسلام وبين حال الذين أظهروا الإسلام وأبطنوا الكفر تفرقة بالتحذير والتنبيه لا بالتعيين وتميز الموصوف ، لذا كانت ألفاظ القرآن وكلام النبيء تجرى فى الغالب على مراعاة غالب أحوال المسلمين الجامعين بين المعنيين وربما جرت على مراعاة الأحوال النادرة عند الحاجة إلى التنبيه عليها كما فى قوله تعالى « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولمَّا يدخل الإيمانُ فى قلوبكم » وكما فى قول النبيء لمن قال له مالَكَ عن فلان فوالله إنى لأراه مُؤْمنا قال « أوْ مسلما » .

فحاصل معنى الإيمان حصول الاعتقاد بما يجب اعتقاده ، وحاصل معنى الإسلام إظهار المرء أنه أسلم نفسه لاتّباع الدين ودعوة الرسول، قال تعالى « إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات » الآية .

وهل يخامركم شك فى أن الشريعة ما طلبت من الناس الإيمان والإسلام لمجرد تعمير العالم الأخروى من جنة ونار لأن الله تعالى قادر على أن يخلق لهذين الموضعين خلقا يعمرونهما إن شاء خَلْقَهما ، ولكن الله أراد تعمير العالَمين الدنيوى والأخروى ، وجعل الدنيا مِصْقَلَة النفوس البشرية تهيئها للتأهل إلى تعمير العالم الأخروى لتلتحق بالملائكة ، فجعل الله الشرائع لكفّ الناس عن سيّء الأفعال التى تصدر عنهم بدواعى شهواتهم المفسدة لفطرتهم ، وأراد الله حفظ نظام هذا العالم أيضا ليبقى صالحا للوفاء بمراد الله إلى أمدٍ أرادَه ، فشرع للناس شرْعا ودعا الناس إلى اتباعه والدخول إلى حظيرته ذلك الدخول المسمى بالإيمان وبالإسلام لاشتراط حصولهما فى قِوام حقيقة الانضواء تحت هذا الشرع ، ثم يستتبع ذلك إظهارَ تمكين أنفسهم من قبول ما يُرسم لهم من السلوك عن طيب نفس . وثقةٍ بما لىْ نزاهة أو رجس . وذلك هو الأعمال ائتمارا وانتهاء وفعلا وانكفافا. وهذه الغاية هى التى تتفاوت فيها المراتب إلَّا أن تفاوت أهلها فيها لا ينقص الأصل الذى به دخلوا فإن الآتى بالبعض من الخير قد أتى بما كان أحسنَ من حاله قبل الإيمان ، والآتى بمعظم الخير قد فاق الذى دونَه ، والآتى بالجميع بقدر الطاقة هو الفائز . بحيث إن الشريعة لا تَعدِم منفعة تحصل من أفراد هؤلاء الذين تسموا بالمؤمنين والمسلمين ومن تلك المراتب حماية الحوزة والدفاع عن البيضة ، فهل يشك أحد فى أن عمرو بن معد يكرب أيامَ كان لا يرى الانتهاء عن شرب الخمر ويقول إن الله تعالى قال « فهل أنتم منتهون فقلنا لَا » أنه قد دَلَّ جهادُه يوم القادِسية على إيمانه وعلى تحقيق شىء كثير من أجزاء إسلامه فهل يُعد سواء والكافرين فى كونه يخلد فى النار .

فالأعمال إذن لها المرتبة الثانية بعد الإيمان والإسلام لأنها مكملة المقصد لا ينازع فى هذين ـ أعنى كونَها فى الدرجة الثانية وكونَها مقصودة ـ إلا مكابر . ومما يؤيد هذا أكمل تأييد ما ورد فى الصحاح فى حديث معاذ بن جبل أن النبىء صلى الله عليه وسلم كان بعثه إلى اليمن فقال له « إنَّك ستأتى قوماً من أهل الكتاب فإذا جئتهم فادْعُهم إلى أن يشهدوا

أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله (أى ينطقوا بذلك نطقا مطابقا لاعتقادهم) فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات فى كل يوم وليلة إلخ » فلولا أن للإيمان وللإسلام الحظ الأول لما قدمه ، ولولا أن الأعمال لا دخل لها فى مسمى الإسلام لما فرّق بينهما ، لأن الدعوة للحق يجب أن تكون دفعة وإلا لكان الرضا ببقائه على جزء من الكفر ولو لحظة مع توقع إجابته للدين رضًى بالكفر وهو من الكفر فكيف يأمر بسلوكه المَعصوم عن أن يُقِرّ أحدا على باطل ، فانتظم القول الثالث للقولين .

ومما لا شبهة فيه أن استحقاق الثواب والعقاب على قدر الأعمال القلبية والجوارحية فالأمر الذى لا يحصُل شىء من المطلوب دونَه لا يُنجى من العذاب إلا جميعُه فوجب أن يكون من لم يؤمن ولم يسلم مخلّدًا فى النار لأنه لا يحصل منه شىء من المقصود بدون الإيمان والإسلام ، وأما الأمور التى يقرُب فاعلها من الغاية بمقدار ما يخطُو فى طرقها فثوابها على قدر ارتكابها والعقوبة على قدر تركها ، ولا ينبغى أن ينازِع فى هذا غيرُ مكابر ، إذ كيف يستوى عند الله العليمِ الحكيم رجلان أحدهما لم يؤمن ولم يسلم والآخر آمن وأسلَم وامتثل وانتهى ، إلا أنه اتبع الأمّارة بالسوء فى خصلة أو زلة فيحكم بأن كلا الرجلين فى عذاب وخلود ، وهل تبقى فائدة لكل مرتكب معصية فى البقاء على الإسلام إذا كان الذى فر من أجله للإسلام حاصلا على كل تقدير وهو الخلود فى النار حتى إذا أراد أن يتوب آمَن يومئذ ، وهل ينكر أحد أن جل الأمة لا يخلون من التلبس بالمعصية والمعصيتين إذ العصمة مفقودة فإذا كان ذلك قبل التوبة كفرا فهل يقول هذا العاقل إن الأمة فى تلك الحالة متصفة بالكفر ولا إخال عاقلا يلتزمها بعد أن يسمعها ، أفهل يموه أحد بعد هذا أن يأخذ من نحو قوله تعالى « وما كان الله ليضيع إيمانكم » يعنى الصلاة ، إن الله سمّى الصلاة إيمانا ولولا أن العمل من الإيمان لما سميت كذلك بعد أن بينّا أن الأعمال هى الغاية من الإيمان والإسلام فانتظم القول الرابع والخامس لثلاثة الأقوال لمن اقتدى فى الإنصاف بأهل الكمال . ثم على العالم المتشبع بالاطلاع على مقاصد الشريعة وتصاريفها أن يفرق بين مقامات خطابها فإن منها مقام موعظة وترغيب وترهيب وتبشير وتحذير ، ومنها مقام تعليم وتحقيق فيرد كل وارد من نصوص الشريعة إلى مورده اللائق ولا تتجاذبه المتعارضات مجاذبة المهاذق فلا يحتج أحد بما ورد فى أثبت أوصاف الموصوف ، وأثبت أحد تلك الأوصاف تارة فى سياق الثناء عليه

إذ هو متصف بها جميعا، فإذا وصف تارة بجميعها لم يكن وصفه تارة أخرى بواحد منها دالا على مساواة ذلك الواحد لبقيتها ، فإذا عرضت لنا أخبار شرعية جمعت بين الإيمان والأعمال في سياق التحذير أو التحريض لم تكن دليلا على كون حقيقة أحدهما مركبة ومقومة من مجموعهما فإنما يحتج محتج بسياق التفرقة والنفي أو بسياق التعليم والتبيين فلا ينبغي لمنتسب أن يجازف بقولة سخيفة ناشئة عن قلة تأمل وإحاطة بموارد الشريعة وإغضاء عن غرضها ويؤول إلى تكفير جمهور المسلمين وانتقاض الجامعة الإسلامية بل إنما ينظر إلى موارد الشريعة نظرة محيطة حتى لا يكون ممن غابت عنه أشياء وحضره شيء ، بل يكون حكمه في المسألة كحكم فتاة الحي .

أما مسألة العفو عن العصاة فهي مسألة تتعلق بغرضنا وليست منه، والأشاعرة قد توسعوا فيها وغيرهم ضيقها وأمرها موكول إلى علم الله إلا أن الذي بلغنا من الشرع هو اعتبار الوعد والوعيد وإلا لكان الزواجر كضرب في بارد الحديد وإذا علمتم أن منشأ الخلاف فيها هو النظر لدليل الوجوب أو الجواز علمتم خروج الخلاف فيها من الحقيقة إلى المجاز ولا عجب أعجب من مرور الأزمان على مثل قولة الخوارج والإباضية والمعتزلة ولا ينبري من حذاق علمائهم من يهذب المراد أو يؤول قول قدمائه ذلك التأويل المعتاد ، وكأني بوميض فطنة نبهائهم أخذ يلوح من خلل الرماد .

﴿ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يُخَٰدِعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴾ 9

جملة «يخادعون» بدل اشتمال من جملة «يقول آمنا بالله» وما معها لأن قولهم ذلك يشتمل على المخادعة. والخداع مصدر خادع الدال على معنى مفاعلة الخدع، والخدع هو فعل أو قول معه ما يوهم أن فاعله يريد بمدلوله نفع غيره وهو إنما يريد خلاف ذلك ويتكلف ترويجه على غيره ليغيره عن حالة هو فيها أو يصرفه عن أمر يوشك أن يفعله، تقول العرب خدع الضب إذا أوهم حارشه أنه يحاول الخروج من الجهة التي أدخل فيها الحارش يده حتى لا يرقبه الحارش لعلمه أنه آخذه لا محالة ثم يخرج الضب من النافقاء .

والخداع فعل مذموم إلا في الحرب والانخداع تمشي حيلة المخادع على المخدوع وهو مذموم أيضاً لأنه من البله وأما إظهار الانخداع مع التفطن للحيلة إذا كانت غير مضرة

فذلك من الكرم والحلم قال الفرزدق :

استمطروا من قريش كل منخدع إن الكريمَ إذا خادعته انخدعا

وفى الحديث «المؤمن غر كريم» أى من صفاته الصفح والتغاضى حتى يظن أنه غر ولذلك عقبه بكريم لدفع الغرية المؤذنة بالبله فإن الإيمان يزيد الفطنة لأن أصول اعتقاده مبنية على نبذ كل ما من شأنه تضليل الرأى وطمس البصيرة الآتى إلى قوله: والسعيد من وعظ بغيره مع قوله «لايلدغ المؤمن من جحر مرتين» وكلها تنادى على أن المؤمن لايليق به البله وأما معنى المؤمن غر كريم فهو أن المؤمن لما زكت نفسه عن ضمائر الشر وخطورها بباله وحمل أحوال الناس على مثل حاله فعرضت له حالة استئمان تشبه الغرية قال ذو الرمة :

تلك الفتاة التى علقتها عرضاً إنَّ الحليم وذا الإسلام يختلب

فاعتذر عن سرعة تعلقه بها واختلابها عقله بكرم عقله وصحة إسلامه فان كل ذلك من أسباب جودة الرأى ورقة القلب فلا عجب أن يكون سريع التأثر منها .

ومعنى صدور الخداع من جانبهم للمؤمنين ظاهر ، وأما مخادعتهم الله تعالى المقتضية أن المنافقين قصدوا التمويه على الله تعالى مع أن ذلك لايقصده عاقل يعلم أن الله مطلع على الضمائر والمقتضية أن الله يعاملهم بخداع ، وكذلك صدور الخداع من جانب المؤمنين للمنافقين كما هو مقتضى صيغة المفاعلة مع أن ذلك من مذموم الفعل لايليق بالمؤمنين فعله فلا يستقيم إسناده إلى الله ولاقصد المنافقين تعلقه بمعاملتهم لله كل ذلك يوجب تأويلا فى معنى المفاعلة الدال عليه صيغة يخادعون أو فى فاعله المقدر من الجانب الآخر وهو المفعول المصرح به .

فأما التأويل فى يخادعون فعلى وجوه :

أحدها أن مفعول خَادع لا يلزم أن يكون مقصوداً للمخادِع (بالكسر) إذ قد يقصد خداع أحد فيصادف غيره كما يخادع أحد وكيلَ أحد فى مال فيقال له أنت تخادع فلانا وفلاناً تعنى الوكيل وموكِّلَه ، فهم قصدوا خداع المؤمنين لأنهم يكذّبون أن يكون الإسلام من عند الله فلما كانت مخادعتهم المؤمنين لأجل الدّين كان خداعهم راجعا لشارع ذلك الدين ، وأَمَّا تأويل معنى خداع الله تعالى والمؤمنين إياهم فهو إغضاء المؤمنين عن بوادرهم وفلتات أَلسُنهم وكبواتِ أفعالهم وهفواتِهم الدال جميعها على نفاقهم حتى لم يزالوا يعاملونهم معاملة المؤمنين فإن ذلك لما كان من المؤمنين بإذن الرسول صلى الله عليه وسلم حتى لقد نهى

من استأذنه فى أن يقتل عبدَ الله بن أبى ابن سلول ، كان ذلك الصنيع بإذن الله فكان مرجعه إلى الله ، ونظيره قوله تعالى « إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم » فى سورة النساء ، كما رجع إليه خداعُهم للمؤمنين ، وهذا تأويل فى المخادعة من جانبيها، كل بما يلائمه .

الثانى ما ذكره صاحب الكشاف أن يخادعون استعارة تمثيلية تشبيها للهيئة الحاصلة من معاملتهم للمؤمنين ولدين الله ، ومن معاملة الله إياهم فى الإملاء لهم والإبْقاء عليهم ، ومعاملة المؤمنين إياهم فى إجراء أحكام المسلمين عليهم ، بهيئة فعل المتخادعَين .

الثالث أن يكون خادع بمعنى خدع أى غير مقصود به حصول الفعل من الجانبين بل قَصْدُ المبالغة. قال ابن عطية عن الخليل : يقال خَادع مِنْ واحد لأن فى المخادعة مُهْلةً كما يقال عَالجت المريضَ لمكان المهلة ، قال ابن عطية كأنه يُرد فَاعَل إلى اثنين ولا بُدَّ من حيثُ إن فيه مهلة ومدافعة ومماطلة فكأنه يقاوم فى المعنى الذى يجىء فيه فاعَلَ اهـ . وهذا يرجع إلى جعل صيغة المفاعلة مستعارة لِمعنى المبالغة بتشبيه الفعل القوى بالفعل الحاصل من فاعلَيْن على وجه التبَعية ، ويؤيد هذا التأويل قراءة ابن عامر ومن معه : يخْدَعون الله . وهذا إنما يدفع الإشكال عن إسناد صدور الخداع من الله والمؤمنين مع تنزيه الله والمؤمنين عنه ، ولا يدفع إشكال صدور الخداع من المنافقين لله .

وأما التأويل فى فَاعِل يخادعون المقدَّر وهو المفعول أيضا فبأن يُجعل المراد أنهم يخادعون رسول الله فالإسناد إلى الله تعالى إما على طريقة المجاز العقلى لأجل الملابسة بين الرسول ومُرسله وإما مجازٌ بالحذف للمضافِ ، فلا يكون مرادهم خداعَ الله حقيقة ، ويبقى أن يكون رسولِ الله مخدوعا منهم ومخادعا لهم ، وأما تجويز مخادعة الرسول والمؤمنين للمنافقين لأنها جزاء لهم على خداعهم فذلك غير لائق .

وقوله يخادعون الله قرأه نافع وابن كثير وأبو عَمرو وخلَف يخادعون بألف بعد الخاء . وقرأه ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائى وأبو جعفر ويعقوب يخْدَعون بفتح التحتية وسكون الخاء .

وجملة وما يخادعون إلا أنفسهم حال من الضمير فى يُخادعُون الأول أى يخادعون فى حال كونهم لا يخادعون إلا أنفسهم أى خداعهم مقصور عن ذواتهم لا يرجع شىء منه إلى

الله والذين آمنوا . فيتعين أن الخداع فى قوله وما يخادعون عينُ الخِداع المتقدم فى قوله « يُخادعون الله » فَيَرِد إشكال صحة قصر الخِداع على أنفسهم مع إثبات مخادعتهم الله تعالى والمؤمنين . وقد أجاب صاحب الكشاف بما حاصله أن المخادعة الثانية مستعملة فى لازم معنى المخادعة الأولى وهو الضُّر فإنها قد استعملت أولا فى مطلق المعاملة الشبيهة بالخداع وهى معاملة الماكر المستخف فأطلق عليها لفظُ المخادعة استعارة ثم أطلقت ثانيا وأريد منها لازِم معنى الاستعارة وهو الضُر لأن الذى يعامَل بالمكر والاستخفاف يتصدى للانتقام من معامِله فقد يجد قدرة من نفسه أو غِرَّةً من صاحبه فيضره ضرا فصار حصول الضر للمعامِل أمراً عرفيا لازما لمعامَله ، وبذلك صح استعمال يخادع فى هذا المعنى مجازا أو كناية وهو من بناء المجاز على المجاز لأن المخادعة أطلقت أولا استعارة ثم نُزلت منزلة الحقيقة فاستعملت مجازاً فى لازم المعنى المستعار له ، فالمعنى وما يَضُرون إلا أنفسهم فيجرى فيه الوجوه المتعلقة بإطلاق مادة الخداع على فعلهم ، ويجىء تأويل معنى جَعل أنفسهم شقا ثانيا للمخادعة مع أن الأنفس هى عينهم فيكون الخداع استعارة للمعاملة الشبيهة بفعل الجانبين المتخادعين بناء على ما شاع فى وِجدان الناس من الإحساس بأن الخواطر التى تدعو إلى ارتكاب ما تَسوء عواقبُه أنها فعلُ نفس هى مغايرة للعقل وهى التى تسول للإنسان الخير مرة والشر أخرى وهو تخيُّل بُنى على خَطابة أخلاقية لإحداث العداوة بين المرء وبين خواطره الشريرة بجعلها واردة عليه من جهة غير ذاته بل من النَّفْس حتى يتأهب لمقارعتها وعصيان أمرها ولو انتسبت إليه لما رأى من سبيل إلى مدافعتها ، قال عمرو بن معديكرب :

فجاشَت علىَّ النفسُ أوَّلَ مرة ... فرُدَّتْ على مكروهها فاستقرتِ

وذكر ابن عطية أن أبا علىّ الفارسي أنشد لبعض الأعراب :

لم تَدر ما (لا) ولستَ قائلَها ... عُمْرَكَ ما عِشْتَ آخــر الأبد
ولم تُؤامر نفسيْك مُمتريا ... فيها وفى أختهـا ولم تـكد

يريد بأختها كلمة (نعم) وهى أخت (لا) والمراد أنها أخت فى اللسان . وقلت ومنه قول عروة بن أذينة :

وإذا وجدتُ لها وَساوِسَ سَلْوَة ... شَفَع الفؤادُ إلى الضمير فَسَلَّها

فكأنهم لما عصوا نفوسهم التى تدعوهم للإيمان عند سماع الآيات والنذر إذ لا تخلو

النفس من أوبة إلى الحق جعل معاملتهم لها فى الإعراض عن نصحها وإعراضها عنهم فى قلة تجديد النصح لهم وتركهم فى غيهم كالمخادعة من هذين الجانبين .

واعلم أن قوله وما يخادعون إلا أنفسهم أجمعت القراءات العشر على قراءته بضم التحتية وفتح الخاء بعدها ألف والنفس فى لسان العرب الذات والقوة الباطنية المعبر عنها بالروح وخاطر العقل.

وقوله «وما يشعرون» عطف على جملة «وما يخادعون» والشعور يطلق على العلم بالأشياء الخفية ، ومنه سمى الشاعر شاعرا لعلمه بالمعانى التى لا يهتدى إليها كل أحد وقدرته على الوزن والتقفية بسهولة ، ولا يحسن لذلك كل أحد، وقولهم ليت شعرى فى التحير فى علم أمر خفى ، ولولا الخفاء لما تمنى علمه بل لعلمه بلا تمن ، فقولهم هو لا يشعر وصف بعدم الفطنة لا بعدم الإحساس وهو أبلغ فى الذم لأن الذم بالوصف الممكن الحصول أنكى من الذم بما يتحقق عدمه فإن إحساسهم أمر معلوم لهم وللناس فلا يغيضهم أن يوصفوا بعدمه وإنما الذى يغيضهم أن يوصفوا بالبلادة . على أن خفاء مخادعتهم أنفسهم مما لا يمترى فيه واختير مثله فى نظيره فى الخفاء وهو ألا أنهم هم المفسدون ولـكن لا يشعرون لأن كليهما أثبت فيه ما هو المـآل والغاية وهى مما يخفى واختير فى قوله ألا أنهم هم السفهاء ولـكن لا يعلمون نفى العلم دون نفى الشعور لأن السفه قد يبدو لصاحبه بأقل التفاتة إلى أحواله وتصرفاته لأن السفه أقرب لادعاء الظهور من مخادعة النفس عند إرادة مخادعة الغير ومن حصول الإفساد عند إرادة الإصلاح وعلى الإطلاق الثانى درج صاحب الـكشاف قال: فهم لتمادى غفلتهم كالذى لا حس له .

﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُواْ يَكْذِبُونَ﴾ 10

استئناف محض لعدِّ مساويهم ويجوز أن يكون بيانيا لجواب سؤال متعجب ناشىء عن سماع الأحوال التى وصفوا بها قبل فى قوله تعالى «يخادعون الله والذين آمنوا وما يخادعون إلا أنفسهم وما يشعرون» فإن من يسمع أن طائفة تخادع الله تعالى وتخادع قوما عديدين وتطمع أن خداعها يتمشى عليهم ثم لا تشعر بأن ضرر الخداع لاحق بها لطائفة جديرة بأن يتعجب من أمرها المتعجب ويتساءل كيف خطر هذا بخواطرها فكان قوله «فى قلوبهم مرض» بيانا وهو أن فى قلوبهم خللا تزايد إلى أن بلغ حد الأفن .

ولهذا قدم الظرف وهو فى قلوبهم للاهتمام لأن القلوب هى محل الفكرة فى الخداع فلما كان المسئول عنه هو متعلقها وأثرها كان هو المهتم به فى الجواب . وتنوين مرض للتعظيم . وأطلق القلوب هنا على محل التفكير كما تقدم عند قوله تعالى: ختم الله على قلوبهم .

والمرض حقيقة فى عارض للمزاج يخرجه عن الاعتدال الخاص بنوع ذلك الجسم خروجا غير تام وبمقدار الخروج يشتد الألم فإن تم الخروج فهو الموت . وهو مجاز فى الأعراض النفسانية العارضة للأخلاق البشرية عروضا يخرجها عن كمالها ، وإطلاق المرض على هذا شائع مشهور فى كلام العرب وتدبير المزاج لإزالة هذا العارض والرجوع به إلى اعتداله هو الطب الحقيقى ومجازى كذلك قال علقمة بن عبدة الملقب بالفحل :

فإن تسألونى بالنساء فإننى خبير بأدواء النساء طَبيب

فذكر الأدواء والطب لفساد الأخلاق وإصلاحها .

والمراد بالمرض فى هاته الآية هو معناه المجازى لا محالة لأنه هو الذى اتصف به المنافقون وهو المقصود من مذمتهم وبيان منشأ مساوى أعمالهم .

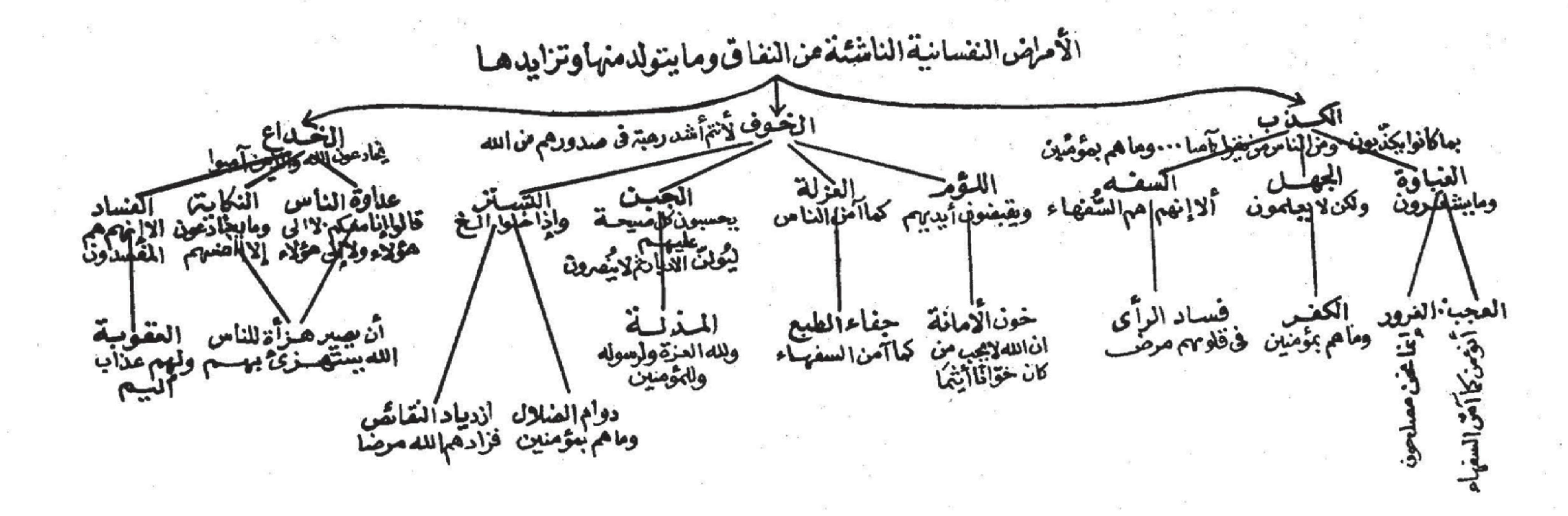
ومعنى فزادهم الله مرضا أن تلك الأخلاق الذميمية الناشئة عن النفاق والملازمة له كانت تتزايد فيهم بتزايد الأيام لأن من شأن الأخلاق إذا تمكنت أن تتزايد بتزايد الأيام حتى تصير ملكات كما قال المَعْلوط القُرَيْعى :

ورَجِّ الفتى للخير ماإنْ رأيتَه على السِّنِّ خيرا لا يزال يزيد

وكذلك القول فى الشر ولذلك قيل: من لم يتحلم فى الصغر لا يتحلم فى الكبر وقال النابغة يهجو عامر بن الطفيل :

فإنك سوف تحلُم أو تَنَاهَى إذا ما شِبْتَ أو شاب الغراب

وإنما كان النفاق موجبا لازدياد ما يقارنه من سيء الأخلاق لأن النفاق يستر الأخلاق الذميمة فتكون محجوبة عن الناصحين والمربين والمرشدين وبذلك تتأصل وتتوالد إلى غير حد فالنفاق فى كتمه مساوئ الأخلاق بمنزلة كتم المريض داءه عن الطبيب ، وإليك بيان ما ينشأ عن النفاق من الأمراض الأخلاقية فى الجدول المذكور هنا وأشرنا إلى ما يشير إلى كل خلق منها فى الآيات الواردة هنا أو فى آيات أخرى فى هذا الجدول :


الأمراض النفسانية الناشئة من النفاق وما يتولد منها وتزايدها
الكذب
بما كانوا يكذبون ومن الناس من يقول آمنا ... وما هم بمؤمنين
الخوف لأنتم أشد رهبة في صدورهم من الله
الخداع
يخادعون الله والذين آمنوا
الغباوة
وما يشعرون
الجهل
ولكن لا يعلمون
السفه
ألا إنهم هم السفهاء
اللؤم
ويقبضون أيديهم
العزلة
كما آمن الناس
الجبن
يحسبون كل صيحة عليهم
ليولن الأدبار ثم لا ينصرون
التبستر
وإذا خلوا إلى
عداوة الناس
النكاية
الفساد
العجب
الغرور
الكفر
وما هم بمؤمنين
فساد الرأي
في قلوبهم مرض
خون الأمانة
إن الله لا يحب من كان خوانا أثيما
جفاء الطبع
كما آمن السفهاء
المذلة
ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين
دوام الضلال
وما هم بمؤمنين
ازدياد النقائص
فزادهم الله مرضا
أن يصير هزأة للناس
الله يستهزئ بهم
العقوبة
ولهم عذاب أليم

اعلم أن هذه طباع تنشأ عن النفاق أو تقارنه من حيث هو ولا سيما النفاق فى الدين فقد نبهنا الله تعالى لمذام ذلك تعليما وتربية فإن النفاق يعتمد على ثلاث خصال وهى: الكذب القولى ، والكذب الفعلى وهو الخداع ، ويقارن ذلك الخوف لأن الكذب والخداع إنما يصدران ممن يتوقى إظهار حقيقة أمره وذلك لا يكون إلا لخوف ضر أو لخوف إخفاق سعى وكلاهما مؤذن بقلة الشجاعة والثبات والثقةِ بالنفس وبحسن السلوك ، ثم إن كل خصلة من هاته الخصال الثلاث الذميمة توكّد هنَوات أخرى ، فالكذب ينشأ عن شيء من البله لأن الكاذب يعتقد أن كذبه يتمشى عند الناس وهذا من قلة الذكاء لأن النبيه يعلم أن فى الناس مثله وخيرا منه ، ثم البله يؤدى إلى الجهل بالحقائق وبمراتب العقول ، ولأن الكذب يعود فِكر صاحبه بالحقائق المحرَّفة وتشتبه عليه مع طول الاسترسال فى ذلك حتى إنه ربما اعتقد ما اختلقه واقعاً ، وينشأ عن الأمرين السفه وهو خلل فى الرأى وأَفَن فى العقل ، وقد أصبح علماء الأخلاق والطب يعدون الكذب من أمراض الدماغ . وأما نشأةُ العجب والغرور والكفر وفساد الرأى عن الغباوة والجهل والسفهِ فظاهرة ، وكذلك نشأة العزلة والجبن والتستر عن الخوف ، وأما نشأة عداوة الناس عن الخداع فلأن عداوة الأضداد تبدأُ من شعورهم بخداعه ، وتعقبها عداوة الأصحاب لأنهم إذا رأوا تفنن ذلك الصاحب فى النفاق والخداع داخلهم الشك أن يكون إخلاصه الذى يظهره لهم هو من المخادعة فإذا حصلت عداوة الفريقين تصدى الناس كلهم للتوقى منه والنكاية به، وتصدى هو للمكر بِهم والفساد ليصل إلى مرامه ، فرمته الناس عن قَوس واحدة واجتنى من ذلك أن يصير هُزأة للناس أجمعين .

وقد رأيتم أن الناشئ عن مرض النفاق والزائد فيه هو زيادة ذلك الناشئ أى تأصله وتمكنه وتولد مذمات أخرى عنه ، ولعل تنكير مرض فى الموضعين أشعر بهذا فإن تنكير الأول للإشارة إلى تنويعٍ أو تكثيرٍ ، وتنكيرَ الثانى ليشير إلى أن المزيد مرض آخر على قاعدة إعادةِ النكرةِ نكرةً .

وإنما أسندت زيادة مرض قلوبهم إلى الله تعالى مع أن زيادة هاته الأمراض القلبية من ذاتها لأن الله تعالى لما خلَق هذا التولُّد وأسبابَه وكان أمرا خفيا نبه الناس على خطر الاسترسال فى النوايا الخبيثة والأعمال المنكرة، وأنه من شأنه أن يزيد تلك النوايا تمكنا

من القلب فيعسر أو يتعذر الإقلاع عنها بعد تمكنها ، وأسندت تلك الزيادة إلى اسمه تعالى لأن الله تعالى غضب عليهم فأهملهم وشأنهم ولم يتداركهم بلطفه الذى يوقظهم من غفلاتهم لينبه المسلمين إلى خطر أمرها وأنها مما يعسر إقلاع أصحابها عنها ليكون حذرهم من معاملتهم أشد ما يمكن .

فجملة « فزادهم الله مرضا » خبرية معطوفة على قوله « فى قلوبهم مرض » واقعة موقع الاستئناف للبيان، داخلة فى دفع التعجب، أى أن سبب توغلهم فى الفساد ومحاولتهم ما لا يُنال لأن فى قلوبهم مرضا ولأنه مرض يتزايد مع الأيام تزايدا مجعولا من الله فلا طمع فى زواله .
وقال بعض المفسرين : هى دعاء عليهم كقول جبير بن الأضبط .

تَبَاعَد عنى فَطْحَلٌ إذْ دَعوتُه أَمِينَ فزادَ الله ما بينَنا بُعدا

وهو تفسير غير حسن لأنه خلاف الأصل فى العطف بالفاء ولأن تصدى القرآن لشتمهم بذلك ليس من دأبه ، ولأن الدعاء عليهم بالزيادة تنافى ما عهد من الدعاء للضالين بالهداية فى نحو « اللهم اهدِ قومى فإنهم لا يعلمون » .

وقوله « ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون » معطوف على قوله « فزادهم الله مرضا » إكمالا للفائدة فكمُل بهذا العطف بيانُ ما جره النفاق إليهم من فساد الحال فى الدنيا والعذاب فى الآخرة . وتقديم الجار والمجرور وهو «لهم» للتنبيه على أنه خبر لا نعت حتى يستقر بمجرد سماع المبتدأ العلمُ بأن ذلك من صفاتهم فلا تلهو النفس عن تلقيه .

والأليم فَعيل بمعنى مفعول لأن الأكثر فى هذه الصيغة أن الرباعى بمعنى مُفعَل وأصله عذاب مؤلَم بصيغة اسم المفعول أى مؤلَمٌ من يعذَّب به على طريقة المجاز العقلى لأن المؤلَم هو المعذب دون العذاب كما قالوا جَدّ جِدّه ، أو هو فعيل بمعنى فاعل من أَلِمَ بمعنى صار ذا ألم ، وإما أن يكون فعيل بمعنى مفعِل أى مؤلِمْ بكسر اللام، فقيل لم يثبت عن العرب فى هذه المادة وثبت فى نظيرها نحو الحكيم والسميع بمعنى المسمِع كقول عمرو بن معديكرب :

وخيلٍ قد دَلَفْتُ لها بخيل تحيةُ بينِهم ضرب وَجيع

أى موجع، واختلف فى جواز القياس عليه والحق أنه كثير فى الكلام البليغ وأن منع القياس عليه للمولدين قصد منه التباعد عن مخالفة القياس بدون داع لئلا يلتبس حال الجاهل بحال البليغ فلا مانع من تخريج الكلام الفصيح عليه .

وقوله « بما كانوا يكذبون » الباء للسببية وقرأ الجمهور يُكذِّبون بضم أوله وتشديد الذال . وقرأه عاصم وحمزة والكسائى وخلف بفتح أوله وتخفيف الذال أى بسبب تكذيبهم الرسول وإخبارَه بأنه مرسل من الله وأن القرآن وحى الله إلى الرسول ، فمادة التفعيل للنسبة إلى الكذب مثل التعديل والتجريح ، وأما قراءة التخفيف فعلى كذبهم الخاص فى قولهم « آمنا بالله »، وعلى كذبهم العام فى قولهم « إنما نحن مصلحون » فالمقصود كذبهم فى إظهار الإيمان وفى جعل أنفسهم المصلحين دون المؤمنين . والكذب ضد الصدق ، وسيأتى عند قوله تعالى « ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب » فى سورة المائدة . و (مَا) المجرورة بالباء مصدرية ، والمصدر هو المنسبك من كان أى الكون .

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴾ 11

يظهر لى أن جملة وإذا قيل لهم عطف على جملة فى قلوبهم مرض؛ لأن قوله «وإذا قيل لهم لا تفسدوا فى الأرض قالوا إنما نحن مصلحون» إخبار عن بعض عجيب أحوالهم، ومن تلك الأحوال أنهم قالوا إنما نحن مصلحون فى حين أنهم مفسدون فيكون معطوفا على أقرب الجمل الملظة[1] لأحوالهم وإن كان ذلك آيلا فى المعنى إلى كونه معطوفا على الصلة فى قوله « من يقول آمنا بالله » . وإذا هنا لمجرد الظرفية وليست متضمنة معنى الشرط كما أنها هنا للماضى وليست للمستقبل وذلك كثير فيها كقوله تعالى : « حتى إذا فشلتم وتنازعتم فى الأمر » الآية . ومن نكت القرآن المغفول عنها تقييد هذا الفعل بالظرف فإن الذى يتبادر إلى الذهن أن محل المذمة هو أنهم يقولون إنما نحن مصلحون مع كونهم مفسدين، ولكن عند التأمل يظهر أن هذا القول يكون قائلوه أجدر بالمذمة حين يقولونه فى جواب من يقول لهم لا تفسدوا فى الأرض فإن هذا الجواب الصادر من المفسدين لا ينشأ إلا عن مرض القلب وأفن الرأى ، لأن شأن الفساد أن لا يخفى ولئن خفى فالتصميم عليه واعتقاد أنه صلاح بعد الإيقاظ إليه والموعظة إفراط فى الغباوة أو المكابرة وجهل فوق جهل . وعندي أن هذا هو المقتضى لتقديم الظرف على جملة « قالوا ... » ، لأنه أهم إذ هو محل التعجيب من حالهم ، ونكت الإعجاز لا تتناهى .

(١) الملظة : الملازمة .

والقائل لهم لاتفسدوا فى الأرض بعض من وقف على حالهم من المؤمنين الذين لهم اطلاع على شؤونهم لقرابة أو صحبة، فيخلصون لهم النصيحة والموعظة رجاء إيمانهم ويسترون عليهم خشية عليهم من العقوبة وعلما بأن النبىء صلى الله عليه وسلم يغضى عن زلاتهم كما أشار إليه ابن عطية . وفى جوابهم بقولهم إنما نحن مصلحون ما يفيد أن الذين قالوا لهم لا تفسدوا فى الأرض كانوا جازمين بأنهم مفسدون لأن ذلك مقتضى حرف إنما كما سيأتى ويدل لذلك عندى بناء فعل قيل للمجهول بحسب مايأتى فى قوله تعالى « وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا » ولا يصح أن يكون القائل لهم الله ـ والرسول ـ إذ لو نزل الوحى وبلغ إلى معينين منهم لعلم كفرهم ولو نزل مجملا كما تنزل مواعظ القرآن لم يستقم جوابهم بقولهم إنما نحن مصلحون .

وقد عَنَّ لى فى بيان إيقاعهم الفساد أنه مراتب : أولها إفسادهم أنفسهم بالإصرار على تلك الأدواء القلبية التى أشرنا إليها فيما مضى وما يترتب عليها من المذام ويتولد من المفاسد .

الثانية إفسادهم الناس ببث تلك الصفات والدعوة إليها ، وإفسادُهم أبناءهم وعيالهم فى اقتدائهم بهم فى مساويهم كما قال نوح عليه السلام « إنك إن تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا » .

الثالثة إفسادهم بالأفعال التى ينشأ عنها فساد المجتمع ، كإلقاء النميمة والعداوة وتسعير الفِتَن وتأليب الأحزاب على المسلمين وإحداث العقبات فى طريق المصلحين .

والإفساد فعل ما به الفساد والهمزة فيه للجَعْل أى جعل الأشياء فاسدة فى الأرض . والفساد أصله استحالة منفعة الشىء النافع إلى مضرة به أو بغيره ، وقد يطلق على وجود الشىء مشتملا على مضرة ، وإن لم يكن فيه نفع من قبل يقال فسد الشىء بعدَ أن كان صالحا ويقال فَسِد إذا وُجد فاسدا من أول وَهلة ، وكذلك يقال أفسد إذا عَمَد إلى شىء صالح فأزالَ صلاحه ، ويقال أفسَد إذا أَوْجد فساداً من أول الأمر . والأظهر أن الفساد موضوع للقدر المشترك من المعنيين وليس من الوضع المشترك ، فليس إطلاقه عليهما كما هنا من قبيل استعمال المشترك فى معنييه . فالإفساد فى الأرض منه تصيير الأشياء الصالحة مضرة كالغش فى الأطعمة ، ومنه إزالة الأشياء النافعة كالحرق والقتل للبرآء ، ومنه إفساد الأنظمة كالفتن والجور ، ومنه إفساد المساعى كتكثير الجهل وتعليم الدعارة وتحسين الكفر ومناوأة

الصالحين المصلحين ، ولعل المنافقين قد أخذوا من ضروب الإفساد بالجميع، فلذلك حُذف متعلق تفسدوا تأكيداً للعموم المستفاد من وقوع الفعل فى حَيز النفى .

وذُكِر المحل الذى أفسدوا ما يَحتوى عليه وهو الأرضُ لتفظيع فسادهم بأنه مبثوث فى هذه الأرض لأن وقوعه فى رقعة منها تشويه لمجموعها . والمراد بالأرض هذه الكرة الأرضية بما تحتوى عليه من الأشياء القابلة للإفساد من الناس والحيوان والنبات وسائر الأنظمة والنواميس التى وضعها الله تعالى لها ، ونظيره قوله تعالى « وإذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها ويُهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد » .

وقوله تعالى « قالوا إنما نحن مصلحون » جواب بالنقض فإن الإصلاح ضد الإفساد، أى جعل الشىء صالحا، والصلاح ضدالفساد يقال صلح بعد أن كان فاسدا ويقال صلح بمعنى وجد من أول وهلة صالحا فهو موضوع للقدر المشترك كما قلنا . وجاءوا بإنما المفيدة للقصر باتفاق أئمة العربية والتفسير ولااعتداد بمخالفه شذوذا فى ذلك . وأفاد إنما هنا قصر الموصوف على الصفة ردا على قول من قال لهم لا تفسدوا ، لأن القائل أثبت لهم وصف الفساد إما باعتقاد أنهم ليسوا من الصلاح فى شىء أو باعتقاد أنهم قد خلطوا عملا صالحا وفاسداً، فردوا عليهم بقصر القلب ، وليس هو قصرا حقيقيا لأن قصر الموصوف على الصفة لا يكون حقيقيا ولأن حرف إنما يختص بقصر القلب كما فى دلائل الإعجاز ، واختير فى كلامهم حرف إنما لأنه يخاطب به مخاطب مُصِر على الخطأ كما فى دلائل الإعجاز وجعلت جملة القصر اسمية لتفيد أنهم جعلوا اتصافهم بالإصلاح أمراً ثابتا دائما ، إذ من خصوصيات الجملة الاسمية إفادة الدّوام .

﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ﴾ 12

رد عليهم فى غرورهم وحصرهم أنفسهم فى الصلاح فرد عليهم بطريق من طرق القصر هو أبلغ فيه من الطريق الذى قالوه لأن تعريف المسند يفيد قصر المسند على المسند إليه فيفيدُ قوله ألا إنهم هم المفسدون قصر الإفساد عليهم بحيث لا يوجد فى غيرهم وذلك ينفى حصرهم أنفسهم فى الإصلاح وينقضه وهو جار على قانون النقض وعلى أسلوب القصر الحاصل بتعريف الجنس وإن كان الرد قد يكفى فيه أن يقال إنهم مفسدون بدون صيغة قصر ، إلا أنه

قصرٍ ليفيد ادعاءَ نفي الإفساد عن غيرهم . وقد يفيد ذلك أن المنافقين ليسوا ممن ينتظم في عداد المصلحين لأن شأن المفسد عرفا أن لا يكون مصلحا إذ الإفساد هين الحصول وإنما يصد عنه الوازع فإذا خلع المرء عنه الوازعَ وأخذ في الإفساد هان عليه الإفساد ثم تكرر حتى يصبح سجية ودأبا لا يكاد يفارق موصوفه .

وحرف ألا للتنبيه إعلانا لوصفهم بالإفساد .

وقد أكد قصر الفساد عليهم بضمير الفصل أيضا ـ كما أكد به القصر في قوله « وأولئك هم المفلحون » كما تقدم قريبا ـ ودخولِ (إنَّ) على الجملة وقرنِها بألا المفيدة للتنبيه وذلك من الاهتمام بالخبر وتقويته دلالةً على سخط الله تعالى عليهم فإن أدوات الاستفتاح مثل ألا وأمَا لما كان شأنها أن ينبه بها السامعون دلت على الاهتمام بالخبر وإشاعته وإعلانه، فلا جرم أن تدل على أبلغية ما تضمنه الخبر من مدح أو ذم أو غيرهما ، ويدل ذلك أيضا على كمال ظهور مضمون الجملة للعيان لأن أدوات التنبيه شاركت أسماء الإشارة في تنبيه المخاطب .

وقوله « ولكن لا يشعرون » مَحمَلُه مَحْمَلُ قوله تعالى قبله «ومايخادعون إلا أنفسهم ومايشعرون» فإن أفعالهم التي يبتهجون بها ويزعمونهامنتهى الحذق والفطنة وخدمةِ المصلحة الخالصة آيلة إلى فساد عام لا محالة إلَّا أنهم لم يهتدوا إلى ذلك لخفائه وللغشاوة التي ألقيت على قلوبهم من أثر النفاق ومخالطة عظماء أهلِه، فإن حال القرين وسخافة المذهب تطمس على العقول النيرة وتَخِفُّ بالأحلام الراجحة حتى تَرى حسناً ماليس بالحَسَنِ . وموقع حرف الاستدراك هنا لأن الكلام دَفْع لما أثبتوه لأنفسهم من الخلوص للإصلاح، فرفع ذلك التوهم بحرف الاستدراك .

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا۟ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓا۟ أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ﴾

هو من تمام المقول قبله فحكمه حكمه بالعطف والقائل ، ويجوز هنا أن يكون القائل أيضا طائفة من المنافقين يشيرون عليهم بالإقلاع عن النفاق لأنهم ضجروه وسئموا كُلَفَهُ ومتَّقياته ، وكَلَّت أذهانهم من ابتكار الحِيَل واختلاق الخطل . وحذف مفعول آمِنوا استغناء عنه بالتشبيه في قوله «كما آمن الناس» أو لأنه معلوم للسامعين . وقوله «كما آمن الناس»

الكاف فيه للتشبيه أوللتعليل، واللام فى الناس للجنس أو للاستغراق العرفى . والمراد بالناس من عَدَا المخاطبين ، كلمة تقولها العرب فى الإغراء بالفعل والحث عليه لأن شأن النفوس أن تسرع إلى التقليد والاقتداء بمن يسبقها فى الأمر ، فلذلك يأتون بهاته الكلمة فى مقام الإغراء أوالتسلية أو الائتساء. قال عَمْرو ابن البَرَّاقَة النِّهْمِى (١) .

ونَنصُرُ مولانا ونَعلَمُ أَنَّــه كما الناسِ مجرومٌ عليه وجَارم

وقوله « أنؤمن كما آمن السفهاء » استفهام للإنكار ، قصدوا منه التبرئ من الإيمان على أبلغ وجه ، وجعلوا الإيمان المتبرأ منه شبيها بإيمان السفهاء تشنيعا له وتعريضا بالمسلمين بأنهم حملهم على الإيمان سفاهة عقولهم ، ودلوا على أنهم علموا مراد من يقول لهم كما آمن الناس أنه يعنى بالناس المسلمين .

والسفهاء جمع سفيه وهو المتصف بالسفاهة . والسفاهة خفة العقل وقلة ضبطه للأمور قال السموأل :

نَخافُ أنْ تَسْفَهَ أحلامُنَا فَنَخْمل الدهرَ مـع الخامل

والعرب تطلق السفاهة على أفن الرأى وضعفه ، وتطلقها على سوء التدبير للمال . قال تعالى « ولا تؤتوا السفهاءَ أموالكم » وقال « فإن كان الذى عليه الحق سفيها أو ضعيفا » الآية لأن ذلك إنما يجيء من ضعف الرأى . ووصفهم المؤمنين بالسفاهة بهتان لزعمهم أن مخالفتهم لا تكون إلا لخفة فى عقولهم ، وليس ذلك لتحقيرهم ، كيف وفى المسلمين سادة العرب من المهاجرين والأنصار . وهذه شنشنة أهل الفساد والسفه أن يرموا المصلحين بالمذمات بهتانا ووقاحة ليلهوهم عن تتبع مفاسدهم ولذلك قال أبو الطيب :

وإذا أتتْكَ مَذمَّتى من ناقص فهى الشهادةُ لى بأنى كامل

وليس فى هاته الآية دليل على حكم الزنديق إذا ظهر عليه وعرفت زندقته إثباتا ، ولا نفيا لأن القائلين لهم آمنوا كما آمن الناس هم من أقاربهم أو خاصتهم من المؤمنين الذين لم يفشوا أمرهم فليس فى الآية دليل على ظهور نفاقهم للرسول بوجه معتاد ولكنه شيء أطلع

(١) بنون مكسورة وسكون الهاء نسبة إلى نهم: بطن من همدان

عليه نبيئه ، وكانت المصلحة فى ستره ، وقد اطّلع بعض المؤمنين عليه بمخالطتهم وعلموا من النبيء صلى الله عليه وسلم الإعراض عن إذاعة ذلك فكانت الآية غير دالة على حكم شرعى يتعلق بحكم النفاق والزندقة .

﴿ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴾ 13

أتى بما يقابل جفاء طبعهم انتصاراً للمؤمنين ، ولولا جفاء قولهم « أنؤمن كما آمن السفهاء » لماتصدى القرآن لسبابهم مع أن عادته الإعراض عن الجاهلين ولكنهم كانوا مضرب المثل « قُلتَ فأَوْجَبْتَ » ، ولأنه مقام بيان الحق من الباطل فتحسن فيه الصراحة والصرامة كما تقرر فى آداب الخطابة ، وأعلن ذلك بكلمة أَلَا المؤذنة بالتنبيه للخبر ، وجاء بصيغة القصر على نحو ما قرر فى « أَلَا إنهم هم المفسدون » ليدل على أن السفاهة مقصورة عليهم دون المؤمنين فهو إضافى لا محالة . وإذا ثبتت لهم السفاهة انتفى عنهم الحِلم لا محالة لأنهما ضدان فى صفات العقول (إنّ) هنا لتوكيد الخبر وهو مضمون القصر وضمير الفصل لتأكيد القصر كما تقدم آنفا .

وأَلَا كأختها المتقدمة فى « ألا إنهم هم المفسدون » .

وقوله « ولكن لا يعلمون » نفى عنهم العلم بكونهم سفهاء بكلمة يعلمون دون يشعرون خلافا للآيتين السابقتين لأن اتصافهم بالسفه ليس مما شأنه الخفاء حتى يكون العلم به شُعورا ويكونَ الجهل به نفيَ شُعور ، بل هو وصف ظاهر لا يخفى لأن لقاءهم كل فريق بوجه واضطرابهم فى الاعتماد على إحدى الخلّتين وعدم ثباتهم على دينهم ثباتا كاملا ولا على الإسلام كذلك كافٍ فى النداء بسفاهة أحلامهم فإن السفاهة صفة لا تكاد تخفى، وقد قالت العرب: السفاهة كاسمها . قال النابغة :

نُبِئْتُ زرعة والسفاهةُ كاسمها يُهدى إلىّ غرائبَ الأشعار

وقال جَزْء بن كِلاب الفقْعَسى :

تَبَغّى ابنُ كُوز والسَّفَاهَةُ كاسمها لِيَسْتَادَ مِنَّا أَنْ شَتَوْنَا لَيَالِيَا

فظنهم أن ماهم عليه من الكفر رُشد، وأن ما تقلده المسلمون من الإيمان سَفَه يدل على

انتفاء العلم عنهم . فموقع حرف الاستدراك لدفع تعجب من يتعجب من رضاهم بالاختصاص بوصف السفاهة .

﴿ وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴾ 14

عطف « وإذا لقوا » على ماعطف عليه «وإذاقيل لهم لاتفسدوا» «وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس» .

والكلام فى الظرفية والزمان سواء .

والتقييد بقوله «وإذا لقوا الذين آمنوا» تمهيد لقوله «وإذا خلوا» فبذلك كان مفيداً فائدة زائدة على مافى قوله « ومن الناس من يقول آمنا بالله» الآية فليس ماهنا تكراراً مع ما هناك ، لأن المقصود هنا وصف ما كانوا يعملون مع المؤمنين وإيهامهم أنهم منهم ولقائهم بوجوه الصادقين، فاذا فارقوهم وخلصوا إلى قومهم وقادتهم خلعوا ثوب التستر وصرحوا بما يبطنون . ونكتة تقديم الظرف تقدمت فى قوله « وإذا قيل لهم لاتفسدوا» .

ومعنى قولهم آمنا أى كنا مؤمنين فالمراد من الإيمان فى قولهم آمنا الإيمان الشرعى الذى هو مجموع الأوصاف الاعتقادية والعلمية التى تلقب بها المؤمنون وعُرفوا بها على حد قوله تعالى « إنا هدنا اليك » أى كنا على دين اليهودية فلا متعلق بقوله آمنا حتى يحتاج لتوجيه حذفه أو تقديره ، أوأريد آمنا بما آمنتم به ، والأول أظهر، ولقاؤهم الذين آمنوا هو حضورهم مجلس النبيء صلى الله عليه وسلم ومجالس المؤمنين . ومعنى قالوا آمنا أظهروا أنهم مؤمنون بمجرد القول لا بعقد القلب، أى نطقوا بكلمة الإسلام وغيرها مما يترجم عن الإيمان .

وقوله « وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم » معطوف على قوله «وإذا لقوا» والمقصود هوهذا المعطوف وأما قوله «وإذا لقوا الذين آمنوا» فتمهيد له كما علمت ، وذلك ظاهر من السياق لأن كل أحد يعلم أن المقصود أنهم يقولون آمنا فى حال استهزاء يصرحون بقصده إذا خلوابدليل أنه قد تقدم أنهم يأبون من الإيمان ويقولون «أنؤمن كما آمن السفهاء» إنكاراً لذلك، وواو العطف صالحة للدلالة على المعية وغيرها بحسب السياق وذلك أن السياق فى بيان ما لهم من وجهين وجه مع المؤمنين ووجه مع قادتهم، وإنما لم يُجعل مضمون الجملة الثانية فى

صورة الحال كان يقال قائلين لشياطينهم إذا خلوا ولم نحمل الواو فى قوله «وإذا خلوا» على الحال، أما الأول فلأن مضمون كلتا الجملتين لما كان صالحاً لأن يعتبر صفة مستقلة دالة على النفاق قصد بالعطف استقلال كلتيهما لأن الغرض تعداد مساويهم فإن مضمون «وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا» مناد وحده بنفاقهم فى هاته الحالة .

كما يفصح عنه قوله « وإذا لقوا » الدال على أن ذلك فى وقت مخصوص ، وأما الثانى فلأن الأصل اتحاد موقع الجملتين المتماثلتين لفظا . ولما تقدم إيضاحه فى وجه العدول عن الإتيان بالحال .

والشياطين جمع شيطان ـ جمع تكسير ـ وحقيقة الشيطان أنه نوع من المخلوقات المجردة، طبيعتها الحرارة النارية وهم من جنس الجن قال تعالى فى إبليس « كان من الجن» وقد اشتهر ذكره فى كلام الأنبياء والحكماء، ويطلق الشيطان على المفسد ومثير الشر، تقول العرب فلان من الشياطين ومن شياطين العرب وذلك استعارة، وكذلك أطلق هنا على قادة المنافقين فى النفاق ، قال تعالى «وكذلك جعلنا لكل نبيء عدوا شياطين » الخ .

ووزن شيطان اختلف فيه البصريون والكوفيون من علماء العربية فقال البصريون هو فيعال من شطن بمعنى بعد؛ لأنه أبعد عن رحمة الله وعن الجنة فنونه أصلية وقال الكوفيون هو فعلان من شاط بمعنى هاج أو احترق أو بطل ووجه التسمية ظاهر . ولا أحسب هذا الخلاف إلا أنه بحث عن صيغة اشتقاقه فحسب أى البحث عن حروفه الأصول وهل إن نونه أصل أو زائد وإلا فإنه لا يظن بنحاة الكوفة أن يدّعوا أنه يعامل معاملة الوصف الذى فيه زيادة الألف والنون مثل غضبان، كيف وهو متفق على عدم منعه من الصرف فى قوله تعالى « وحفظناها من كل شيطان رجيم » . وقال ابن عطية ويرد على قول الكوفيين أن سيبويه حكى أن العرب تقول تشيطن إذا فعل فعل الشيطان، فهذا يبين أنه من شطن وإلا لقالوا تشيط اه . وفى الكشاف: جعل سيبويه نون شيطان فى موضع من كتابه أصلية وفى آخر زائدة اه .

والوجه أن تشيطن لما كان وصفا مشتقا من الاسم كقولهم تنمر أثبتوا فيه حروف الاسم على ما هى عليه لأنهم عاملوه معاملة الجامد دون المشتق لأنه ليس مشتقا مما اشتق منه الاسم بل من حروف الاسم فهو اشتقاق حصل بعد تحقيق الاستعمال

وقطع النظر عن مادة الاشـتقاق الأول فلا يكون قولهم ذلك مرجحا لأحد القولين. وعندى أنه اسم جامد شابه فى حروفه مادة مشتقه ودخل فى العربية من لغة سابقة لأن هذا الاسم من الاسماء المتعلقة بالعقائد والأديان ، وقد كان لعرب العراق فيها السبق قبل انتقالهم إلى الحجاز واليمن، ويدل لذلك تقارب الألفاظ الدالة على هذا المعنى فى أكثر اللغات القديمة. وكنت رأيت قول من قال إن اسمه فى الفارسية سَيْطان. وخلوا بمعنى انفردوا فهو فعل قاصر ويعدى بالباء وباللام ومن ومع بلا تضمين ويعدى بالى على تضمين معنى آب أو خلص ويعدى بنفسه على تضمين تجاوز وباعد ومنه ما شاع من قولهم « افعل كذا وخلاك ذم »(١) أى إن تبعة الأمر أو ضره لا تعود عليك . وقد عدى هنا بالى ليشير إلى أن الخلوة كانت فى مواضع هى مآبهم ومرجعهم وأنّ لقاءهم للمؤمنين إنما هو صدفة ولمحات قليلة، أفاد ذلك كله قوله"لقوا"و"خلوا" وهذا من بديع فصاحة الـكلمات وصراحتها .

واعلم أنه حكى خطابهم للذين آمنوا بما يقتضى أنهم لم يأتوا فيه بما يحقق الخبر من تأكيد، وخطابهم موهم بما يقتضى أنهم حققوا لهم بقاءهم على دينهم بتأكيد الخبر بما دل عليه حرف التأكيد فى قوله إنا معكم مع أن مقتضى الظاهر أن يكون كلامهم بعكس ذلك؛ لأن المؤمنين يشكون فى إيمان المنافقين، وقومهم لا يشكون فى بقائهم على دينهم ، فجاءت حكاية كلامهم الموافقة لمدلولاته على خلاف مقتضى الظاهر لمراعاة ما هو أجدر بعناية البليغ من مقتضى الظاهر. فخلو خطابهم مع المؤمنين عما يفيد تأكيد الخبر لأنهم لا يريدون أن يعرضوا أنفسهم فى معرض من يتطرق ساحته الشك فى صدقه لأنهم إذا فعلوا ذلك فقد أيقظوهم إلى الشك وذلك من إتقان نفاقهم على أنه قد يكون المؤمنون أخلياء الذهن من الشك فى المنافقين لعدم تعينهم عندهم فيكون تجريد الخبر من المؤكدات مقتضى الظاهر .

وأما قولهم لقومهم إنا معكم بالتأكيد فذلك لأنه لما بدا من إبداعهم فى النفاق عند لقاء المسلمين ما يوجب شك كبرائهم فى البقاء على الـكفر وتطرق به التهمة أبواب قلوبهم

---

(١) أول من قاله قصير بن سعد اللخمى لعمرو بن عدى ملك اللخميين من عرب العراق حين حرض قصير عمرا على الأخذ بثأر خاله جذيمة بن مالك الأبرش ملك اللخميين الذى قتلته الزباء العمليقية ملكة تدمر إذ خدعته وجلبته إلى بلدها وقتلته غيلة فملك اللخميون ابن أخته عمرو بن عدى وكان قصير وزيرا لجذيمة ولابن أخته فلما استصعب عمرو الأخذ بالثأر قال له قصير «اطلب الأمر وخلاك ذم» أى إن نجحت فذاك ، وإلا فلا لوم عليك .

احتاجوا إلى تأكيد ما يدل على أنهم باقون على دينهم . وكذلك قولهم إنما نحن مستهزئون فقد أبدوا به وجه ما أظهروه للمؤمنين وجاءوا فيه بصيغة قصر القلب لرد اعتقاد شياطينهم فيهم إن ما أظهروه للمؤمنين حقيقة وإيمان صادق .

وقد وجه صاحب الكشاف العدول عن التأكيد فى قولهم آمنا والتأكيد فى قولهم إنا معكم بأن مخاطبتهم المؤمنين انتفى عنها ما يقتضى تأكيد الخبر لأن المخبرين لم يتعلق غرضهم بأكثر من ادعاء حدوث إيمانهم لأن نفوسهم لا تساعدهم على أن يتلفظوا بأقوى من ذلك ولأنهم علموا أن ذلك لا يروج على المسلمين أى فاقتصروا على اللازم من الكلام فإن عدم التأكيد فى الكلام قد يكون لعدم اعتناء المتكلم بتحقيقه ، ولعلمه أن تأكيده عبث لعدم رواجه عند السامع ، وهذه نكتة غريبة مرجعها قطع النظر عن إنكار السامع والإعراض عن الاهتمام بالخبر . وأما مخاطبتهم شياطينهم فإنما أتوا بالخبر فيها مؤكدا لإفادة اهتمامهم بذلك الخبر وصدق رغبتهم فى النطق به ولعلمهم أن ذلك رائج عند المخاطبين فإن التأكيد قد يكون لاعتناء المتكلم بالخبر ورواجه عند السامع أى فهو تأكيد للاهتمام لا لرد الإنكار .

وقولهم إنما نحن مستهزئون قصروا أنفسهم على الاستهزاء قصرا إضافيا للقلب أى مؤمنون مخلصون ، وجملة «إنما نحن مستهزئون» تقرير لقوله «إنا معكم» لأنهم إذا كانوا معهم كان ما أظهروه من مفارقة دينهم استهزاء أو نحوه فأما أن تكون الجملة الثانية استئنافا واقعة فى جواب سؤال مقدر كأن سائلا يعجب من دعوى بقائهم على دينهم لما أتقنوه من مظاهر النفاق فى معاملة المسلمين ، وينكر أن يكونوا باقين على دينهم ويسأل كيف أمكن الجمع بين البقاء على الدين وإظهار المودة للمؤمنين فأجابوا إنما نحن مستهزئون ، وبه يتضح وجه الإتيان بأداة القصر لأن المنكر السائل يعتقد كذبهم فى قولهم إنا معكم ويدعى عكس ذلك ، وإما أن تكون الجملة بدلا من « إنا معكم » بدل اشتمال لأن من دام على الكفر وتغالى فيه (وهو مقتضى معكم أى فى تصلبكم) فقد حقر الإسلام وأهله واستخف بهم ، والوجه الأول أولى الوجوه لأنه يجمع ما تفيده البدلية والتأكيد من تقرير مضمون الجملة الأولى مع ما فيه من الإشارة إلى رد التحير الذى ينشأ عنه السؤال وهذا يفوت على تقديرى التأكيد والبدلية.

والاستهزاء : السخرية يقال هزأ به واستهزأ به فالسين والتاء للتأكيد مثل استجاب ، أى عامله فعلا أو

قولا يحصل به احتقاره أو والتطرية به، سواء أشعره بذلك أم أخفاه عنه. والباء فيه للسببية قيل لا يتعدى بغير الباء وقيل يتعدى بمن، وهو مرادف سخر فى المعنى دون المادة كما سيأتى فى سورة الأنعام . وقرأ أبو جعفر مستهزون بدون همزة وبضم الزاى تخفيفا وهو لغة فصيحة فى المهموز .

﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾

لم تعطف هاته الجملة على ما قبلها لأنها جملة مستأنفة استئنافا بيانيا جوابا لسؤال مقدر ، وذلك أن السامع لحكاية قولهم للمؤمنين آمنا ، وقولهم لشياطينهم إنا معكم الخ . يقول لقد راجت حيلتهم على المسلمين الغافلين عن كيدهم وهل يتفطن متفطن فى المسلمين لأحوالهم فيجازيهم على استهزائهم، أوهل يرد لهم ما راموا من المسلمين، ومَن الذى يتولى مقابلة صنعهم فكان للاستئناف بقوله « الله يستهزئ بهم » غاية الفخامة والجزالة . وهو أيضا واقع موقع الاعتراض والأكثر فى الاعتراض ترك العاطف . وذكر يستهزئ دليل على أن مضمون الجملة مجازاة على استهزائهم . ولأجل اعتبار الاستئناف قُدم اسم الله تعالى على الخبر الفعلى. ولم يقل يستهزئ اللهُ بهم لأن مما يجول فى خاطر السائل أن يقول مَن الذى يتولى مقابلة سُوء صنيعهم فأُعلم أن الذى يتولى ذلك هو رب العزة تعالى . وفى ذلك تنويه بشأن المنتصَر لهم وهم المؤمنون كما قال تعالى « إن الله يدافع عن الذين آمنوا » فتقديم المسند إليه على الخبر الفعلى هنا لإفادة تقوى الحكم لا محالة ثم يفيد مع ذلك قصر المسند على المسند إليه فإنه لما كان تقديم المسند إليه على المسند الفعلى فى سياق الإيجاب يأتى لتقوى الحكم ويأتى للقصر على رأى الشيخ عبد القاهر وصاحب الكشاف كما صَرح به فى قوله تعالى « والله يُقدِّر الليلَ والنهار » فى سورة المزمل ، كان الجمع بين قصد التقوى وقصد التخصيص جائزا فى مقاصد الكلام البليغ وقد جوزه فى الكشاف عند قوله تعالى « فلا يخاف بَخْسا ولا رَهقاً » فى سورة الجن ، لأن ما يراعيه البليغ من الخصوصيات لا يُترك حملُ الكلام البليغ عليه فكيف بأبلغ كلام، ولذلك يقال النكتُ لا تتزاحم.

كان المنافقون يغرهم مايرون من صفح النبيء صلى الله عليه وسلم عنهم وإعراض المؤمنين عن التنازل لهم فيحسبون رواج حيلتهم ونفاقهم ولذلك قال عبد الله بن أبيّ «ليُخرجَن الأعزُّ

منها الأَذَلّ» فقال الله تعالى « ولله العزة ولرسوله » فتقديم اسم الجلالة لمجرد الاهتمام لا لقصد التقوى إذ لا مقتضى له .

وفعل «يستهزئ» المسند إلى الله ليس مستعملا فى حقيقته لأن المراد هنا أنه يفعل بهم فى الدنيا ما يُسمى بالاستهزاء بدليل قوله « وَيَمدُهم فى طغيانهم » ولم يقع استهزاء حقيقى فى الدنيا فهو إما تمثيل لمعاملة الله إياهم فى مقابلة استهزائهم بالمؤمنين ، بما يشبه فعل المستهزئ بهم وذلك بالإملاء لهم حتى يظنوا أنهم سلموا من المؤاخذة على استهزائهم فيظنوا أن الله راضٍ عنهم أو أن أصنامهم نفعوهم حتى إذا نزل بهم عذاب الدنيا من القتل والفضح علموا خلافَ ما توهموا فكان ذلك كهيئة الاستهزاء بهم . والمضارع فى قوله «يستهزئ» لزمن الحال . ولا يحمل على اتصاف الله بالاستهزاء حقيقة عند الأشاعرة لأنه لم يقع من الله معنى الاستهزاء فى الدنيا ، ويحسن هذا التمثيل ما فيه من المشاكلة . ويجوز أن يكون يستهزئ بهم حقيقة يوم القيامة بأن يأمر بالاستهزاء بهم فى الموقف وهو نوع من العقاب فيكون المضارع فى يستهزئ للاستقبال ، وإلى هذا المعنى نَحَا ابن عباس والحسن فى نقل ابن عطية ، ويجوز أن يكون مرادا به جزاء استهزائهم من العذاب أو نحوه من الإذلال والتحقير والمعنى يذلهم وعبر عنه بالاستهزاء مجازاً ومشاكلة ، أو مرادا به مآلُ الاستهزاء من رجوع الوبال عليهم . وهذا كله وإن جاز فقد عينه هنا جمهور العلماء من المفسرين كما نقل ابن عطية والقرطبي وعينه الفخر الرازى والبيضاوى وعينه المعتزلة أيضا لأن الاستهزاء لا يليق إسناده إلى الله حقيقة لأنه فعلٌ قبيحٌ ينزه الله تعالى عنه كما فى الكشاف وهو مبنى على المتعارف بين الناس .

وجىء فى حكاية كلامهم بالمسند الاسمى فى قولهم إنما نحن مستهزئون لإفادة كلامهم معنى دوام صدور الاستهزاء منهم وثباته بحيث لا يحولون عنه .

وجىء فى قوله « الله يستهزئ بهم » بإفادة التجدد من الفعل المضارع أى تجدد إملاء الله لهم زمانا إلى أن يأخذهم العذاب ، ليعلم المسلمون أن ما عليه أهل النفاق من النعمة إنما هو إملاء وإن طال كما قال تعالى « لا يغرنَّك تقلبُ الذين كفروا فى البلاد متاع قليل » .

﴿ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ 15

يتعين أنه معطوف على الله يستهزئ بهم .

ويمد فعل مشتق من المَدَد وهو الزيادة ، يقال مَدَّه إذا زاده وهو الأصل فى الاشتقاق من غير حاجة إلى الهمزة لأنه متعد ، ودليله أنهم ضموا العين فى المضارع على قياس المضاعف المتعدى ، وقد يقولون أمده بهمزة التعدية على تقدير جعله ذا مَدد ثم غلب استعمال مَد فى الزيادة فى ذات المفعول نحو مَدَّ له فى عُمره ومَدَّ الأرض أى مطها وأطالها ، وغلب استعمال أمد المهموز فى الزيادة للمفعول من أشياء يحتاجها نحو أمده بجيش « أَمَدَّكُم بأنعام وبنين » .

وإنما استعمل هذا فى موضع الآخر على الأصل فلذلك قيل لا فرق بينهما فى الاستعمال وقيل يختص أمد المهموز بالخير نحو «أتُمِدُّوننى بمالَ» «أن ما نُمِدُّهم به من مال » ، ويختص مَد بغير الخير ونقل ذلك عن أبى على الفارسى فى كتاب الحجة، ونقله ابن عطية عن يونس ابن حَبيب ، إلا المعدَّى باللام فإنه خاص بالزيادة فى العمر والإمهالِ فيه عند الزمخشرى وغيره خلافا لبعض اللغويين فاستغنوا بذكر اللام المؤذنة بأن ذلك للنفع وللأجْل (بسكون الجيم) عن التفرقة بالهمز رجوعا للأصل لئلا يجمعوا بين ما يقتضى التعدية وهو الهمزة وبين ما يقتضى القصور وهو لام الجر ، وكل هذا من تأثير الأمثلة على الناظرين وهى طريقة لهم فى كثير من الأفعال التى يتفرع معناها الوضعى إلى معان جزئية له أو مقيدة أو مجازية أن يخصوا بعض لغاته أو بعض أحواله ببعض تلك المعانى جريا وراء التنصيص فى الكلام ودفع اللبس بقدر الإمكان . وهذا من دقائق استعمال اللغة العربية ، فلا يقال إن دعوى اختصاص بعض الاستعمالات ببعض المعانى هى دعوى اشتراك أو دعوى مجاز وكلاهما خلاف الأصل كما أورد عبد الحكيم؛ لأن ذلك التخصيص كما علمت اصطلاح فى الاستعمال لا تعدد وضع ولا استعمالٌ فى غير المعنى الموضوع له ونظير ذلك قولهم فَرَقَ وفَرَّق ووعَد وأوْعد ونَشَد وأنشد ونَزَّل (المضاعف) وأنزل ، وقولهم العِثار مصدر عثر إذا أريد بالفعل الحقيقة، والعُثور مصدر عثَر إذا أريد بالفعل المجاز وهو الاطلاع ، وقد فرقت العرب فى مصادر الفعل الواحد وفى جموع الاسم الواحد لاختلاف القيود .

وتعدية فعل يمد إلى ضميرهم الدال على أدب أو ذوق مع أن المد إنما يتعدى إلى الطغيان جاءت على طريقة الإجمال الذى يعقبه التفصيل ليتمكن التفصيل فى ذهن السامع مثل طريقة بدل الاشتمال وجعل الزجاج والواحدى أصله ويمد لهم فى طغيانهم فحذف لام الجر واتصل الفعل بالمجرور على طريقة نزع الخافض وليس بذلك .

والطغيان مصدر بوزن الغفران والشكران، وهو مبالغة فى الطغْى وهو الإفراط فى الشر والكِبْر وتعليق فعل يمدهم هنا بضمير الذوات تعليق إجمالى يفسره قوله « فى طغيانهم » ويجوز أن يكون على تقدير لام محذوفة أى يمد لهم فى طغيانهم أى يمهلهم فيكون نحو بعض ما فسر به قوله « الله يستهزئ بهم » وهذا قول الزجاج والواحدى وفيه بُعد .

والعَمَهُ انطماس البصيرة وتحير الرأى وفعله عَمِهَ فهو عامه وأعمه .

وإسناد المد فى الطغيان إلى الله تعالى على الوجه الأول فى تفسير قوله "ويمدهم" إسناد خلق وتكوين منوط بأسباب التكوين على سنة الله تعالى فى حصول المسببات عند أسبابها. فالنفاق إذا دخل القلوب ، كان من آثاره أن لا ينقطع عنها ، ولما كان من شأن وصف النفاق ان تنمى عنه الرذائل التى قدمنا بيانها كان تكونها فى نفوسهم متولدا من أسباب شتى فى طباعهم متسلسلا من ارتباط المسببات بأسبابها وهى شتى ومتفرعة وذلك بخلق خاص بهم مباشرة ولكن الله حرمهم توفيقه الذي يقلعهم عن تلك الجبلة بمحاربة نفوسهم ، فكان حرمانه إياهم التوفيق مقتضيا استمرار طغيانهم وتزايده بالرسوخ،فإسناد ازدياده إلى الله لأنه خالق النظم التي هي أسباب ازدياده ، وهذا يعد من الحقيقة العقلية الشائعة وليس من المجاز لعدم ملاحظة خلق الأسباب بحسب ما تعارفه الناس من إسناد ما خفى فاعله إلى الله تعالى لأنه الخالق للأسباب الأصلية والجاعل لنواميسها بكيفية لا يعلم الناس سرها ولا شاهدوا من تسند إليه على الحقيقة غيره وهذا بخلاف نحو بنى الأمير المدينة لاسيما بعد التصريح بالإسناد إليه في الكلام بحيث لم يبق للبناء على عرف الناس مجال وهذا بخلاف نحو «يزيدك وجهه حسنا» وسرتنى رؤيتك؛ لأن ذلك وإن كان فى الواقع من فعل الله تعالى إلا أنه غير ملتفت إليه فى العرف فلذلك قال الشيخ عبد القاهر: إنه من المجاز الذى لا حقيقة له .

وإنما أضاف الطغيان لضمير المنافقين ولم يقل فى الطغيان بتعريف الجنس كما قال فى سورة الأعراف « وإخوانهم يمدونهم فى الغىّ » إشارة إلى تفظيع شأن هـذا الطغيان وغرابته فى بابه وإنهم اختصوا به حتى صار يعرف بإضافته إليهم .

والظرف متعلق بيمدهم . ويعمهون جملة حالية .

﴿ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ ﴾

الإشارة إلى من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما عطف على صلته من صفاتهم وجىء باسم إشارة الجمع لأن ما صـدق «من» هو فريق من الناس، وفصلت الجملة عن التى قبلها لتفيد تقرير معنى « ويمدهم فى طغيانهم يعمهون» فمضمونها بمنزلة التوكيد ، وذلك مما يقتضى الفصل ، ولتفيد تعليل مضمون جملة ويمـدهم فى طغيانهم يعمهون فتكون استئنافاً بيانياً لسائل عن العلة ، وهى أيضا فذلـكة للجمل السابقة الشارحة لأحوالهم وشأن الفذلـكة عدم العطف كقوله تعالى «تلك عشرة كاملة» ، وكل هذه الاعتبارات مقتض لعدم العطف ففيها ثلاثة موجبات للفصل . وموقع هذه الجملة من نظم الـكلام مقابل موقع جملة «أولئك على هدى من ربهم » ومقابل موقع جملة «ختم الله على قلوبهم» الآية واسم الإشارة هنـا غير مشار به إلى ذوات ولـكن إلى صنف اجتمعت فيهم الصفات الماضية فانكشفت أحوالهم حتى صاروا كالحاضرين تجاه السامع بحيث يشار إليهم وهذا استعمال كثير الورود فى الـكلام البليغ .

وليس فى هذه الإشارة إشعار ببعد أو قرب حتى تفيد تحقيرا ناشئا عن البعد لأن هذا من أسماء الإشارة الغالبة فى كلام العرب فلا عدول فيها حتى يكون العدول لمقصد كما تقدم فى قوله تعالى « ذلك الـكتاب» ولأن المشار إليه هنا غير محسوس حتى يكون له مرتبة معينة فيكون العدول عن لفظها لقصد معنى ثان فإن قوله تعالى ذلك الكتاب مع قرب الـكتاب للناطق بآياته عدول عن إشارة القريب إلى البعيد فأفاد التعظيم. وعكس هذا قول قيس بن الخطيم:

متى يأتِ هذا الموتُ لا يُلفِ حاجة لنفسى إلا قد قضيت قضاءها

فإن الموت بعيد عنه فحقه أن يشير إليه باسم البعيد، وعدل عنه إلى إشارة القريب لإظهار استخفافه به .

والاشتراء افتعال من الشرى وفعله شرى الذى هو بمعنى باع كما أن اشترى بمعنى ابتاع فاشترى وابتاع كلاهما مطاوع لفعله المجرد أشار أهل اللسان إلى أن فاعل هذه المطاوعة هو الذى قبل الفعل والتزمه فدلوا بذلك على أنه آخذ شيئاً لرغبة فيه، ولما كان معنى البيع مقتضياً آخذين وباذلين كان كل منهما بائعاً ومبتاعاً باختلاف الاعتبار، ففعل باع منظور فيه ابتداء إلى معنى البذل والفعل ابتاع منظور فيه ابتداء إلى معنى الأخذ فإن اعتبره المتكلم آخذاً لما صار بيده عَبَّر عنه بمبتاع ومشتر، وإن اعتبره باذلا لما خرج من يده من العوض، عَبَّر عنه ببائع وشار، وبهذا يكون الفعلان جاريين على سَنَن واحد . وقد ذكر كثير من اللغويين أن شرى يستعمل بمعنى اشترى والذى جرّأهم على ذلك سوء التأمل فى قوله تعالى « وشَرَوْه بثمن بخس دراهمَ معدودةٍ » فتوهموا الضمير عائدا إلى المصريين مع أن معاده واضح قريب وهو سيارة من قوله تعالى « وجاءت سيارة » أى باعوه، وحسبك شاهدا على ذلك قوله « وكانوا فيه من الزاهدين » أما الذى اشتراه فهو فيه من الراغبين ألا ترى إلى قوله ,,لامرأته أكرمى مثـواه,,

وعلى ذينك الاعتبارين فى فعلى الشراء والبيع كانت تعديتهما إلى المفعول فهما يتعديان إلى المقصود الأصلى بأنفسهما وإلى غيره بالبـاء فيقال باع فرسه بألف وابتاع فرس فلان بألف لأن الفرس هو الذى كانت المعـاقدة لأجله لأن الذى أخرجه ليبيعه علم أن الناس يرغبون فيه والذى جاء ليشتريه كذلك .

وإطلاق الاشتراء هنا مجاز مرسل بعلاقة اللزوم، أطلق الاشتراء على لازمه الثانى وهو الحرص على شىء والزهد فى ضده أى حَرَصوا على الضلالة، وزَهِدوا فى الهدى إذ ليس فى ما وقع من المنافقين استبدال شىء بشىء إذ لم يكونوا من قبل مهتدين .

ويجوز أن يكون الاشتراء مستعملا فى الاستبدال وهو لازمه الأول واستعماله فى هذا اللازم مشهور. قال بشامة بن حَزن :

إنَّا بـنى نَهْشَلٍ لاندَّعِى لأَبٍ   عنه ولا هُـوَ بالأبناء يَشْرينـا

أى يبيعنا أى يبدلنا، وقال عنترة بن الأَخرس المَعْنِى من شعراء الحماسة :

ومَنْ إنْ بِعتَ منزلة بأخرى   حَلَلْتَ بأمره وبـه تَسير

أى إذا استبدلتَ دارا بأخرى . وهذا بخلاف قول أبى النجم :

أخذتُ بالجمـــة رأساً أزعرا وبالطويل العُمْر عُمْرا جَيْدار

كما اشتَرى المُسْلِم إذْ تنصرا

فيكون الحمل عليه هنا أن اختلاطهم بالمسلمين وإظهارهم الإيمان حالةٌ تشبه حال المهتدى تَلَبَّسوا بها فإذا خَلوا إلى شياطينهم طرحوها واستبدلوها بحالة الضلال وعلى هذا الوجه الثانى يصح أيضا أن يكون الاشتراء استعارة بتشبيه تيْنك الحالتين بحال المشترى لشىء كان غير جائز له وارتضاه فى الكشاف .

والموصول فى قوله الذين اشتروا بمعنى المعرف بلام الجنس فيفيد التركيب قصر المسند على المسند إليه وهو قصر ادعائى باعتبار أنهم بلغوا الغاية فى اشتراء الضلالة والحرص عليها إذ جمعوا الكفر والسفه والخداع والإفساد والاستهزاء بالمهتدين .

﴿ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ وَمَا كَانُوا۟ مُهْتَدِينَ ﴾ 16

رَتَّبت الفاء عدم الربح المعطوف بها وعدم الاهتداء المعطوف عليه على اشتراء الضلالة بالهدى لأن كليهما ناشئ عن الاشتراء المذكور فى الوجود والظهور؛ لأنهم لما اشتروا الضلالة بالهدى فقد اشتروا ما لا ينفع وبذلوا ما ينفع فلاجرم أن يكونوا خاسرين وأن يتحقق أنهم لم يكونوا مهتدين فعدم الاهتداء وإن كان سابقا على اشتراء الضلالة بالهدى أو هو عينه أو هو سببه إلا أنه لكونه عدما فظهوره للناس فى الوجود لا يكون إلا عند حصول أثره وهو ذلك الاشتراء، فإذا ظهر أثره تبين للناس المؤثر فلذلك صح ترتيبه بفاء الترتيب فأشبه العلة الغائية، ولهـذا عبر بما كانوا مهتدين دون ما اهتدوا لأن ما كانوا أبلغ فى النفى لإشعاره بأن انتفاء الاهتداء عنهم أمر متأصل سابق قديم، لأن كان تدل على اتصاف اسمها بخبرها منذ المضى فكان نفى الكون فى الزمن الماضى أنسب بهذا التفريع .

والربح هو نجاح التجارة ومصادفة الرغبة فى السلع بأكثر من الأثمان التى اشتراها بها التاجر ويطلق الربح على المال الحاصل للتاجر زائدا على رأس ماله . والتجارة ـ بكسر أوله ـ على وزن فعالة وهى زنة الصنائع ومعنى التجارة التصدى لاشتراء الأشياء لقصد بيعها بثمن

أوفر مما اشترى به ليكتسب من ذلك الوفر ما ينفقه أو يتأثله . ولما كان ذلك لا ينجح إلا بالمثابرة والتجديد صيغ له وزن الضائع . ونفى الربح فى الآية تشبيه لحال المنافقين إذ قصدوا من النفاق غاية فأخفقت مساعيهم وضاعت مقاصدهم بحال التجار الذين لم يحصلوا من تجارتهم على ربح فلا التفات إلى رأس مال فى التجارة حتى يقال إنهم إذا لم يربحوا فقد بقى لهم نفع رأس المال ويجاب بأن نفى الربح يستلزم ضياع رأس المال لأنه يتلف فى النفقة من القوت والكسوة لأن هذا كله غير منظور إليه إذ الاستعارة تعتمد على ما يقصد من وجه الشبه فلا تلزم المشابهة فى الامور كلها كما هو مقرر فى فن البيان .

وإنما أسند الربح إلى التجارة حتى نفى عنها لأن الربح لما كان مسببا عن التجارة وكان الرابح هو التاجر صح إسناده للتجارة لأنها سببه فهو مجاز عقلى وذلك أنه لولا الإسناد المجازى لما صح أن ينفى عن الشيء ما يعلم كل أحد أنه ليس من صفاته لأنه يصير من باب الإخبار بالمعلوم ضرورة، فلا تظنن أن النفى فى مثل هذا حقيقة فتتركه ، إن انتفاء الربح عن التجارة واقع ثابت لأنها لا توصف بالربح وهكذا تقول فى نحو قول جرير « ونمت وما ليل المطى بنائم» بخلاف قولك ما ليله بطويل ، بل النفى هنا مجاز عقلى لأنه فرع عن اعتبار وصف التجارة بأنها إلى الخسر ووصفها بالربح مجاز وقاعدة ذلك أن تنظر فى النفى إلى المنفى لو كان مثبتا فإن وجدت إثباته مجازا عقليا فاجعل نفيه كذلك وإلا فاجعل نفيه حقيقة لأنه لا ينفى إلا ما يصح أن يثبت . وهذه هى الطريقة التى انفصل عليها المحقق التفتزانى فى المطول ، وعدل عنها فى حواشى الكشاف وهى أمثل مما عدل إليه .

وقد أفاد قوله «فما ربحت تجارتهم» ترشيحا للاستعارة فى اشتروا فإن مرجع الترشيح إلى أن يقفى المجاز بما يناسبه سواء كان ذلك الترشيح حقيقة بحيث لا يستفاد منه إلا تقوية المجاز كما تقول له يد طولى أو هو أسد دامى البراثن أم كان الترشيح متميزا به أو مستعارا لمعنى آخر هو من ملائمات المجاز الأول سواء حسن مع ذلك استقلاله بالاستعارة كما فى هذه الآية فإن نفى الربح ترشح به اشتروا . ومثله قول الشاعر أنشده ابن الأعرابى كما فى أساس البلاغة للزمخشرى ولم يعزه :

ولمــا رأيت النَّسْر عزَّ ابنَ دايَـةٍ وعشَّش فى وَكْرَيْه جاشَ له صدرى[1]

فإنه لما شبه الشيب بالنسر والشعر الأسود بالغراب صح تشبيه حلول الشيب فى محلى السواد وهما الفودان بتعشيش الطائر فى موضع طائر آخر ؛ أم لم يحسن إلا مع المجاز الأول كقول بعض فُتَّاك العرب فى أمه (أنشده فى الكشاف ولم أقف على تعيين قائله) :

وما أُمُّ الرُّدَيْن وإنْ أَدَلَّتْ بعالمــة بأخــلاق الكرام
إذا الشيطانُ قَصَّع فى قفاهــا تَنَفَّقْنَاهُ بالحَبْــل التُّؤَامِ

فإنه لمـا استعار قصع لدخول الشيطان أى وسوسته وهى استعارة حسنة لأنه شبه الشيطان بضب يدخل للوسوسة ودخوله من مدخله المتعارف له وهو القاصعاء . وجعل علاجهم وإزالة وسوسته كالتنفق أى تطلب خروج الضب من نافقائه بعد أن يسد عليه القاصعاء ولا تحسن هذه الثانية إلا تبعا للأولى . والآية ليست من هذا القبيل . وقوله «وما كانوا مهتدين » قد علم من قوله" اشتروا الضلالة بالهدى إلى وما كانوا مهتدين"، فتعين أن الاهتداء المنفى هو الاهتداء بالمعنى الأصلى فى اللغة وهو معرفة الطريق الموصل للمقصود وليس هو بالمعنى الشرعى المتقدم فى قوله « اشتروا الضلالة بالهدى » فلا تكرير فى المعنى فلا يرد أنهم لـا أخبر عنهم بأنهم اشتروا الضلالة بالهدى كان من المعلوم أنه لم يبق فيهم هدى .

ومعنى نفى الاهتداء كناية عن إضاعة القصد أى أنهم أضاعوا ما سعوا له ولم يعرفوا ما يوصل لخير الآخر ولا ما يضر المسلمين. وهذا نداء عليهم بسفه الرأى والخرق وهو كما علمت فيما تقدم يجرى مجرى العلة لعدم ربح التجارة ، فشبه سوء تصرفهم حتى فى كفرهم بسوء تصرف من يريد الربح ، فيقع فى الخسران . فقوله «وما كانوا مهتدين» تمثيلية ويصح أن يؤخذ منها كناية عن الخسران وإضاعة كل شىء لأن من لم يكن مهتديا أضاع الربح وأضاع رأس المال بسوء سلوكه .

---

(١) عز: غلب، وابن داية من أسماء الغراب، سمى ابن داية لسواده، لأن الداية: الحاضنة، وكانت حواضن أبناء العرب والمشتغلات فى شؤونهم فى بيوت أكابرهم هن الإماء السود، فيطلق على الصبيان من أبناء الإماء ابن داية تأنيساً له لئلا يقال العبد أو الوصيف .

﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِى اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾

أعقبت تفاصيل صفاتهم بتصوير مجموعها فى صورة واحدة ، بتشبيه حالهم بهيئة محسوسة وهذه طريقة تشبيه التمثيل ، إلحاقا لتلك الأحوال المعقولة بالأشياء المحسوسة ، لأن النفس إلى المحسوس أميل .

وإتماما للبيان بجمع المتفرقات فى السمع ، المطالة فى اللفظ ، فى صورة واحدة لأن للإجمال بعد التفصيل وقعا من نفوس السامعين .

وتقريرا لجميع ما تقدم فى الذهن بصورة تخالف ما صور سالفا لأن تجدد الصورة عند النفس أحب من تكررها. قال فى الكشاف: « ولضرب العرب الأمثال واستحضار العلماء المثل والنظائر شأن ليس بالخفى فى إبراز خبيات المعانى ورفع الأستار عن الحقائق حتى تريك المتخيل فى صورة المحقق والمتوهم فى معرض المتيقن والغائب كالمشاهد » .

واستدلالا على ما يتضمنه مجموع تلك الصفات من سوء الحالة وخيبة السعى وفساد العاقبة ، فمن فوائد التشبيه قصد تفظيع المشبه .

وتقريبا لما فى أحوالهم فى الدين من التضاد والتخالف بين ظاهر جميل وباطن قبيح بصفة حال عجيبة من أحوال العالم فإن من فائدة التشبيه إظهار إمكان المشبه ، وتنظير غرائبه بمثلها فى المشبه به . قال فى الكشاف « ولأمر ما أكثر الله تعالى فى كتابه المبين أمثاله وفشت فى كلام رسوله صلى الله عليه وسلم وكلام الأنبياء والحكماء قال تعالى «وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون» اهـ .

والتمثيل منزع جليل بديع من منازع البلغاء لا يبلغ إلى محاسنه غير خاصتهم .

وهو هنا من قبيل التشبيه لا من الاستعارة لأن فيه ذكر المشبه والمشبه به وأداة التشبيه وهى لفظ مثل .

فجملة « مثلهم كمثل الذى استوقد نارا» واقعة من الجمل الماضية موقع البيان والتقرير والفذلكة ، فكان بينها وبين ما قبلها كمال الاتصال فلذلك فصلت ولم تعطف ، والحالة التى وقع تمثيلها سيجىء بيانها فى آخر تفسير الآية.

وأصل المثل بفتحتين هو النظير والمشابه ، ويقال أيضا مثل بكسر الميم وسكون الثاء،

ويقال مثيل كما يقال شَبَه وشِبْه وشبيه ، وبدَل وبِدْل ، وبديل، ولا رابع لهذه الكلمات فى مجىء فَعَل وفِعْل وفَعِيل بمعنى واحد .

وقد اختص لفظ المَثَل (بفتحتين) بإطلاقه على الحال الغريبة الشأن لأنها بحيث تمثل للناس وتوضح وتشبه سواء شبهت كما هنا ،أم لم تشبه كما فى قوله تعالى: مثل الجنة.

وبإطلاقه على قول يصدر فى حال غريبة فيحفظ ويشيع بين الناس لبلاغة وإبداع فيه ، فلا يزال الناس يذكرون الحال التى قيل فيها ذلك القول تبعا لذكره وكم من حالة عجيبة حدثت ونسيت لأنها لم يصدر فيها من قول بليغ ما يجعلها مذكورة تبعا لذكره فيسمى مثلا وأمثال العرب باب من أبواب بلاغتهم وقد خصت بالتأليف ويعرفونه بأنه قول شبه مضربه بمورده وسأذكره قريبا .

فالظاهر أن إطلاق المثل على القول البديع السائر بين الناس الصادر من قائله فى حالة عجيبة هو إطلاق مرتب على إطلاق اسم المثل على الحال العجيبة، وأنهم لا يكادون يضربون مثلا ولا يرونه أهلا للتسيير وجديرا بالتداول إلا قولا فيه بلاغة وخصوصية فى فصاحة لفظ وإيجازه ووفرة معنى ، فالمثل قول عزيز غريب ليس من متعارف الأقوال العامة بل هو من أقوال فحول البلاغة فلذلك وصف بالغرابة[1] أى العزة مثل قولهم « الصيف ضيعتِ اللبن» وقولهم «لا يطاع لقصير أمر» وستعرف وجه ذلك .

ولما شاع إطلاق لفظ المثل (بالتحريك) على الحالة العجيبة الشأن جعل البلغاء إذا أرادوا تشبيه حالة مركبة بحالة مركبة أعنى وصفين منتزعين من متعدد أتوا فى جانب المشبه والمشبه به معاً أو فى جانب أحدهما بلفظ المثل وأدخلوا الكاف ونحوها من حروف التشبيه على المشبه به منهما ولا يطلقون ذلك على التشبيه البسيط فلا يقولون مثل فلان كمثل الأسد وقلما شبهوا حالا مركبة بحال مركبة مقتصرين على الكاف كقوله تعالى«إلا كباسط كفيه إلى الماء ليبلغ فاه» بل يذكرون لفظ المثل فى الجانبين غالباً نحو الآية هنا، وربما ذكروا لفظ

(١) أشرت بتفسير معنى الغرابة لدفع الحيرة الواقعة فى المراد من قول صاحب الكشاف « إلا قولا فيه غرابة الخ » فقد فسرها الطيبى بغموض الكلام وكونه نادرا معنى ولفظا وهذا لا يطرد وقد سكت عنه الشارحان : السعد والسيد، وقد حام حوله الخفاجى .

المثل فى أحد الجانبين كقوله «إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء» الآية وذلك ليتبادر للسامع أن المقصود تشبيه حالة بحالة لاذات بذات ولا حالة بذات فصار لفظ المثل فى تشبيه الهيئة منسياً من أصل وضعه ومستعملا فى معنى الحالة فلذلك لايستغنون عن الإتيان بحرف التشبيه حتى مع وجود لفظ المثل فصارت الكاف فى قوله تعالى « كمثل » دالة على التشبيه وليست زائدة كما زعمه الرضى فى شرح الحاجبية ، وتبعه عبد الحكيم عند قوله تعالى «أو كصيب» وقوفاً مع أصل الوضع وإغضاء عن الاستعمال ألا ترى كيف استغنى عن إعادة لفظ المثل عند العطف فى قوله تعالى أو كصيب ولم يستغن عن الكاف .

ومن أجل إطلاق لفظ المثل اقتبس علماء البيان مصطلحهم فى تسمية التشبيه المركب بتشبيه التمثيل وتسمية استعمال المركب الدال على هيئة منتزعة من متعدد فى غير ما وضع له بمجوعه بعلاقة المشابهة استعارة تمثيلية وقد تقدم الإلمام بشىء منه عند قوله تعالى «أولئك على هدى من ربهم» .

وإننى تتبعت كلامهم فوجدت التشبيه التمثيلى يعتريه ما يعترى التشبيه المفرد فيجىء فى أربعة أقسام :

الأول ماصرح فيه بأداة التشبيه أو حذفت منه على طريقة التشبيه البليغ كما فى هذه الآية وقوله « أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى » إذا قدرنا أولئك كالذين اشتروا كما قدمنا .

الثانى ما كان على طريقة الاستعارة التمثيلية المصرحة بأن يذكروا اللفظ الدال بالمطابقة على الهيئة المشبه بها ويحذف مايدل على الهيئة المشبهة نحو المثال المشهور وهو قولهم: إنى أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى .

الثالث تمثيلية مكنية وهى أن تشبه هيئة بهيئة ولا يذكر اللفظ الدال على الهيئة المشبه بها بل يرمز إليه بما هو لازم مشتهر من لوازمه ، وقد كنت أعد مثالا لهذا النوع خصوص الأمثال المعروفة بهذا اللقب نحو الصيف ضيعت اللبن وبيدى لا بيد عمرو ونحوها من الأمثال فإنها ألفاظ قيلت عند أحوال واشتهرت وسارت حتى صار ذكرها ينبىء بتلك الأحوال التى قيلت عندها وإن لم يذكر اللفظ الدال على الحالة، وموجب شهرتها سيأتى .ثم لم يحضرنى مثال للمكنية التمثيلية من غير باب الأمثال حتى كان يوم حضرت فيه جنازة ، فلما

دفنوا الميت وفرغوا من مواراته التراب ضج أناس بقولهم : « اللهم لاعيش إلا عيش الآخرة فاغفر للأنصار والمهاجرة » فقلت إن الذين سنوا هذه المقالة فى مثل هـذه الحالة ما أرادوا إلا تنظير هيئة حفرهم للميت بهيئة الذين كانوا يحفرون الخندق مع النبيء صلى الله عليه وسلم إذ كانوا يكررون هذه المقالة كما ورد فى كتب السنة قصداً من هذا التنظير أن يكون حفرهم ذلك شبيها بحفر الخندق فى غزوة الأحزاب بجامع رجاء القبول عند الله تعالى فلم يذكروا ما يدل على المشبه به ولكنهم طووه ورمزوا اليه بما هو من لوازمه التى عرف بها وهو قول النبيء تلك المقالة ثم ظفرت بقول أحمد بن عبدربه الأندلسى :

وقُلْ لمن لامَ فى التصابى خَلِّ قليلًا عن الطريق

فرأيتــه من باب التمثيلية المـكنية فإنه حذف المشبه به وهو حال المتعرض لسائر فىطريقه يسده عليه ويمنعه المرور به وأتى بشىء من لوازمهذه الحالة وهو قول السائر للمتعرض : خل عن الطريق .

رابعها تمثيلية تبعية كقول أبى عطاء السندى :

ذكرتكِ والخطىُّ يخطُر بيننا وقد نَهِلت منى المُثقَّفَةُ السُّمْر

فأثبت النهل للرماح تشبيها لها بحالة الناهل فيما تصيبه من دماء الجرحى المرة بعد الأخرى كأنها لا يرويها ما تصيبه أولا ثم أتى بنَهِلتْ على وجه التبعية، ومن هذا القسم عند التفتزانى الاستعارة فى (على) من قوله تعالى « أولئك على هدى من ربهم » وقد تقدم الكلام عليه هناك .

فأما المثل الذى هو قول شبه مضربه بمورده ، وهو الذى وعدت بذكره آنفـا فمعنى تشبيه مضربه بمورده أن تحصل حالة لهـا شبه بالحالة التى صدر فيها ذلك القول فيستحضر المتكلم تلك الحالة التى صدر فيها القول ويشبه بها الحالة التى عرضت وينطق بالقول الذى كان صدر فى أثناء الحالة المشبه بها ليذكِّر السامع بتلك الحالة ، وبأن حالة اليوم شبيهة بهـا ويجعــل علامة ذِكر ذلك القول الذى قيل فى تلك الحـالة ؛ وإذا حققت التأمل وجدت هذا العمل من قبيل الاستعارة التمثيلية المـكنية لأجل كون تلك الألفاظ المسماة بالأمثال قد سارت ونقلت بين البلغاء فى تلك الحـوادث فكانت من لوازم الحالات المشبه بها لا محالة لمقارنتها لها فى أذهان النـاس فهى

لوازم عرفية لها بين أهل الأدب فصارت من روادف أحوالها وكان ذكر تلك الأمثال رمزا إلى اعتبار الحالات التى قيلت فيها ، ومن أجل ذلك امتنع تغييرها عن ألفاظها الواردة بها لأنها إذا غيرت لم تبق على ألفاظها المحفوظة المعهودة فيزول اقترانها فى الأذهان بصور الحوادث التى قيلت فيها فلم يعد ذكرها رمزا للحال المشبه به التى هى من روادفها لا محالة وفى هذا ما يغنى عن تطلب الوجه فى احتراس العرب من تغيير الأمثال حتى تسلموا من الحيرة فى الحكم بين صاحب الكشاف وصاحب المفتاح إذ جعل صاحب الكشاف سبب منع الأمثال من التغيير ما فيها من الغرابة فقال « ولم يضربوا مثلا ولا رأوه أهلا للتسيير ، ولا جديراً بالتداول إلا قولا فيه غرابة من بعض الوجوه ومن ثم حوفظ عليه وحمى من التغيير » فتردد شراحه فى مراده من الغرابة، وقال الطيبي الغرابة غموض الكلام وندرته وذلك إما أن يكون بحسب المعنى وإما أن يكون بحسب اللفظ ، أما الأول فكأن يرى عليه أثر التناقض وماهو بتناقض نحو قول الحكم بن عبد يغوث: رب رمية من غير رام. أى رب رمية مصيبة من غير رام أى عارف وقوله تعالى « ولكم فى القصاص حياة » إذ جعل القتل حياة. وأما الثانى بأن يكون فيه ألفاظ غريبة لا تستعملها العامة نحو قول الحباب بن المنذر « أنا جذيلها المحكك وعُذيقها المرجَّب»[1] أو فيه حذف وإضمار نحو رمية من غير رام . أو فيه مشاكلة نحو : كما تدين تدان . أراد كما تفعل تجازى . وفسر بعضهم الغرابة بالبلاغة والفصاحة حتى صارت عجيبة وعندى أنه ما أراد بالغرابة إلا أن يكون قولا بديعاً خاصياً إذ الغريب مقابل المألوف والغرابة عدم الإلف يريد عدم الإلف به فى رفعة الشأن . وأما صاحب المفتاح فجعل منعها من التغيير لورودها على سبيل الاستعارة فقال : ثم إن التشبيه التمثيلى متى شاع واشتهر استعماله على سبيل الاستعارة صار يطلق عليه المثل لا غير اهـ . وإلى طريقته مال التفتزانى والسيد . وقد علمت سرها وشرحها فيما بيناه . ولورود الأمثال على سبيل الاستعارة

---

(١) الجذيل والعذيق ــ بوزن التصغير ــ فالجذيل تصغير جذل وهو أصل الشجرة ، والمحكك بصيغة اسم المفعول بمعنى المحكك عليه أى تتحكك عليه الإبل الجرباء فيصير صلبا بعد أن يزول قشره . والعذيق: تصغير عذق ــ بفتح العين ــ وهو النخلة، والمرجب بصيغة اسم المفعول الذى جعلت له رجبة ــ بضم الراء وسكون الجيم ــ وهى دعامة تبنى حوله لئلا ينقعر أسفله . وهو مثل يضرب لمن خبر الأمور وجربها حتى صار الناس يستشفون برأيه . قاله الحباب الأنصارى يوم السقيفة .

لا تغير عن لفظها الذى ورد فى الأصل تذكيراً وتأنيثا وغيرها . فمعنى قولهم فى تعريف المثل بهذا الإطلاق « قول شبه مضربه بمورده » أن مضربه هو الحالة المشبهة سميت مضرباً لأنها بمنزلة مكان ضرب ذلك القول أى وضعه أى النطق به يقال ضرب المثل أى شبه ومثل قال تعالى « أن يضرب مثلاما » وأما مورده فهو الحالة المشبه بها وهى التى ورد ذلك القول أى صدر عند حدوثها ، سميت موردا لأنها بمنزلة مكان الماء الذى يرده المستقون ، ويقال الأمثال السائرة أى الفاشية التى يتناقلها الناس ويتداولونها فى مختلف القبائل والبلدان فكأنها تسير من بلد إلى بلد . « والذى استوقد نارا » مفرد مراد به مشبه واحد لأن مستوقد النار واحد ولا معنى لاجتماع جماعة على استيقاد نار ولا يريبك كون الحالة المشبه حالة جماعة المنافقين ، كأن تشبيه الهيئة بالهيئة إنما يتعلق بتصوير الهيئة المشبهة بها لا بكونها على وزن الهيئة المشبهة فإن المراد تشبيه حال المنافقين فى ظهور أثر الإيمان ونوره مع تعقبه بالضلالة ودوامه ، بحال من استوقد نارا . واستوقد بمعنى أوقد فالسين والتاء فيه للتأكيد كما هما فى قوله تعالى « فاستجاب لهم ربهم » وقولهم استبان الأمر وهذا كقول بعض بنى بولان من طى فى الحماسة .

نَسْتَوْقِدِ النبل بالحضيض ونَصْـ ـطَادُ نفوسا بُنَتْ على الكرم

أراد وقودا يقع عند الرمى بشدة . وكذلك فى الآية لإيراد تمثيل حال المنافقين فى إظهار الإيمان بحال طالب الوقود بل هو حال الموقد .

وقوله :

﴿فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾

مفرع على استوقد . ولما حرف يدل على وقوع شىء عند وقوع غيره فوقوع جوابها مقارن لوقوع شرطها وذلك معنى قولهم حرف وجود لوجود أى حرف يدل على وجود الجواب لوجود شرطها أى أن يكون جوابها كالمعلول لوجود شرطها سواء كان من ترتب المعلول على العلة أو كان ترتب المسبب العرفى على السبب أم كان ترتب المقارن على مقارنه المهيأ والمقارن الحاصل على سبيل المصادفة وكلها استعمالات واردة فى كلام العرب وفى القرآن . مثال ترتب المعلول على العلة لما تعفنت أخلاطه حُمَّ ، والمسبب على السبب، ولما

جاءت رسلنا لوطاً سيءبهم وضاق بهم ذرعا، وقولُ عمرو بن معد يكرب :

لمـا رأيتُ نساءنـا يفحصن بالمعزاء شـدا
نازَلْتُ كبشهم ولم أر من نزال الكبش بـدا

ومثال المقارن المهيأ قول امرىء القيس :

فلما أَجز ْنا ساحة الحي وانتحىَ بنا بطن خَبت ذى حقاف عقنقل
هَصَرْتُ بفَوْدَىْ رأسها فتمايلت عليّ هضيم الكشح ريّا المخلخَل

ومثال المقارن الحاصل اتفاقا لما جاءت رسلُنا إبراهيم بالبشرى قالوا سلاما وقوله،،فلما دخلوا على يوسف أوى إليه أخاه،، فمن ظن أن لما تؤذن بالسببية اغترارا بقولهم وجود لوجود حملا لِلّام فى عبارتهم على التعليل فقد ارتكب شططا ولم يجد من كلام الأئمة فرطا .

وأضاء يجيء متعديا وهو الأصل لأن مجرده ضاَء فتكون حينئذ همزته للتعدية كقول أبي الطمحان القيني .

أضاءت لهم أحسابهم ووجوههم دُجى الليل حتى ثقب الجزع ثاقبه

ويجيء قاصرا بمعنى ضاء فهمزته للصيرورة أى صار ذا ضـوء فيساوى ضاء كقول امرىء القيس يصف البرق :

يُضِيء سناَه أو مصابيح راهب أمال السليط بالذبال المفتل

والآية تحتملهما أى فلما أضاءت النار الجهات التى حوله وهو معنى ارتفاع شعاعها وسطوع لهبها ، فيكون ما حوله موصولا مفعولا لأضاءت وهو المتبادر . وتحتمل أن تكون من أضاء القاصر أى أضاءت النار أى اشتعلت وكثر ضوءها فى نفسها ، ويكون ما حوله على هـذا ظرفا للنار أى حصل ضوء النار حولها غير بعيد عنها . وحوله ظرف للمكان القريب ولا يلزم أن يراد به الإحاطة فحوله هنا بمعنى لديه ومن توهم أن « ما حوله » يقتضى ذلك وقع فى مشكلات لم يجد منها مخلصاً إلا بعناء .

وجمع الضمير فى قوله،،بنورهم،،مع كونه بلصق الضمير المفرد فى قوله،،ما حوله،،مراعاة للحال المشبهة وهى حال المنافقين لا للحال المشبه بها ؛ وهى حال المستوقد الواحـد على وجه

بديع فى الرجوع إلى الغرض الأصلى وهو انطماس نور الإيمان منهم، فهو عائد إلى المنافقين لا إلى الذى، قريباً من رد العجز على الصدر. فأشبه تجريد الاستعارة المفردة وهو من التفنين كقول طرفة:

وفى الحى أحوى ينفض المرد شادن مظاهرُ سِمطَىْ لؤلؤ وزبرجد

وهذا رجوع بديع، وقريب منه الرجوع الواقع بطريق الاعتراض فى قوله الآتى «والله محيط بالكافرين» . وحسّنه أن التمثيل جمع بين ذكر المشبه وذكر المشبه به فالمتكلم بالخيار فى مراعاة كليهما لأن الوصف لهما فيكون ذلك البعض نوعا واحدا فى المشبه والمشبه به، فما ثبت للمشبه به يلاحظ كالثابت للمشبه. وهذا يقتضى أن تكون جملة ذهب الله بنورهم جواب (لمّا) فيكون جمع ضمائر بنورهم وتركهم إخراجا للكلام على خلاف مقتضى الظاهر إذ مقتضى الظاهر أن يقول ذهب الله بنوره وتركه، ولذلك اختير هنا لفظ النور عوضا عن النار المبتدأ به، للتنبيه على الانتقال من التمثيل إلى الحقيقة ليدل على أن الله أذهب نور الإيمان من قلوب المنافقين، فهذا إيجاز بديع كأنه قيل فلما أضاءت ذهب الله بناره فكذلك ذهب الله بنورهم وهو أسلوب لا عهد للعرب بمثله فهو من أساليب الإعجاز. وقريب منه قوله تعالى «بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون. وكذلك ما أرسلنا من قبلك فى قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون. قل أولو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون» فقوله «أرسلتم» حكاية لخطاب أقوام الرسل فى جواب سؤال محمد صلى الله عليه وسلم قومه بقوله «أو لو جئتكم».

وبهذا يكون ما فى هذه الآية موافقا لما فى الآية بعدها من قوله تعالى «يجعلون أصابعهم فى آذانهم» إذ يتعين رجوعه لبعض المشبه به دون المشبه. وجوز صاحب الكشاف أن يكون قوله «ذهب الله بنورهم» استئنافا ويكون التمثيل قد انتهى عند قوله تعالى «فلما أضاءت ما حوله» ويكون جواب لما محذوفا دلت عليه الجملة المستأنفة وهو قريب مما ذكرته إلا أن الاعتبار مختلف.

ومعنى ذهب الله بنورهم: أطفأ نارهم فعبر بالنور لأنه المقصود من الاستيقاد، وأسند إذهابه إلى الله تعالى لأنه حصل بلا سبب من ريح أو مطر أو إطفاء مطفئ، والعرب والناس يسندون الأمر الذى لم يتضح سببه لاسم الله تعالى كما تقدم عند قوله «ويمدهم فى طغيانهم»

وذهب المعدى بالباء أبلغ من أذهب المعدى بالهمزة وهاته المبالغة فى التعدية بالباء نشأت من أصل الوضع لأن أصل ذهب به أن يدل على أنهما ذهبا متلازمين فهو أشد فى تحقيق ذهاب المصاحب كقوله « فلما ذهبوا به» وأذهبه جعله ذاهبا بأمره أو إرساله فلما كان الذى يريد إذهاب شخص إذهابا لا شك فيه يتولى حراسة ذلك بنفسه حتى يوقن بحصول امتثال أمره صار ذهب به مفيدا معنى أذهبه، ثم تنوسى ذلك بكثرة الاستعمال فقالوا ذهب به ونحوه ولو لم يصاحبه فى ذهابه كقوله « يأتى بالشمس من المشرق» وقوله ـ « وجاء بكم من البدو» ثم جعلت الهمزة لمجرد التعدية فى الاستعمال فيقولون: ذهب القمار بمال فلان ولا يريدون أنه ذهب معه . ولكنهم تحفظوا ألا يستعملوا ذلك إلا فى مقام تأكيد الإذهاب فبقيت المبالغة فيه. وضمير المفرد فى قوله وما حوله مراعاة للحال المشبهة .

واختيار لفظ النور فى قوله "ذهب الله بنورهم" دون الضوء ودون النار لأن لفظ النور أنسب؛ لأن الذى يشبه النار من الحالة المشبهة هو مظاهر الإسلام التى يظهرونها وقد شاع التعبير عن الإسلام بالنور فى القرآن فصار اختيار لفظ النور هنا بمنزلة تجريد الاستعارة لأنه أنسب بالحال المشبهة ، وعبّر عما يقابله فى الحال المشبه بها بلفظ يصلح لهما أو هو بالمشبه أنسب فى اصطلاح المتكلم كما قدمنا الإشارة إليه فى وجه جمع الضمير فى قوله « بنورهم » .

﴿وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ﴾ 17

هذه الجملة تتضمن تقريرا لمضمون ذهب الله بنورهم لأن من ذهب نوره بقى فى ظلمة لا يبصر ، والقصد منه زيادة إيضاح الحالة التى صاروا إليها فإن للدلالة الصريحة من الارتسام فى ذهن السامع ما ليس للدلالة الضمنية فإن قوله ذهب الله بنورهم يفيد أنهم لما استوقدوا نارا فانطفأت انعدمت الفائدة وخابت المساعى ولكن قد يذهل السامع عما صاروا إليه عند هاته الحالة فيكون قوله بعد ذلك « وتركهم فى ظلمات لا يبصرون » تذكيرا بذلك وتنبيها إليه . فإنهم لا يقصدون من البيان إلا شدة تصوير المعانى ولذلك يطنبون ويشبهون ويمثلون ويصفون المعرفة ويأتون بالحال ويعددون الأخبار والصفات فهذا إطناب بديع كما فى قول طرفة :

نداماىَ بيضٌ كالنجوم وقَينة   تَرُوح إلينا بَيْن بُرد ومِجْسَد

فإن قوله تروح إلينا الخ لا يفيد أكثر من تصوير حالة القينة وتحسين منادمتها . وتفيد هذه الجملة أيضا أنهم لم يعودوا إلى الاستنارة من بعد ، على ما فى قوله وتركهم من إفادة تحقيرهم ، وما فى جمع ظلمات من إفادة شدة الظلمة وهى فائدة زائدة على ما استفيد ضمنا من جملة ذهب الله بنورهم وما يقتضيه جمع ظلمات من تقدير تشبيهات ثلاثة لضلالات ثلاث من ضلالاتهم كما سيأتى . وبهذا الاعتبار الزائد على تقرير مضمون الجملة قبلها عطفت على الجملة ولم تفصل .

وحقيقة الترك مفارقة أحد شيئا كان مقارنا له فى موضع وإبقاؤه فى ذلك الموضع. وكثيرا ما يذكرون الحال التى ترك الفاعل المفعول عليها، وفى هذا الاستعمال يكثر أن يكون مجازا عن معنى صَيَّر أوجَعَل. قال النابغة :

فلا تتركنّى بالوعيد كأننى إلى الناس مطلىٌّ به القارُ أجرب

أى لاتصيرنى بهذه المشابهة، وقول عنترة :

جادتْ عليه كل عينٍ ثرةٍ فترَكن كل قرارة كالدرهم

يريد صيرن ، والأكثر أن يكنى به فى هذا الاستعمال عن الزهادة فى مفعوله كما فى بيت النابغة، أوعن تحقيره كما فى هذه الآية .

والفرق بين ما يعتبر فيه معنى صيَّر حتى يكون منصوبه الثانى مفعولا ، وما يعتبر المنصوب الثانى معه حالا ، أنه إن كان القصد إلى الإخبار بالتخلية والتنحى عنه فالمنصوب الثانى حال وإن كان القصد أولا إلى ذلك المنصوب الثانى وهو محل الفائدة فالمنصوب الثانى مفعول وهو فى معنى الخبر فلا يحتمل واحد منهما غير ذلك معى وإن احتمله لفظا .

وجمع ظلمات لقصد بيان شدة الظلمة كقوله تعالى « قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر » وقول النبيء صلى الله عليه وسلم « الظلم ظلمات يوم القيامة » فإن الكثرة لما كانت فى العرف سبب القوة أطلقوها على مطلق القوة وإن لم يكن تعدد ولا كثرة مثل لفظ كثير كما يأتى عند قوله تعالى « وادعوا ثبورا كثيرا » فى سورة الفرقان ، ومنه ذكر ضمير الجمع للتعظيم ، للواحد ، وضمير المتكلم ومعه غيره للتعظيم ، وصيغة الجمع من ذلك القبيل ، قيل لم يرد فى القرآن ذكر الظلمة مفردا ، ولعل لفظ ظلمات أشهر إطلاقا فى فصيح الكلام وسيأتى بيان هذا عند قوله تعالى « وجعل الظلمات والنور » فى سورة الأنعام بخلاف قوله تعالى

« فى ظلمات ثلاث » فإن التعدد مقصود بقرينة وصفه بثلاث . ولـكن بلاغة القرآن وكلام الرسول عليه السلام لا تسمح باستعمال جمع غير مراد به فائدة زائدة على لفظه المفرد ، ويتعين فى هذه الآية أن جمع ظلمات أشير به إلى أحوال من أحوال المنافقين كل حالة منها تصلح لأن تشبه بالظلمة وتلك هى : حالة الـكفر ، وحالة الـكذب ، وحالة الاستهزاء بالمؤمنين ، وما يتبع تلك الأحوال من آثار النفاق . وهذا التمثيل تمثيل لحال المنافقين فى ترددهم بين مظاهر الإيمان وبواطن الـكفر فوجه الشبه هو ظهور أمر نافع ثم انعدامُه قبل الانتفاع به ، فإن فى إظهارهم الإسلام مع المؤمنين صورة من حسن الإيمان وبشاشته لأن للإسلام نورا وبركة ثم لايلبثون أن يرجعوا عند خلوهم بشياطينهم فيزول عنهم ذلك ويرجعوا فى ظلمة الـكفر أشد مما كانوا عليه لأنهم كانوا فى كفر فصاروا فى كفر وكَذب وما يتفرع عن النفاق من الذام ، فإن الذى يستوقد النار فى الظلام يتطلب رؤية الأشياء فإذا انطفأت النـار صار أشد حيرة منه فى أول الأمر لأن ضوء النار قد عوَّد بصره فيظهر أثر الظلمة فى المرة الثانية أقوى ويرسخ الـكفر فيهم . وبهذا تظهر نـكتة البيان بجملة «لا يبصرون» لتصوير حال من انطفأ نورُه بعد أن استضاء به .

ومفعول لا يبصرون محذوف لقصد عموم نفى المبصرات فنزل الفعل منزلة اللازم ولا يقدَّر له مفعول كأنه قيل لا إحساس بصر لهم ، كقول البحترى :

شَجْوُ حساده وغيظُ عداه أن يَرى مبصرٌ ويسمَعَ واعٍ

وقد أجمل وجه الشبه فى تشبيه حال المنافقين اعتمادا على فطنة السامع لأنه يَمْخَضه من مجموع ما تقدم من شرح حالهم ابتداء من قوله « ومن الناس من يقول آمنا بالله » إلخ ومما يتضمنه المَثلان من الإشارة إلى وجوه المشابهة بين أجزاء أحوالهم وأجزاء الحالة المشبه بها. فإن إظهارهم الإيمان بقولهم « آمنا بالله » وقولهم « إنما نحن مصلحون » وقولهم عنـد لقاء المؤمنين « آمنا » أحوالٌ ومظاهر حسنة تلوح على المنافقين حينما يحضرون مجلس النبىء صلى الله عليه وسلم وحينما يتظاهرون بالإسلام والصلاةِ والصدقةِ مع المسلمين ويصدر منهم طيِّب القول وقويم السلوك وتشرق عليهم الأنوار النبوية فيـكاد نور الإيمـان يخترق إلى نفوسهم ولـكن سرعان ما يعقب تلك الحالة الطيبةَ حالةٌ تضادها عنـد انفضاضهم عن تلك المجالس الزكية وخلوصهم إلى بطانتهم من كبرائهم أو من أتباعهم فتعاودهم الأحوال الذميمة

من مزاولة الكفر وخداع المؤمنين والحقد عليهم والاستهزاء بهم ووصفهم بالسفه، مُثِّلَ ذلك التظاهر وذلك الانقلاب بحال الذى استوقد نارا ثم ذهب عنه نورها. ومن بدائع هذا التمثيل أنه مع ما فيه من تركيب الهيأة المشبه بها ومقابلتها للهيأة المركبة من حالهم هو قابل لتحليله بتشبيهاتٍ مفردة لكل جزء من هيأة أحوالهم بجزء مفرد من الهيأة المشبه بها فشبه استماعهم القرآن باستيقاد النار، ويتضمن تشبيه القرآن فى إرشاد الناس إلى الخير والحق بالنار فى إضاءة المسالك للسالكين، وشبه رجوعهم إلى كفرهم بذهاب نور النار، وشبه كفرهم بالظلمات، ويشبهون بقوم انقطع إبصارهم.

﴿ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴾ 18

أخبار لمبتدأ محذوف هو ضميرٌ يعود إلى ما عاد إليه ضمير «مَثَلُهم» ولا يصح أن يكون عائدا على الذى استوقد لأنه لا يلتئم به أول التشبيه وآخرُه لأن قوله «كمثل الذى استوقد نارا» يقتضى أن المستوقد ذو بصر وإلا لَما تأتى منه الاستيقاد، وحذف المسند إليه فى هذا المقام استعمال شائع عند العرب إذا ذكروا موصوفا بأوصاف أو أخبار جعلوه كأنه قد عُرِف للسامع فيقولون: فلان أو فتًى أو رجلٌ أو نحو ذلك على تقدير هو فلان. ومنه قوله تعالى «جزاءً من ربك عطاءً حساباً ربُّ السماوات والأرض وما بينهما» التقدير هو رب السماوات عُدل عن جعل رب بدلا من ربك، وقول الحماسى[1]:

سأشكر عَمرا إن تراختْ منيتى ... أيادىَ لم تُمْنَنْ وإنْ هىَ جلَّتِ

فتًى غيرُ محجوبِ الغِنى عن صديقه ... ولا مُظْهِر الشكوى إذا النعل زلت

وسمى السكاكى هذا الحذف «الحذفَ الذى اتبع فيه الاستعمال الوارد على تركه».

والإخبار عنهم بهذه الأخبار جاء على طريقة التشبيه البليغ شبهوا فى انعدام آثار الإحساس منهم بالصم البكم العمى أى كل واحد منهم اجتمعت له الصفات الثلاث وذلك شأن الأخبار الواردة بصيغة الجمع بعد مبتدأ هو اسم دال على جمع، فالمعنى كل واحد منهم كالأصم الأبكم

(١) من الحماسة فى باب الأضياف غير منسوب، ونسبه الشريف المرتضى فى أماليه لإبراهيم بن العباس الصولى. وقيل لعبد الله بن الزبير. وقيل لمحمد بن سعيد الكاتب، وعمرو المذكور هو عمرو بن سعيد بن العاص الملقب بالأشدق.

الأعمى وليس المعنى على التوزيع فلا يفهم أن بعضهم كالأصم وبعضهم كالأبكم وبعضهم كالأعمى، وليس هو من الاستعارة عند محقق أهل البيان . قال صاحب الكشاف « فإن قلت هل يسمى ما فى الآية استعارة قلت مختلف فيه والمحققون على تسميته تشبيها بليغا لا استعارة لأن المستعار له مذكور وهم المنافقون اهـ » أى لأن الاستعارة تعتمد على لفظ المستعار منه أو المستعار له فى جملة الاستعارة فمتى ذكرا معا فهو تشبيه ، ولا يضر ذكر لفظ المستعار له فى غير جملة الاستعارة لظهور أنه لولا العلم بالمستعار له فى الكلام لما ظهرت الاستعارة ولذلك اتفقوا على أن قول ابن العميد :

قامت تظللنى من الشمس نفسٌ أعزُّ علىّ من نفسى

قامت تظللنى ومن عجب شمسٌ تظللنى من الشمس

أنّ قوله شمس استعارة ولم يمنعهم من ذلك ذكر المستعار له قبل فى قوله نفس أعز، وضميرها فى قوله قامت تظللنى وكذا إذا كان لفظ المستعار غير مقصود ابتناء التشبيه عليه لم يكن مانعا من الاستعارة كقول أبى الحسن ابن طَبَاطَبَا :

لا تعجبوا من بلى غلالته قد زرّ أزراره على القمر

فإن الضمير لم يذكر ليبنى عليه التشبيه بل جاء التشبيه عقبه .

والصم والبكم والعمى جمع أصم وأعمى وأبكم وهم من اتصف بالصمم والبكم والعمى . فالصمم انعدام إحساس السمع عمن من شأنه أن يكون سميعا ، والبكم انعدام النطق عمن من شأنه النطق ، والعمى انعدام البصر عمن من شأنه الإبصار.

وقوله « فهم لا يرجعون » تفريع على جملة « صم بكم عمى » لأن من اعتراه هذه الصفات انعدم منه الفهم والإفهام وتعذر طمع رجوعه إلى رشد أو صواب . والرجوع الانصراف من مكان حلول ثان إلى مكان حلول أول وهو هنا مجاز فى الإقلاع عن الكفر .

﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾ .

عطف على التمثيل السابق وهو قوله « كمثل الذى استوقد نارا » أعيد تشبيه حالهم بتمثيل آخر وبمراعاة أوصاف أخرى فهو تمثيل لحال المنافقين المختلطة بين جواذب ودوافع

حين يجاذب نفوسهم جاذب الخير عند سماع مواعظ القرآن وإرشاده، وجاذب الشر من أعراق النفوس والسخرية بالمسلمين، بحال صيب من السماء اختلطت فيه غيوث وأنوار ومزعجات وأكدار، جاء على طريقة بلغاء العرب فى التفنن فى التشبيه وهم يتنافسون فيه لا سيما التمثيلى منه وهى طريقة تدل على تمكن الواصف من التوصيف والتوسع فيه.

وقد استقريْتُ من استعمالهم فرأيتُهم قد يسلكون طريقة عطف تشبيه على تشبيه كقول امرئ القيس فى معلقته :

أصاحِ ترى برقا أُريك وميضَه كلمعِ اليدين فى حَبِيٍّ مُكَلَّلِ
يُضيءُ سَناه أو مصابيحِ راهب أَمال السليطَ بالذُّبال المُفَتَّلِ

وقولِ لَبيد فى معلقته يصف راحلته :

فلها هِبَاب فى الزمام كأنها صهباءُ خفَّ مع الجنوب جهَامها
أو مُلْمِعٌ وسَقَتْ لأَحْقَبَ لاحَه طَرْدُ الفُحول وضَرْبُها وكِدامُها[1]

وكثر أن يكون العطف فى نحوه بأو دون الواو، وأو موضوعة لأحد الشيئين أو الأشياء فيتولد منها معنى التسوية وربما سلكوا فى إعادة التشبيه مسلك الاستفهام بالهمزة أى لتختار التشبيه بهذا أم بذلك وذلك كقول لبيد عقب البيتين السابق ذكرهما :

أَفتلك أم وحْشية مسبوعة خذلت وهادية الصِّوار قِوامها[2]

وقال ذو الرمة فى تشبيه سير ناقته الحثيث :

وثْبَ المُسَحَّجِ من عانَاتِ مَعْقُلَةٍ كأنَّه مستبان الشَّكِّ أو جَنِبُ

---

(١) الهباب ـ بكسر الهاء ـ مصدر كالهبوب وهو النهوض والنشاط. والصهباء : السحابة المائل لونها للسواد . والجهام : السحاب لا مطر فيه وهو خفيف السير. والملمع : التى استبان حملها، وأراد الأتان ووسقت : حملت. والأحقب : هو حمار الوحش وقوله لأحقب أى من أحقب . ولاحه : غيره . وطرد الفحول : خصامها . والكدام ـ بكسر الكاف ـ العض .

(٢) المسبوعة : التى أكل السبع ولدها . وخذلت بمعنى تأخرت عن صواحبها فى الرواح . والهادية المتقدمة. والصوار ـ بكسر الصاد ـ قطيع الغنم . والقوام ـ بكسر القاف ـ ما به يقوم الأمر أى تأخرت النعجة الوحشية ولم تهتد بمقدمة القطيع .

ثم قال :

أذاكَ أم نَمِشٌ بالوَشْى أكْرُعُه مسفَّع الخد غَادٍ نَاشِطٌ شَبَبُ

ثم قال :

أذاكَ أم خاضب بالسِّيِّ مَرْتَعُه أبو ثلاثين أمسى وهو مُنْقِلب[1]

وربما عطفوا بالواو كما فى قوله تعالى « ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون » الآية ثم قال « وضرب الله مَثَلا رجلين » الآية . وقوله « وما يستوى الأعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور » الآية . بل وربما جمعوا بلا عطف كقوله تعالى « حتى جعلناهم حصيداً خامدين » . وهذه تفننات جميلة فى الكلام البليغ فما ظنك بها إذا وقعت فى التشبيه التمثيلى فإنه لعزته مفرداً تعز استطاعةُ تكريره .

وأو عطفت لفظ صيب على الذى استوقد بتقدير مَثَل بين الكاف وصيب . وإعادةُ حرف التشبيه مع حرف العطف المغنى عن إعادة العامل، وهذا التكرير مستعمل فى كلامهم وحسَّنه هنا أن فيه إشارة إلى اختلاف الحالين المشبهين كما سنبينه وهم فى الغالب لا يكررونه فى العطف .

والتمثيل هنا لحال المنافقين حين حضورهم مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم وسماعهم القرآن وما فيه من آى الوعيد لأمثالهم وآى البشارة ، فالغرض من هذا التمثيل تمثيل حالة مغايرة للحالة التى مُثِّلتْ فى قوله تعالى « مَثَلُهم كمَثَل الذى استوقد» بنوع إطلاق وتقييد .

فقوله « أو كصيب » تقديره أو كفريق ذى صيب أى كقوم على نحو ما تقدم فى قوله «كمثل الذى استوقد » دل على تقدير قوم قوله « يجعلون أصابِعَهم فِي آذانهم » وقوله

---

(١) قوله أذاك: الإشارة إلى حمار الوحش فى الأبيات قبله، وهو الذى أراده بالمسحج . والمسحج : المكدوم وهو من الصفات الغالبة على حمار الوحش لأنه لا يخلو عن كدام فى جلده من العراك مع الحمر، والنمش ـ بكسر الميم ـ الذى به النمش بفتحها وهو نقط بيض وسود، وأراد به الثور الوحشى . والوشى: التخطيط . والمسفع : الأسود . والشبب : المسن من ثيران الوحش . وقوله خاضب أراد ذكر النعام فإنه إذا أكل بقل الربيع احمرت ساقاه . والسى ـ بكسر السين وتشديد الياء ـ المستوى من الأرض . وأبو ثلاثين أى له ثلاثون فرخا وذلك عدد ما يبيض النعام . ومنقلب : راجع لفراخه فهو شديد السير .

« يخطف أبصارهم » الآية . لأن ذلك لا يصح عوده إلى المنافقين فلا يَجىء فيه ما جازَ فى قوله « ذهب الله بنورهم» الخ . فشبهت حال المنافقين بحال قوم سائرين فى ليل بأرض قوم أصابها الغيث وكان أهلها كانِّين فى مساكنهم كما عُلم ذلك من قوله«كلّما أضاءَ لهم مشَوْا فيه» فذلك الغيث نفع أهل الأرض ولم يصبهم مِمَّا اتصل به من الرعد والصواعق ضُر ولم ينفع المارين بها وأضرَّ بهم ما اتصل به من الظلمات والرعد والبرق ، فالصيب مستعار للقرآن وهدى الإسلام وتشبيهه بالغَيث وارد. وفى الحديث الصحيح « مَثَل ما بَعثنى الله به من الهُدى كمثل الغيث أصابَ أرضا فكان منها نَقِيَّةٌ » الخ . وفى القرآن « كمثل غيث أعجب الكفار نباته » . ولا تَجد حالة صالحة لتمثيل هيئة اختلاط نفع وضر مثل حالة المطر والسحاب وهو من بديع التمثيل القرآنى، ومنه أخذ أبو الطيب قوله :

فتى كالسحاب الجَوْن يُرجَى ويُتقَّى يُرَجَّى الحياَ منه وتُخْشى الصواعق

والظلمات مستعار لما يعترى الكافرين من الوحشة عند سماعه كما تعترى السائر فى الليل وحشة الغيم لأنه يحجب عنه ضوء النجوم والقمر . والرعد لقوارع القرآن وزواجره . والبَرْق لظهور أنوار هديه من خلال الزواجر فظهر أن هذا المركب التمثيلى صالح لاعتبارات تفريق التشبيه وهو أعلى التمثيل .

والصيب فيْعل من صاب يصوب صوبا إذا نزل بشدة ، قال المرزوقى إن ياءه للنقل من المصدرية إلى الاسمية فهو وصف للمطر بشدة الظلمة الحاصلة من كثافة السحاب ومن ظلام الليل . والظاهر أن قوله«من السماء»ليس بقيد للصيب وإنما هو وصف كاشف جىء به لزيادة استحضار صورة الصيب فى هذا التمثيل إذ المقام مقام إطناب كقول امرئ القيس :

* كجلمود صخرٍ حَطَّه السيل من عَلِ *

إذ قد علم السامع أن السيل لا يحط جلمود صخر إلا من أعلى ولكنه أراد التصوير ، وكقوله تعالى « ولا طائر يطير بجناحيه » ، وقوله « كالذى استهوته الشياطين فى الأرض » وقال تعالى « فأَمْطِرْ علينا حجارة من السماء » .

والسماء تطلق على الجو المرتفع فوقنا الذى نخاله قبة زرقاء، وعلى الهواء المرتفع قال تعالى « كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء » وتطلق على السحاب، وتطلق على المطر

نفسه ففي الحديث: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إثر سماء الخ ، ولما كان تكوّن المطر من الطبقة الزمهريرية المرتفعة في الجو جعل ابتداؤه من السماء وتكرر ذلك في القرآن .

ويمكن أن يكون قوله « من السماء» تقييدا للصيب إما بمعنى من جميع أقطار الجو إذا قلنا إن التعريف في السماء للاستغراق كما ذهب إليه في الكشاف على بعد فيه إذ لم يعهد دخول لام الاستغراق إلا على اسم كلي ذي أفراد دون اسم كل ذي أجزاء فيحتاج لتنزيل الأجزاء منزلة أفراد الجنس ولا يعرف له نظير في الاستعمال فالذي يظهر لي إن جعلنا قوله « من السماء » قيداً للصيب أن المراد من السماء أعلى الارتفاع والمطر إذا كان من سمت مقابل وكان عاليا كان أدوم بخلاف الذي يكون من جوانب الجو ويكون قريبا من الأرض غير مرتفع . وضمير «فيه» عائد إلى صيب والظرفية مجازية بمعنى معه، والظلمات مضى القول فيه آنفا والمراد بالظلمات ظلام الليل أي كسحاب في لونه ظلمة الليل وسحابة الليل أشد مطرا وبرقا وتسمى سارية . والرعد أصوات تنشأ في السحاب . والبرق لامع ناري مضيء يظهر في السحاب، والرعد والبرق ينشآن في السحاب من أثر كهربائي يكون في السحاب فإذا تكاثفت سحابتان في الجو إحداهما كهرباؤها أقوى من كهرباء الأخرى وتحاكّتا جذبت الأقوى منهما الأضعف فحدث بذلك انشقاق في الهواء بشدة وسرعة فحدث صوت قوي هو المسمى الرعد وهو فرقعة هوائية من فعل الكهرباء ، ويحصل عند ذلك التقاء الكهرباءين وذلك يسبب انقداح البرق. وقد علمت أن الصيب تشبيه للقرآن وأن الظلمات والرعد والبرق تشبيه لنوازع الوعيد بأنها تسر أقواما وهم المنتفعون بالغيث وتسوء المسافرين غير أهل تلك الدار، فكذلك الآيات تسر المؤمنين إذ يجدون أنفسهم ناجين من أن تحق عليهم وتسوء المنافقين إذ يجدونها منطبقة على أحوالهم .

﴿ يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ وَٱللَّهُ مُحِيطٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ 19 يَكَادُ ٱلْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَٰرَهُمْ كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْا۟ فِيهِ وَإِذَآ أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا۟ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾20

الأظهر أن تكون جملة « يجعلون » حالا اتضح بها المقصود من الهيئة المشبه بها لأنها كانت مجملة ، وأما جملة « يكاد البرق » فيجوز كونها حالا من ضمير يجعلون ، لأن بها كمال إيضاح الهيئة المشبه بها ويجوز كونها استئنافا لبيان حال الفريق عند البرق نشأ عن بيان حالهم عند الرعد . وجملة « كلما أضاء لهم مشوا فيه » حال من البرق أو من ضمير أبصارهم لا غير، وفى هذا تشبيه لجزع المنافقين من آيات الوعيد بما يعترى القائم تحت السماء حين الرعد والبرق والظلمات فهو يخشى استكاك سمعه ويخشى الصواعق حذر الموت ويعشيه البرق حين يلمع بإضاءة شديدة ويَعمى عليه الطريق بعد انقطاع لمعانه . وقوله « كلما أضاء لهم » تمثيل لحال حيرة المنافقين بحال حيرة السائرين فى الليل المظلم المرعد المبرق .

وقوله « والله محيط بالكافرين » اعتراض للتذكير بأن المقصود التمثيل لحال المنافقين فى كفرهم لا لمجرد التفنن فى التمثيل . وقوله « ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم » رجوع إلى وعيد المنافقين الذين هم المقصود من التمثيل فالضمائر التى فى جملة « ولو شاء الله » راجعة إلى أصل الكلام ، وتوزيع الضمائر دل عليه السياق .

فعبر عن زواجر القرآن بالصواعق وعن انحطاط قلوب المنافقين وهى البصائر عن قرار نور الإيمان فيها بخطف البرق للأبصار ، وإلى نحو من هذا يشير كلام ابن عطية نقلا عن جمهور المفسرين وهو مجاز شائع ، يقال فلان يرعد ويبرق، على أن بناءه هنا على المجاز السابق يزيده قبولا، وعبر عما يحصل للمنافقين من الشك فى صحة اعتقادهم بمشى السارى فى ظلمة إذا أضاء له البرق، وعن إقلاعهم عن ذلك الشك حين رجوعهم إلى كفرهم بوقوف الماشى عند انقطاع البرق على طريقة التمثيل ، وخلل ذلك كله بتهديد لا يناسب إلا المشبهين وهو

ما أفاده الاعتراض بقوله « والله محيط بالكافرين » وقوله « ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم» فجاء بهذه الجمل الحالية والمستأنفة تنبيها على وجه الشبه وتقريراً لقوة مشابهة الزواجر وآيات الهدى والإيمان بالرعد والبرق فى حصول أثرى النفع والضر عنهما مع تفنن فى البلاغة وطرائق الحقيقة والمجاز . وجعل فى الكشاف الجمل الثلاث مستأنفا بعضها عن بعض بأن تكون الأولى استئنافا عن جملة « أو كصيب » والثانية وهى « يكاد البرق » مستأنفة عن جملة « يجعلون » لأن الصواعق تستلزم البرق، والثالثة وهى « كلما أضاء لهم مشوا » مستأنفة عن قوله « يكاد البرق » والمعنى عليه ضعيف وهو فى بعضها أضعف منه فى بعض كما أشرنا إليه آنفا .

والجعل والأصابع مستعملان فى حقيقتهما على قول بعض المفسرين لأن الجعل هو هنا بمعنى النوط ، والظرفية لا تقتضى الإحاطة فجعل بعض الإصبع فى الأذن هو جعل للإصبع فتمثل بعض علماء البيان بهذه الآية للمجاز الذى علاقته الجزئية تسامح ولذلك عبر عنه صاحب الكشاف بقوله هذا من الاتساعات فى اللغة التى لا يكاد الحاصر يحصرها كقوله «فاغسلوا وجوهكم» «فاقطعوا أيديهما» ومنه قولك مسحت بالمنديل ، ودخلت البلد، وقيل ذلك مجاز فى الأصابع، وقيل مجاز فى الجعل ولمن شاء أن يجعله مجازا فى الظرفية فتكون تبعية لكلمة فى .

ومن فى قوله «من الصواعق» للتعليل أى لأجل الصواعق إذ الصواعق هى علة جعل الأصابع فى الآذان ولا ضير فى كون الجعل لاتقائها حتى يقال يلزم تقدير مضاف نحو ترك واتقاء إذ لا داعى إليه، ونظير هذا قولهم سقاه من العيمة (بفتح العين وسكون الياء وهى شهوة اللبن) لأن العيمة سبب السقى والمقصود زوالها إذ المفعول لأجله هو الباعث وجوده على الفعل سواء كان مع ذلك غاية للفعل وهو الغالب أم لم يكن كما هنا .

والصواعق جمع صاعقة وهى نار تندفع من كهربائية الأسحبة كما تقدم آنفا . وقوله «حذر الموت» مفعول لأجله وهو هنا علة وغاية معا .

ومن بديع هذا التمثيل أنه مع ما احتوى عليه من مجموع الهيئة المركبة المشبه بها حال المنافقين حين منازعة الجواذب لنفوسهم من جواذب الاهتداء وترقبها ما يفاض على نفوسهم من قبول دعوة النبىء وإرشاده مع جواذب الإصرار على الكفر وذبهم عن أنفسهم أن يعلق بها ذلك الإرشاد حينما يخلون إلى شياطينهم ، هو مع ذلك قابل لتفريق التشبيه فى

فى مفرداته إلى تشابيه مفردة بأن يشبه كل جزء من مجموع الهيئة المشبهة لجزء من مجموع هيئة قوم أصابهم صيب معه ظلمات ورعد وصواعق لا يطيقون سماع قصفها ويخشون الموت منها وبرق شديد يكاد يذهب بأبصارهم وهم فى حيرة بين السير وتركه . وقوله « والله محيط بالكافرين » اعتراض راجع للمنافقين إذقدحق عليهم التمثل واتضح منه حالهم فآن أن ينبه على وعيدهم وتهديدهم وفى هذا رجوع إلى أصل الغرض كالرجوع فى قوله تعالى «ذهب الله بنورهم وتركهم » الخ كما تقدم إلا أنه هنا وقع بطريق الاعتراض .

والإحاطة استعارة للقدرة الكاملة شبهت القدرة التى لا يفوتها المقدور بإحاطة المحيط بالمحاط على طريقة التبعية أو التمثيلية وإن لم يذكر جميع ما يدل على جميع المركب الدال على الهيئة المشبهة بها وقد استعمل هذا الخبر فى لازمه وهو أنه لا يفلتهم وأنه يجازيهم على سوء صنعهم .

والخطف الأخذ بسرعة .

وكلما كلمة تفيد عموم مدخولها ، وما كافة لكل عن الإضافة أو هى مصدرية ظرفية أو نكرة موصوفة فالعموم فيها مستفاد من كلمة كل .

وذكر كلما فى جانب الإضاءة وإذا فى جانب الإظلام لدلالة كلما على حرصهم على المشى وأنهم يترصدون الإضاءة فلا يفيتون زمنا من أزمان حصولها ليتبينوا الطريق فى سيرهم لشدة الظلمة. وأضاء فعل يستعمل قاصرا ومتعديا باختلاف المعنى كما تقدم فى قوله «فلما أضاءت ما حوله».

وأظلم يستعمل قاصرا كثيرا ويستعمل متعديا قليلا والظاهر أن أضاء هنا متعد فمفعول أضاء محذوف لدلالة مشوا عليه وتقديره المشى أو الطريق أى أضاء لهم البرق الطريق وكذلك أظلم أي وإذا أظلم عليهم البرق الطريق بأن أمسك وميضه فإسناد الإظلام إلى البرق مجاز لأنه تسبب فى الاظلام . ومعنى القيام عدم المشى أى الوقوف فى الموضع .

وقوله تعالى «ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم» مفعول شاء محذوف لدلالة الجواب عليه وذلك شأن فعل المشيئة والإرادة ونحوهما إذا وقع متصلا بما يصلح لأن يدل على مفعوله مثل وقوعه صلة لموصول يحتاج إلى خبر نحو ما شاء الله كان أى ما شاء كونه كان ومثل وقوعه شرطا للو لظهور أن الجواب هو دليل المفعول وكذلك إذا كان فى الكلام السابق قبل فعل المشيئة ما يدل على مفعول الفعل نحو قوله تعالى «سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله»

قال الشيخ فى دلائل الإعجاز: إن البلاغة فى أن يجاء به كذلك محذوفا وقد يتفق فى بعضه أن يكون إظهار المفعول هو الأحسن وذلك نحو قول الشاعر (هو إسحاق الخريمى مولى بنى خريم من شعراء عصر الرشيد يرثى أباالهيذام الخريمى حفيده ابن ابن عمارة)

ولو شئتُ أن أبكى دما لبَكيته عليه ولكن ساحةُ الصبر أوسع

وسبب حسنه أنه كأنه بدع عجيب أن يشاء الإنسان أن يبكى دما فلما كان كذلك كان الأولى أن يصرح بذكره ليقرره فى نفس السامع الخ كلامه وتبعه صاحب الكشاف وزاد عليه أنهم لا يحذفون فى الشيء المستغرب إذ قال لا يكادون يبرزون المفعول إلا فى الشيء المستغرب الخ وهو مؤول بأن مراده أن عدم الحذف حينئذ يكون كثيرا . وعندى أن الحذف هو الأصل لأجل الإيجاز فالبليغ تارة يستغنى بالجواب فيقصد البيان بعد الإبهام وهذا هو الغالب فى كلام العرب ، قال طرفة: وإن شئتَ لم ترقل وإن شئت أرقلت. وتارة يبيّن بذكر الشرط أساس الإضمار فى الجواب نحو البيت وقوله تعالى «لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه» ويحسن ذلك إذا كان فى المفعول غرابة فيكون ذكره لابتداء تقريره كما فى بيت الخريمى والإيجاز حاصل على كل حال لأن فيه حذفا إما من الأول أو من الثانى . وقد يوهم كلام أئمة المعانى أن المفعول الغريب يجب ذكره وليس كذلك فقد قال الله تعالى «قالوا لو شاء ربنا لأنزل ملائكة» فإن إنزال الملائكة أمر غريب قال أبو العلاء المعرى .

وإن شئتَ فازعُم أنَّ مَن فوقَ ظهرها عبيدُكَ واستشهِد إلٰهك يشهَدِ

فإن زعم ذلك زعم غريب .

والضمير فى قوله «بسمعهم وأبصارهم» ظاهره أن يعودوا إلى أصحاب الصيب المشبه بحالهم حال المنافقين لأن الإخبار بإمكان إتلاف الأسماع والأبصار يناسب أهل الصيب المشبه بحالهم بمقتضى قوله « يكاد البرق يخطف أبصارهم» وقوله «يجعلون أصابعهم فى آذانهم» والمقصود أن الرعد والبرق الواقعين فى الهيئة المشبه بها هما رعد وبرق بلغا منتهى قوة جنسيهما بحيث لا يمنع قصيف الرعد من إتلاف أسماع سامعيه ولا يمنع وميض البرق من إتلاف أبصار ناظريه إلا مشيئة الله عدم وقوع ذلك لحكمة وفائدة ذكر هذا فى الحالة المشبه بها أن يسرى نظيره فى الحالة المشبهة وهى حالة المنافقين فهم على وشك انعدام الانتفاع بأسماعهم وأبصارهم انعداما تاما من كثرة عنادهم وإعراضهم عن الحق إلا أن الله لم يشأ ذلك استدراجا لهم وإملاء ليزدادوا

إثما أو تلوما لهم وإعذارا لعل منهم من يثوب إلى الهدى وقد صيغ هذا المعنى فى هذا الأسلوب لما فيه من التوجيه بالتهديد لهم أن يذهب الله سمعهم وأبصارهم من نفاقهم إن لم يبتدروا الإقلاع عن النفاق وذلك يكون له وقع الرعب فى قلوبهم كما وقع لعتبة بن ربيعة لما قرأ عليه النبىء صلى الله عليه وسلم « فقُل أنذرتـكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود » .

فليس المقصود من اجتلاب لو فى هذا الشرط إفادة ما تقتضيه لو من الامتناع لأنه ليس المقصود الإعلام بقدرة الله على ذلك بل المقصود إفادة لازم الامتناع وهو أن توفر أسباب إذهابِ البرق والرعد أبصارَهم الواقعين فى التمثيل متوفرة وهى كفران النعمة الحاصلة منهما إذ إنما رزقوهما للتبصر فى الآيات الـكونية وسماع الآيات الشرعية فلما أعرضوا عن الأمرين كانوا أحرياء بسلب النعمة إلا أن الله لم يشأ ذلك إمهالا لهم وإقامة للحجة عليهم فـكانت لو مستعملة مجازاً مرسلا فى مجرد التعليق إظهارا لتوفر الأسباب لولا وجود المانع على حد قول أُبى بن سُلْمِى بن ربيعة من شعراء الحماسة يصف فرسه .

ولو طَـــار ذو حافر قبلَها لطارتْ ولـكنه لم يطِرْ

أى توفر فيها سبب الطيران . فالمعنى لو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم بزيادة ما فى البرق والرعد من القوة فيفيد بلوغ الرعد والبرق قرب غاية القوة . ويكون لقوله « إن الله على كل شىء قدير» موقع عجيب .

وقوله «إن الله على كل شىء قدير» تذييل، وفيه ترشيح للتوجيه المقصود للتهديد زيادة فى تذكيرهم وإبلاغا لهم وقطعا لمعذرتهم فى الدنيا والآخرة .

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّـكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَـكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِـكُمْ لَعَلَّـكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ 21

استئناف ابتدائى ثنى به العِنان إلى موعظة كل فريق من الفرق الأربع المتقدم ذكرها موعظة تليق بحاله بعد أن قضى حق وصف كل فريق منهم بخلاله ، ومثلت حال كل فريق وضربت له أمثاله فإنه لما استوفى أحوالا للمؤمنين وأضدادِهم من المشركين والمنافقين لا جرم تهيأ المقام لخطاب عمومهم بما ينفعهم إرشادا لهم ورحمة بهم لأنه لا يرضى لهم الضلال ولم

يكن ما ذكر آنفا من سوء صنعهم حائلا دون إعادة إرشادهم والاقبال عليهم بالخطاب ففيه تأنيس لأنفسهم بعد أن هددهم ولامهم وذم صنعهم ليعلموا أن الإغلاظ عليهم ليس إلا حرصا على صلاحهم وأنه غنى عنهم كما يفعله المربى الناصح حين يزجر أو يوبخ فيرى انكسار نفس مرباه فيجبر خاطره بكلمة لينة ليريه أنه إنما أساء إليه استصلاحا وحبا لخيره فلم يترك من رحمته لخلقه حتى فى حال عتوهم وضلالهم وفى حال حملهم إلى مصالحهم .

وبعد فهذا الاستئناس وجبر الخواطر يزداد به المحسنون إحسانا وينكف به المجرمون عن سوء صنعهم فيأخذ كل فريق من الذين ذكروا فيما سلف حظَّه منه . فالمقصود بالنداء من قوله « يأيها الناس » الاقبال على موعظة نبذ الشرك وذلك هو غالب اصطلاح القرآن فى الخطاب بيأيها الناس ، وقرينة ذلك هنا قوله « فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون » وافتتح الخطاب بالنداء تنويها به . ويا حرف للنداء وهو أكثر حروف النداء استعمالا فهو أصل حروف النداء ولذلك لا يقدر غيره عند حذف حرف النداء ولكونه أصلا كان مشتركا لنداء القريب والبعيد كما فى القاموس . قال الرضى فى شرح الكافية : إن استعمال يا فى القريب والبعيد على السواء ودعوى المجاز فى أحدهما أو التأويل خلافُ الأصل . وهو يريد بذلك الرد على الزمخشرى إذ قال فى الكشاف « ويا حرف وضع فى أصله لنداء البعيد ثم استعمل فى مناداة من سها أو غفل وإن قرب تنزيلا له منزلة من بعد » وكذلك فعل فى كتاب المفصل .

وأيٌّ فى الأصل نكرة تدل على فرد من جنس اسم يتصل بها بطريق الإضافة ، نحو أيُّ رجل أو بطريق الإبدال نحو يأيها الرجل ، ومنه ما فى الاختصاص كقولك لجليسك أنا كفيت مهمك أيها الجالس عندك وقد ينادون المنادى باسم جنسه أو بوصفه لأنه طريق معرفته أو لأنه أشمل لإحضاره كما هنا فربما يؤتى بالمنادى حينئذ نكرة مقصودة أو غير مقصودة، وربما يأتون باسم الجنس أو الوصف معرفا باللام الجنسية إشارة إلى تطرق التعريف إليه على الجملة تفننا فجرى استعمالهم أن يأتوا حينئذ مع اللام باسم إشارة إغراقا فى تعريفه[1]

(١) علله كثير من النحويين بأنه لكراهية اجتماع حرفى تعريف، ورده الرضى بأنه لا يستنكر اجتماع حرفين فى أحدهما من الفائدة ما فى الآخر وزيادة كما فى لقد، وإلا، وقالوا يا هذا، ويا أنت. والذى يختار فى تعليله أنه كراهية اجتماع أداتى تعريف وهما حرف النداء وأل المعرفة .

ويفصلوا بين حرف النداء والاسم المنادى حينئذ بكلمة أيّ وهو تركيب غير جار على قياس اللغة ولعله من بقايا استعمال عتيق .

وقد اختصروا اسم الإشارة فأبقواهَا التنبيهية وحذفوا اسم الإشارة، فأصل يأيها الناس يأيهؤلاء وقد صرحوا بذلك فى بعض كلامهم كقول الشاعر الذى لانعرفه .

* أيهذَانِ كُلا زاد يكما *

وربما أرادوا نداء المجهول الحاضر الذات أيضا بما يدل على طريق إحضاره من حالة قائمة به باعتبار كونه فردا من جنس فتوصلوا لذلك باسم الموصول الدال على الحالة بصلته والدال على الجنسية لأن الموصول يأتى لما تأتى له اللام فيقحمون أيًّا كذلك نحو «يأيها الذى نزل عليه الذكر».

والناس تقدم الكلام فى اشتقاقه عند قوله تعالى « ومن الناس » وهو اسم جمع نودى هنا وعرف بأل.يشمل كل أفراد مسماه لأن الجموع المعرفة باللام للعموم مالم يتحقق عهد كما تقرر فى الأصول واحتمالها العهد ضعيف إذ الشأن عهد الأفراد فلذلك كانت فى العموم أنص من عموم المفرد المحلى بأل .

فإن نظرت إلى صورة الخطاب فهو إنما واجه به ناسا سامعين فعمومه لمن لم يحضر وقت سماع هذه الآية ولمن سيوجد من بعد يكون بقرينة عموم التكليف وعدم قصد تخصيص الحاضرين وذلك أمر قد تواتر نقلا ومعنى فلاجرم أن يعم الجميع من غير حاجة إلى القياس، وإن نظرت إلى أن هذا من أضرب الخطاب الذى لا يكون لمعين فيترك فيه التعيين ليعم كل من يصلح للمخاطبة بذلك وهذا شأن الخطاب الصادر من الدعاة والأمراء والمؤلفين فى كتبهم من نحو قولهم يا قوم ، ويا فتى ، وأنتَ ترى ، وبهذا تعلم ، ونحو ذلك فما ظنك بخطاب الرسل وخطاب هو نازل من الله تعالى كان ذلك عاما لكل من يشمله اللفظ من غير استعانة بدليل آخر. وهذا هو تحقيق المسألة التى يفرضها الأصوليون ويعبرون عنها بخطاب المشافهة والمواجهة هل يعم أم لا. والجمهور وإن قالوا إنه يتناول الموجودين دون مَن بعدهم بناء على أن ذلك هومقتضى المخاطبة حتى قال العضد إن إنكار ذلك مكابرة، وبحث فيه التفتزانى ، فهم قالوا إن شمول الحكم لمن يأتى بعدهم هو مما تواتر من عموم البعثة وأن أحكامها شاملة للخلق فى جميع العصور كما أشار إليه البيضاوى .

قلت الظاهر أن خطابات التشريع ونحوها غير جارية على المعروف فى توجه الخطاب فى أصل اللغات لأن المشرع لا يقصد لفريق معين ، وكذلك خطاب الخلفاء والولاة فى الظهائر والتقاليد ، فقرينة عدم قصد الحاضرين ثابتة واضحة ، غاية ما فى الباب أن تعلقه بالحاضرين تعلق أصلى إلزامى وتعلقه بالذين يأتون من بعد تعلق معنوى إعلامى على نحو ما تقرر فى تعلق الأمر فى علم أصول الفقه فنفرض مثلَه فى توجه الخطاب .

والعبادة فى الأصل التذلل والخضوع وقد تقدم القول فيها عند قوله تعالى «إياك نعبد» ولما كان التذلل والخضوع إنما يحصل عن صدق اليقين كان الإيمان بالله وتوحيده بالإلاهية مبدأ العبادة لأن من أشرك مع المستحق ماليس بمستحق فقد تباعد عن التذلل والخضوع له . فالمخاطب بالأمر بالعبادة المشركون من العرب والدهريون منهم وأهل الكتاب والمؤمنون كل بما عليه من واجب العبادة من إثبات الخالق ومن توحيده ، ومن الإيمان بالرسول ، والإسلام للدين والامتثال لما شرعه إلى ما وراء ذلك كله حتى منتهى العبادة ولو بالدوام والمواظبة بالنسبة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين معه فإنهم مشمولون للخطاب على ما تقرر فى الأصول ، فالمأمورية هو القدر المشترك حتى لا يلزم استعمال المشترك فى معانيه عند من يأبى ذلك الاستعمال وإن كنا لا نأباه إذا صلح له السياق بدليل تفريع قوله بعد ذلك « فلا تجعلوا لله أندادا » على قوله « اعبدوا ربكم » الآية . فليس فى هذه الآية حجة للقول بخطاب الكفار بفروع الشريعة لأن الأمر بالعبادة بالنسبة إليهم إنما يُعنَى به الإيمان والتوحيد وتصديق الرسول ، وخطابهُم بذلك متفق عليه وهى مسألة سمجة .

وقد مضى القول فى معنى الرب عند قوله تعالى « الحمد لله رب العالمين » فى سورة الفاتحة . ووجه العدول عن غير طريق الإضافة من طرق التعريف نحو العلمية إذ لم يقل اعبدوا الله ، لأن فى الإتيان بلفظ الرب إيذانا بأحقية الأمر بعبادته فإن المدبر لأمور الخلق هو جدير بالعبادة لأن فيها معنى الشكر وإظهار الاحتياج .

وإفراد اسم الرب دل على أن المراد رب جميع الخلق وهو الله تعالى إذ ليس ثمة رب يستحق هذا الاسم بالإفراد والإضافة إلى جميع الناس إلا الله ، فإن المشركين وإن أشركوا مع الله آلهة إلا أن بعض القبائل كان لها مزيد اختصاص ببعض الأصنام ، كما كان لثقيف

مزيد اختصاص باللّات كما تقدم فى سورة الفاتحة وتبعهم الأوس والخزرج كما سيأتى فى تفسير قوله تعالى « فمن حج البيت أو اعتمر » فى هذه السورة فالعدول إلى الإضافة هنا لأنها أخصر طريق فى الدلالة على هذا المقصد فهى أخصر من الموصُول فلو أريد غير الله لقيل اعبدوا أربابكم فلا جرم كان قوله «اعبدوا ربكم» صريحا فى أنه دعوة إلى توحيد الله ولذلك فقوله « الذى خلقكم » زيادة بيان لموجب العبادة ، أو زيادة بيان لما اقتضته الإضافة من تضمن معنى الاختصاص بأحقية العبادة .

وقوله « والذين من قبلكم » يفيد تذكير الدهريين من المخاطبين الذين يزعمون أنهم إنما خلقهم آباؤهم فقالوا « نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر » فكان قوله « والذين من قبلكم » تذكيرا لهم بأن آباءهم الأولين لابد أن ينتهوا إلى أب أول فهو مخلوق لله تعالى . ولعل هذا هو وجه التأكيد بزيادة حرف (من) فى قوله « من قبلكم » الذى يمكن الاستغناء عنه بالاقتصار على قبلكم ، لأن (من) فى الأصل للابتداء فهى تشير إلى أول الموصوفين بالقبْلية فذكرها هنا استرواح لأصل معناها مع معنى التأكيد الغالب عليها إذا وقعت مع قبل وبعد .

والخلق أصله الإيجاد على تقدير وتسوية ومنه (خلَق الأديمَ إذا هيأه ليقطعه ويخرزه) قال جبير فى هرم بن سنان :

ولأنْتَ تفرى ما خَلَقْتَ وبَعْـ ـضُ القوم يَخْلُقُ ثم لا يفرى

وأطلق الخلق فى القرآن وكلام الشريعة على إيجاد الأشياء المعدومة فهو إخراج الأشياء من العدم إلى الوجود إخراجاً لا صنعة فيه للبشر فإن إيجاد البشر بصنعتهم أشياء إنما هو تصويرها بتركيب متفرق أجزائها وتقدير مقادير مطلوبة منها كصانع الخزف فالخلق وإيجاد العوالم وأجناس الموجودات وأنواعها وتولد بعضها عن بعض بما أودعت الخلقة الإلاهية فيها من نظام الإيجاد مثل تكوين الأجنة فى الحيوان فى بطونه وبيضه وتكوين الزرع فى حبوب الزريعة وتكوين الماء فى الأسحبة فذلك كله خلق وهو من تكوين الله تعالى ولا عبرة بما قد يقارن بعض ذلك الإيجاد من علاج الناس كالتزوج وإلقاء الحب والنوى فى الأرض للإنبات ، فالإيجاد الذى هو الإخراج من العدم إلى الوجود بدون عمل بشرى

خص باسم الخلق في اصطلاح الشرع ، لأن لفظ الخلق هو أقرب الألفاظ في اللغة العربية دلالة على معنى الإيجاد من العدم الذي هو صفة الله تعالى وصار ذلك مدلول مادة خلق في اصطلاح أهل الإسلام فلذلك خص إطلاقه في لسان الإسلام بالله تعالى « أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون » ـ وقال ـ « هل من خالق غير الله » وخص اسم الخالق به تعالى فلا يطلق على غيره ولو أطلقه أحد على غير الله تعالى بناء على الحقيقة اللغوية لكان إطلاقه عجرفة فيجب أن ينبه على تركه . وقال الغزالي في المقصد الأسنى: لا حظ للعبد في اسمه تعالى الخالق إلا بوجه من المجاز بعيد فإذا بلغ في سياسة نفسه وسياسة الخلق مبلغاً ينفرد فيه باستنباط أمور لم يسبق إليها ويقدر مع ذلك على فعلها كان كالمخترع لما لم يكن له وجود من قبل فيجوز إطلاق الاسم (أي الخالق) عليه مجازاً اهـ . فجعل جواز إطلاق فعل الخلق على اختراع بعض العباد مشروطاً بهذه الحالة النادرة ومع ذلك جعله مجازاً بعيداً فما حكاه الله في القرآن من قول عيسى عليه السلام « إني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طائراً بإذن الله » ـ وقول الله تعالى ـ «وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني » فإن ذلك مراعًى فيه أصل الإطلاق اللغوي قبل غلبة استعمال مادة خلق في الخلق الذي لا يقدر عليه إلا الله تعالى . ثم تخصيص تلك المادة بتكوين الله تعالى الموجودات ومن أجل ذلك قال تعالى «فتبارك الله أحسن الخالقين » .

وجملة «لعلكم تتقون» تعليل للأمر باعبدوا فلذلك فصلت أي أمرتكم بعبادته لرجاء منكم أن تتقوا .

« ولعل » حرف يدل على الرجاء . والرجاء هو الإخبار عن تهيؤ وقوع أمر في المستقبل وقوعاً مؤكداً . فتبين أن لعل حرف مدلوله خبري لأنها إخبار عن تأكد حصول الشيء (1) ومعناها مركب من رجاء المتكلم في المخاطب وهو معنى جزئي حرفي وقد شاع عند المفسرين وأهل العلوم الحيرة في محمل لعل الواقعة من كلام الله تعالى لأن معنى الترجي يقتضي عدم الجزم بوقوع المرجو عند المتكلم فللشك جانب في معناها حتى قال الجوهري « لعل كلمة

---

(1) وليس فيها معنى إنشائي طلبي ولذلك لم ينصبوا الفعل في جوابها بعد الفاء والواو بخلاف جواب التمني ولذلك لم ينصب فأطلع من قوله تعالى « لعلي أبلغ الأسباب أسباب السماوات فأطلع » إلا في رواية حفص عن عاصم .

شك » وهذا لا يناسب علم الله تعالى بأحوال الأشياء قبل وقوعها ولأنها قد وردت فى أخبار مع عدم حصول المرجو لقوله تعالى «ولقدأخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات لعلهم يذكرون » مع أنهم لم يتذكروا كما بينته الآيات من بعد .

ولهم فى تأويل لعل الواقعة فى كلام الله تعالى وجوه :

أحدها قال سيبويه « لعل على بابها والترجى أو التوقع إنما هو فى حيز المخاطبين اه . » يعنى أنها للإخبار بأن المخاطب يكون مرجواً، واختاره الرضى قائلا لأن الأصل أن لا تخرج عن معناها بالكلية . وأقول لا يعنى سيبويه أن ذلك معنى أصل لها ولكنه يعنى أنها مجاز قريب من معنى الحقيقة لوقوع التمجيز فى أحد جزأى المعنى الحقيقى لأن الرجاء يقتضى راجياً ومرجوا منه فحرف الرجاء دال على معنى فعل الرجاء إلا أنه معنى جزئى ، وكل من الفاعل والمفعول مدلول لمعنى الفعل بالالتزام، فإذا دلت قرينة على تعطيل دلالة حرف الرجاء على فاعل الرجاء لم يكن فى الحرف أو الفعل تمجزء إذ المجاز إنما يتطرق للمدلولات اللغوية لا العقلية وكذلك إذا لم يحصل الفعل المرجو .

ثانيها أن لعل للإطماع تقول : للقاصد لعلك تنال بغيتك، قال الزمخشرى « وقد جاءت على سبيل الإطماع فى مواضع من القرآن » . والإطماع أيضاً معنى مجازى للرجاء لأن الرجاء يلزمه التقريب والتقريب يستلزم الإطماع فالإطماع لازم بمرتبتين .

ثالثها أنها للتعليل بمعنى كى قاله قطرب وأبو على الفارسى وابن الأنبارى، وأحسب أن مرادهم هذا المعنى فى المواقع التى لا يظهر فيها معنى الرجاء، فلا يرد عليهم أنه لا يطرد فى نحو قوله « وما يدريك لعل الساعة قريب» لصحة معنى الرجاء بالنسبة للمخاطب. ولا يرد عليهم أيضاً أنه إثبات معنى فى (لعل) لا يوجد له شاهد من كلام العرب وجعله الزمخشري قولا متفرعاً على قول من جعلها للإطماع فقال « ولأنه إطماع من كريم إذا أطمع فعل» قال من قال: إن لعل بمعنى كي « يعني فهو معنى مجازى ناشىء عن مجاز آخر، فهو من تركيب المجاز على اللزوم بثلاث مراتب .

رابعها ماذهب إليه صاحب الكشاف أنها استعارة فقال « ولعل واقعة فى الآية موقع المجاز لأن الله تعالى خلق عباده ليتعبدهم ووضع فى أيديهم زمام الاختيار وأراد منهم الخير

والتقوى فهم فى صورة المرجو منهم أن يتقوا ليترجح أمرهم وهم مختارون بين الطاعة والعصيان كما ترجحت حال المرتجى بين أن يفعل وأن لا يفعل، ومصداقه قوله تعالى «ليبلوكم أيكم أحسن عملا» وإنما يبلى ويختبر من تخفى عنه العواقب، ولكن شبه بالاختبار بناء أمرهم على الاختيار. فكلام الكشاف يجعل لعل فى كلامه تعالى استعارة تمثيلية لأنه جعلها تشبيه هيئة مركبة من شأن المريد والمراد منه والإرادة بحال مركبة من الراجي والمرجو منه والرجاء فاستعير المركب الموضوع للرجاء لمعنى المركب الدال على الإرادة .

وعندي وجه آخر مستقل وهو «أن لعل الواقعة فى مقام تعليل أمر أو نهى لها استعمال يغاير استعمال لعل المستأنفة فى الكلام سواء وقعت فى كلام الله أم فى غيره، فاذا قلت افتقد فلاناً لعلك تنصحه كان إخبارا باقتراب وقوع الشيء وأنه فى حيز الإمكان إن تم ما علق عليه فأما اقتضاؤه عدم جزم المتكلم بالحصول فذلك معنى التزامي أغلبي قد يعلم انتفاؤه بالقرينة وذلك الانتفاء فى كلام الله أوقع، فاعتقادنا بأن كل شيء لم يقع أو لا يقع فى المستقبل هو القرينة على تعطيل هذا المعنى الالتزامى دون احتياج إلى التأويل فى معنى الرجاء الذى تفيده لعل حتى يكون مجازاً أو استعارة لأن لعل إنما أتى بها لأن المقام يقتضى معنى الرجاء فالتزام تأويل هذه الدلالة فى كل موضع فى القرآن تعطيل لمعنى الرجاء الذى يقتضيه المقام والجماعة لجأوا الى التأويل لأنهم نظروا إلى لعل بنظر متحد فى مواقع استعمالها بخلاف لعل المستأنفة فإنها أقرب إلى إنشاء الرجاء منها إلى الإخبار به . وعلى كل فمعنى لعل غير معنى أفعال المقاربة » .

والتقوى هى الحذر مما يكره، وشاعت عند العرب والمتدينين فى أسبابها، وهو حصول صفات الكمال التى يجمعها التدين ، وقد تقدم القول فيها عند قوله تعال « هدى للمتقين » .

ولما كانت التقوى نتيجة العبادة جعل رجاؤها أثراً للأمر بالعبادة وتقدم عند قوله تعالى « هدى للمتقين ». فالمعنى اعبدوا ربكم رجاء أن تتقوا فتصبحوا كاملين متقين، فإن التقوى هى الغاية من العبادة فرجاء حصولها عند الأمر بالعبادة وعند عبادة العابد أو عند إرادة الخلق والتكوين واضحُ الفائدة .

﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فِرَٰشٗا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءٗ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزۡقٗا لَّكُمۡۖ ﴾

يتعين أن قوله « الذى جعل لكم الأرض فراشا » صفة ثانية للرب لأن مساقها مساق قوله «الذى خلقكم »،والمقصود الإيماء إلى سبب آخر لاستحقاقه العبادة وإفراده بها فإنه لما أوجب عبادته أنه خالق الناس كلهم أتبع ذلك بصفة أخرى تقتضى عبادتهم إياه وحده،وهى نعمه المستمرة عليهم مع ما فيها من دلائل عظيم قدرته فإنه مكن لهم سبل العيش وأولها المكان الصالح للاستقرار عليه بدون لغوب فجعله كالفراش لهم ومن إحاطة هذا القرار بالهواء النافع لحياتهم والذى هو غذاء الروح الحيوانى،وذلك ما أشير إليه بقوله « والسماء بناء » وبكون تلك الكرة الهوائية واقية الناس من إضرار طبقات فوقها متناهية فى العلو ، من زمهرير أوعناصر غريبة قاتلة خانقة، فالكرة الهوائية جعلت فوق هذا العالم فهى كالبناء له ونفعها كنفع البناء فشبهت به على طريقة التشبيه البليغ وبأن أخرج للناس ما فيه إقامة أود حياتهم باجتماع ماء السماء مع قوة الأرض وهو الثمار .

والمراد بالسماء هنا إطلاقها العرفى عند العرب وهو ما يبد وللناظر كالقبة الزرقاء وهو كرة الهواء المحيط بالأرض كما هو المراد فى قوله « أو كصيب من السماء » وهذا هو المراد الغالب إذا أطلق السماء بالإفراد دون الجمع .

ومعنى جعل الأرض فراشا أنها كالفراش فى التمكن من الاستقرار والاضطجاع عليها وهو أخص أحوال الاستقرار . والمعني أنه جعلها متوسطة بين شدة الصخور بحيث تؤلم جلد الإنسان وبين رخاوة الحمأة بحيث يتزحزح الكائن فوقها ويسوخ فيها وتلك منة عظيمة .

وأما وجه شبه السماء بالبناء فهو أن الكرة الهوائية جعلها الله حاجزة بين الكرة الأرضية وبين الكرة الأثيرية فهى كالبناء فيما يراد له البناء وهو الوقاية من الأضرار النازلة،فإن للكرة الهوائية دفعاً لأضرار أظهرها دفع ضرر طغيان مياه البحار على الأرض ودفع أضرار بلوغ أهوية تندفع عن بعض الكواكب الينا وتلطيفها حتى تختلط بالهواء أو صد الهواء إياها عنا مع ما فى مشابهة منظر الكرة الهوائية لهيئة القبة ، والقبة بيت من أدم مقبب وتسمى بناء ،

والبناء فى كلام العرب ما يرفع سمكه على الأرض للوقاية سواء كان من حجر أومن أدم أو من شعر، ومنه قولهم: بنى على امرأته إذا تزوج، لأن المتزوج يجعل بيتا يسكن فيه مع امرأته وقد اشتهر إطلاق البناء على القبة من أدم ولذلك سموا الأدم الذى تبنى منه القباب مبناة بفتح الميم وكسرها، وهذا كقوله فى سورة الأنبياء «وجعلنا السماء سقفاً محفوظاً».

فإن قلت يقتضى كلامك هذا أن الامتنان بجعل السماء كالبناء لوقاية الناس من قبيل المعجزات العلمية التى أشرت إليها فى المقدمة العاشرة وذلك لا يدركه إلا الأجيال التى حدثت بعد زمان النزول فماذا يكون حظ المسلمين وغيرهم الذين نزلت بينهم الآية « والذين جاءوا من بعدهم » فى عدة أجيال فإن أهل الجاهلية لم يكونوا يشعرون بأن للسماء خاصية البناء فى الوقاية وغاية ما كانوا يتخيلونه أن السماء تشبه سقف القبة كما قالت الأعرابية حين سئلت عن معرفة النجوم: أيجهل أحد خرزات معلقة فى سقفه. فتتمحض الآية لإفادة العبرة بذلك الخلق البديع إلا أنه ليس فيه حظ من الامتنان الذى أفاده قوله « لكم » فهل نخص تعلقه بفعل جعل المصرح به دون تعلقه بالفعل المطوى تحت واو العطف، أو بجعله متعلقا بقوله « فراشا » فيكون قوله « والسماء بناء » معطوفا على معمول فعل الجعل المجرد عن التقييد بالمتعلق .

قلت: هذا يفضى إلى التحكم فى تعلق قوله « لكم » تحكما لا يدل عليه دليل للسامع بل الوجه أن يجعل لكم متعلقا بفعل (جعل) ويكفى فى الامتنان بخلق السماء إشعار السامعين لهذه الآية بأن فى خلق السماء على تلك الصفة ما فى إقامة البناء من الفوائد على الإجمال ليفرضه السامعون على مقدار قرائحهم وأفهامهم ثم يأتى تأويله فى قابل الأجيال .

وحذف (لكم) عند ذكر السماء إيجازا لأن ذكره فى قوله « جعل لكم الأرض فراشا » دليل عليه .

و(جعل) إن كانت بمعنى أوجد فمحمل الامتنان هو إن كانتا على هذه الحالة وإن كانت بمعنى صير فهي دالة على أن الأرض والسماء قد انتقلتا من حال إلى حال حتى صارتا كما هما. وصار أظهر في معنى الانتقال من صفة إلى صفة وقواعد علم طبقات الأرض (الجيولوجيا) تؤذن بهذا الوجه الثانى فيكون فى الآية منتان وعبرتان فى جعلهما على ما رأينا وفى الأطوار التى انتقلتا فيهما بقدرة الله تعالى وإذنه فيكون كقوله تعالى « أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما ـ إلى قوله ـ وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم عن آياتها معرضون».

وقد امتن الله وضرب العبرة بأقرب الأشياء وأظهرها لسائر الناس حاضرهم وباديهم وبأول الأشياء فى شروط هذه الحياة. وفيهما أنفع الأشياء وهما الهواء والماء النابع من الأرض وفيهما كانت أول منافع البشر ، وفى تخصيص الأرض والسماء بالذكر نكتة أخرى وهى التمهيد لما سيأتى من قوله « وأنزل من السماء ماء » إلخ . وابتدأ بالأرض لأنها أول ما يخطر ببال المعتبر ثم بالسماء لأنه بعد أن ينظر لما بين يديه ينظر إلى ما يحيط به .

وقوله « وأنزل من السماء ماء فأخرج به » الخ هذا امتنان بما يلحق الإيجاد مما يحفظه من الاختلال وهو خلفة لما تتلفه الحرارة الغريزية والعمل العصبى والدماغى من القوة البدنية ليدوم قوام البدن بالغذاء وأصل الغذاء هو ما يخرج من الأرض وإنما تخرج الأرض النبات بنزول الماء عليها من السماء أى من السحاب والطبقات العليا .

واعلم أن كون الماء نازلا من السماء هو أن تكونه يكون فى طبقات الجو من آثار البخار الذى فى الجو فإن الجو ممتلئ دائما بالأبخرة الصاعدة إليه بواسطة حرارة الشمس من مياه البحار والأنهار ومن نداوة الأرض ومن النبات ولهذا نجد الإناء المملوء ماء فارغا بعد أيام إذا ترك مكشوفا للهواء فإذا بلغ البخار أقطار الجو العالية برد ببرودتها وخاصة فى فصل الشتاء فإذا برد مال إلى التميع ، فيصير سحابا ثم يمكث قليلا أو كثيرا بحسب التناسب بين برودة الطبقات الجوية والحرارة البخارية فإذا زادت البرودة عليه انقبض السحاب وثقل وتميع فتجتمع فيه الفقاقيع المائية وتثقل عليه فتنزل مطرا وهو ما أشار له قوله تعالى «وينشىء السحاب الثقال» . وكذلك إذا تعرض السحاب للريح الآتية من جهة البحر وهى ريح ندية ارتفع الهواء إلى أعلى الجو فبرد فصار مائعا وربما كان السحاب قليلا فساقت إليه الريح سحابا آخر فانضم أحدهما للآخر ونزلا مطرا ، ولهذا غلب المطر بعد هبوب الريح البحرية وفى الحديث « إذا أنشأت بحرية ثم تشاءمت فتلك عين غُدَيقة». ومن القواعد أن الحرارة وقلة الضغط يزيدان فى صعود البخار وفى قوة انبساطه والبرودة وكثرة الضغط يصيران البخار مائعا وقد جرب أن صعود البخار يزداد بقدر قرب الجهة من خط الاستواء وينقص بقدر بعده عنه وإلى بعض هـذا يشير ما ورد فى الحديث أن المطر ينزل من صخرة تحت العرش فإن العرش هو اسم لسماء من السماوات والصخرة تقريب لمكان ذى برودة وقد علمت أن المطر تنشئه البرودة فيتميع السحاب فكانت البرودة هى لقاح المطر .

و(من) التى فى قوله « مِن الثمرات » ليست للتبعيض إذ ليس التبعيض مناسبا لمقام الامتنان بل إما لبيان الرزق المخرج، وتقديم البيان على المبين شائع فى كلام العرب، وإما زائدة لتأكيد تعلق الإخراج بالثمرات .

﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ 22

أتت الفاء لترتيب هاته الجملة على الكلام السابق وهو مترتب على الأمر بالعبادة و(لا) ناهية والفعل مجزوم وليست نافية حتى يكون الفعل منصوبا فى جواب الأمر من قوله (اعبدوا ربكم). والمراد هنا تسببه الخاص وهو حصوله عن دليل يوجبه وهو أن الذى أمركم بعبادته هو المستحق للإفراد بها فهو أخص من مطلق ضد العبادة لأن ضد العبادة عدم العبادة. ولكن لما كان الإشراك للمعبود فى العبادة يشبه ترك العبادة جعل ترك الإشراك مساويا لنقيض العبادة لأن الإشراك ما هو إلا ترك لعبادة الله فى أوقات تعظيم شركائهم .

والند بكسر النون المساوي والمماثل فى أمر من مجد أو حرب، وزاد بعض أهل اللغة أن يكون مناوئا أي معاديا، وكأنهم نظروا إلى اشتقاقه من ند إذا نفر وعاند. وليس بمتعين لجواز كونه اسما جامدا وأظن أن وجه دلالة الند على المناوأة والمضادة أنها من لوازم المماثلة عرفا عند العرب، فإن شأن المثل عندهم أن ينافس مماثله ويزاحمه فى مراده فتحصل المضادة. ونظيره فى عكسه تسميتهم المماثل قريعا، فإن القريع هو الذى يقارع ويضارب. ولما كان أحد لا يتصدى لمقارعة من هو فوقه لخشيته ولا من هو دونه لاحتقاره كانت المقارعة مستلزمة للمماثلة ، وكذلك قولهم قرن للمحارب المكافىء فى الشجاعة. ويقال جعل له ندا، إذا سوى غيره به .

والمعنى لا تثبتوا لله أندادا تجعلونها جعلا وهى ليست أندادا وسماها أندادا تعريضا بزعمهم لأن حال العرب فى عبادتهم لها كحال من يسوى بين الله وبينها وإن كان أهل الجاهلية يقولون إن الآلهة شفعاء ويقولون ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله، وجعلوا الله خالق الآلهة فقالوا فى التلبية « لبيك لا شريك لك إلا شريكا هو لك تملكه وما ملك »، لكنهم لما عبدوها ونسوا بعبادتها والسعى إليها والنذور عندها وإقامة المواسم حولها عبادة الله ، أصبح عملهم

عمل من يعتقد التسوية بينها وبين الله تعالى لأن العبرة بالفعل لا بالقول.وفى ذلك معنى من التعريض بهم ورميهم باضطراب الحال ومناقضة الأقوال للأفعال .

وقوله «وأنتم تعلمون» جملة حالية ومفعول تعلمون متروك لأن الفعل لم يقصد تعليقه بمفعول بل قصد إثباته لفاعله فقط فنزل الفعل منزلة اللازم ، والمعنى وأنتم ذو علم . والمراد بالعلم هنا العقل التام وهو رجحان الرأى المقابل عندهم بالجهل على نحو قوله تعالى « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون» وقد جعلت هاته الحال محط النهي والنفى تلميحا فى الكلام للجمع بين التوبيخ وإثارة الهمة فإنه أثبت لهم علما ورجاحة الرأى ليثير همتهم ويلفت بصائرهم إلى دلائل الواحدانية ونهاهم عن اتخاذ الآلهة أو نفى ذلك مع تلبسهم به وجعله لا يجتمع مع العلم توبيخا لهم على ما أهملوا من مواهب عقولهم وأضاعوا من سلامة مداركهم.وهذا منزع تهذيبى عظيم:أن يعمد المربى فيجمع لمن يربيه بين ما يدل على بقية كمال فيه حتى لا يقتل همته باليأس من كماله فإنه إذا ساءت ظنونه فى نفسه خارت عزيمته وذهبت مواهبه ، ويأتى بما يدل على نقائص فيه ليطلب الكمال فلا يستريح من الكد فى طلب العلا والكمال .

وقد أومأ قوله «وأنتم تعلمون» إلى أنهم يعلمون أن الله لا ند له ولكنهم تعاموا وتناسوا فقالوا « إلا شريكا هو لك » .

﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ 23

انتقال لإثبات الجزء الثانى من جزئى الإيمان بعد أن تم إثبات الجزء الأول من ذلك بما قدمه من قوله تعالى « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الخ ». فتلك هى المناسبة التى اقتضت عطف هذه الجملة على جملة « يا أيها الناس اعبدوا ربكم »، ولأن النهى عن أن يجعلوا لله أندادا جاء من عند الله فهم بمظنة أن ينكروا أن الله نهى عن عبادة شفعائه ومقربيه لأنهم من ضلالهم كانوا يدّعون أن الله أمرهم بذلك قال تعالى « وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم » فقد اعتلّوا لعبادة الأصنام بأن الله أقامها وسائط بينه وبينهم ، فزادت بهذا مناسبةُ عطف قوله « وإن

كنتم فى ريب » عقب قوله « فلا تجعلوا لله أندادا » . وأتى بإنْ فى تعليق هذا الشرط وهو كونهم فى ريب وقد علم فى فن المعانى اختصاص إن بمقام عدم الجزم بوقوع الشرط ، لأن مدلول هذا الشرط قد حَفَّ به من الدلائل ما شأنه أن يقلَع الشرط من أصله بحيث يكون وقوعه مفروضا فيكون الإتيان بإن مع تحقق المخاطب علم المتكلم بتحقق الشرط توبيخا على تحقق ذلك الشرط ، كأن ريبهم فى القرآن مستضعف الوقوع. ووجه ذلك أن القرآن قد اشتطت ألفاظه ومعانيه على مالو تدبره العقل السليم لجزم بكونه من عند الله تعالى فإنه جاء على فصاحة وبلاغة ما عهدوا مثلهما من فحول بلغائهم، وهم فيهم متوافرون متكاثرون حتى لقد سجد بعضهم لبلاغته واعترف بعضهم بأنه ليس بكلام بشر. وقد اشتمل من المعانى على مالم يطرقه شعراؤهم وخطباؤهم وحكماؤهم، بل وعلى مالم يبلغ إلى بعضه علماء الأمم. ولم يزل العلم فى طول الزمان يظهر خبايا القرآن ويبرهن على صدق كونه من عند الله فهذه الصفات كافية لهم فى إدراك ذلك وهم أهل العقول الراجحة والفطنة الواضحة التى دلت عليها أشعارهم وأخبارهم وبداهتهم ومناظرتهم ، والتى شهد لهم بها الأمم فى كل زمان ، فكيف يبقى بعد ذلك كله مسلك للريب فيه إليهم فضلا عن أن يكونوا منغمسين فيه .

ووجه الإتيان بفى الدالة على الظرفية الإشارة إلى أنهم قد امتلكهم الريب وأحاط بهم إحاطة الظرف بالمظروف واستعارة (فى) لمعنى الملابسة شائعة فى كلام العرب كقولهم هو فى نعمة . وأتى بفعل نزل دون أنزل لأن القرآن نزل نجوما. وقد تقدم فى أول التفسير أن فعَّل يدل على التقضى شيئا فشيئا. على أن صاحب الكشاف قد ذكر أن اختياره هنا فى مقام التحدى لمراعاة ما كانوا يقولون لولا أنزل عليه القرآن جملة واحدة فلما كان ذلك من مثارات شبههم ناسب ذكره فى تحديهم أن يأتوا بسورة مثله منجمة. والسورة قطعة من القرآن معينة فتميزه عن غيرها من أمثالها بمبدأ ونهاية تشتمل على ثلاث آيات فأكثر فى غرض تام أو عدة أغراض .

وجعلُ لفظ سورة اسما جنسيا لأجزاء من القرآن اصطلاحٌ جاء به القرآن . وهى مشتقة من السور، وهو الجدار الذى يحيط بالقرية أو الحظيرة ، فاسم السورة خاص بالأجزاء المعينة من القرآن دون غيره من الكتب وقد تقدم تفصيله فى المقدمة الثامنة من مقدمات هذا

التفسير ، وإنما كان التحدى بسورة ولم يكن بمقدار سورة من آيات القرآن لأن من جملة وجوه الإعجاز أموراً لا تظهر خصائصها إلا بالنظر إلى كلام مستوفى فى غرض من الأغراض وإنما تنزل سور القرآن فى أغراض مقصودة فلا غنى عن مراعاة الخصوصيات المناسبة لفواتح الكلام وخواتمه بحسب الغرض ، واستيفاء الغرض المسوق له الكلام ، وصحة التقسيم ، ونكت الإجمال والتفصيل ، وأحكام الانتقال من فن إلى آخر من فنون الغرض ، ومناسبات الاستطراد والاعتراض والخروج والرجوع ، وفصل الجمل ووصلها ، والإيجاز والإطناب ، ونحو ذلك مما يرجع إلى نكت مجموع نظم الكلام ، وتلك لا تظهر مطابقتها جلية إلا إذا تم الكلام واستوفى الغرضُ حقه ، فلا جرم كان لنظم القرآن وحسن سبكه إعجازٌ يفوت قدرة البشر هو غير الإعجاز الذى لجُمله وتراكيبه وفصاحة ألفاظه . فكانت السورة من القرآن بمنزلة خطبة الخطيب وقصيدة الشاعر لا يُحكم لها بالتفوق إلا باعتبارات مجموعها بعد اعتبار أجزائها.قال الطيبى فى حاشية الكشاف عند قوله تعالى « فلم تقتلوهم » فى سورة الأنفال ، ولسر النظم القرآنى كان التحدى بالسورة وإن كانت قصيرة دون الآيات وإن كانت ذوات عدد .

والتنكير للإفراد أو النوعية ،أى بسورة واحدة من نوع السور وذلك صادق بأقل سورة ترجمت باسم يخصها ، وأقل السور عددَ آيات سورةُ الكوثر . وقد كان المشركون بالمدينة تبعاً للمشركين بمكة وكان نزول هذه السورة فى أول العهد بالهجرة إلى المدينة فكان المشركون كلهم ألبا على النبىء-صلى الله عليه وسلم- يتداولون الإغراء بتكذيبه وصد الناس عن اتباعه،فأعيد لهم التحدى بإعجاز القرآن الذى كان قد سبق تحديهم به فى سورة يونس وسورة هود وسورة الإسراء . وقد كان التحدى أولا بالإتيان بكتابٍ مثل ما نزل منه ففى سورة الإسراء « قُل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » . فلما عجزوا استُنزلوا إلى الإتيان بعشْرِ سور مثله فى سورة يونس . ثم استنزلوا إلى الإتيان بسورة من مثله فى سورة هود .

والمِثْل أصله المَثِيل والمُشابه تمامَ المشابهة فهو فى الأصل صفة يتبع موصوفا ثم شاع إطلاقه على الشىء المشابه المكافىء .

والضمير في قوله «من مثله» يجوز أن يعود إلى "ما نزلنا" أي من مثل القرآن ، ويجوز أن يعود إلى "عبدنا" فإن أعيد إلى "ما نزلنا" أي من مثل القرآن فالأظهر أن من ابتدائية أي سورة مأخوذة من مثل القرآن أي كتاب مثل القرآن والجار والمجرور صفة لسورة ، ويحتمل أن تكون (من) تبعيضية أو بيانية أو زائدة. وقد قيل بذلك كله، وهي وجوه مرجوحة، وعلى الجميع فالجار والمجرور صفة لسورة، أي هي بعض مثل ما نزلنا ، ومِثل اسم حينئذ بمعنى المماثل ، أو سورة مثل ما نزلنا و (مثل) صفة على احتمالي كون من بيانية أو زائدة ، وكل هذه الأوجه تقتضي أن المِثل سواء كان صفة أو اسما فهو مثل مقدَّر بناء على اعتقادهم وفرضهم ولا يقتضي أن هذا المثل موجود لأن الكلام مسوق مساق التعجيز . وإن أعيد الضمير لعبدنا فمن لتعدية فعل ائتوا وهي ابتدائية وحينئذ فالجار والمجرور ظرف لغو غير مستقر . ويجوز كون الجار والمجرور صفة لسورة على أنه ظرف مستقر والمعنى فيهما ائتوا بسورة منتزعة من رجل مثل محمد في الأمية ، ولفظ مثل إذن اسم .

وقد تبين لك أن لفظ مثل في الآية لا يحتمل أن يكون المراد به الكناية عن المضاف إليه على طريقة قوله تعالى « ليس كمثله شيء » بناء على أن لفظ مِثل كناية عن المضاف إليه إذ لا يستقيم المعنى أن يكون التقدير فأتوا بسورة من القرآن ، أو من محمد خلافا لمن توهم ذلك من كلام الكشاف وإنما لفظ مثل مستعمل في معناه الصريح إلا أنه أشبه المكنَّى به عن نفس المضافِ هُو إليه من حيث إن المِثل هنا على تقدير الاسمية غير متحقق الوجود إلا أن سبب انتفاء تحققه هو كونه مفروضا فإن كون الأمر للتعجيز يقتضي تعذر المأمور ، فليس شيء من هاته الوجوه بمقتضٍ وجود مثل للقرآن حتى يُراد به بعض الوجوه كما توهمه التفتزاني . وعندي أن الاحتمالات التي احتملها قوله "من مثله" كلها مرادة لرد دعاوى المكذبين في اختلاف دعاويهم فإن منهم من قال: القرآن كلامُ بشر ، ومنهم من قال: هو مكتتب من أساطير الأولين ، ومنهم من قال: إنما يعلمه بشر . وهاته الوجوه في معنى الآية تُفند جميع الدعاوى فإن كان كلام بشر فأتوا بمماثله أو بمثله ، وإن كان من أساطير الأولين فأتوا أنتم بجزء من هذه الأساطير ، وإن كان يُعلمه بشر فأتوا أنتم من عنده بسورة فما هو ببخيل عنكم إن سألتموه . وكل هذا إرخاء لعنان المعارضة وتسجيل للإعجاز عند عدمها .

فالتحدى على صدق القرآن هو مجموع مماثلةِ القرآن فى ألفاظه وتراكيبه ، ومماثلةِ الرسول المنزّلِ عليه فى أنه أمي لم يسبق له تعليم ولا يعلم الكتب السالفة ، قال تعالىٰ « أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب » . فذلك معنى المماثلة فلو أتوا بشىء من خُطبٍ أو شعر بلغائهم غير مشتمل على ما يشتمل عليه القرآن من الخصوصيات لم يكن ذلك إتيانا بما تحداهم به ، ولو أتوا بكلام مشتمل على معان تشريعية أو من الحكمة من تأليف رجل عالم حكيم لم يكن ذلك إتيانا بما تحداهم به . فليس فى جعل من ابتدائية إيهام إجْزاء أن يأتوا بشىء من كلام بلغائهم لأن تلك مماثلة غير تامة .

وقولُه تعالى « وادعوا شهداءكم من دون الله » معطوف على « فأتوا بسورة » أى ائتوا بها وادعوا شهداءكم . والدعاء يستعمل بمعنى طلب حضور المدعو ، وبمعنى استعطافه وسؤاله لفعل ما ، قال أبو فراس يخاطب سيف الدولة ليفديه من أسر ملك الروم :

دَعَوْتُك للجفن القريح المسهد لدىّ وللنوم الطريد المشرد

والشهداء جمع شهيد فعيل بمعنى فاعل من شهد إذا حضر ، وأصله الحاضر قال تعالى « ولا يَأْبَ الشهداء إذا ما دُعُوا » ثم استعمل هذا اللفظ فيما يلازمه الحضور مجازا أو كناية لا بأصل وضع اللفظ ، وأطلق على النصير على طريقة الكناية فإن الشاهد يؤيد قول المشهود فينصره على معارضه ولا يطلق الشهيد على الإمام والقدوة وأثبته البيضاوى ولا يعرف فى كتب اللغة ولا فى كلام المفسرين .ولعله انجر إليه من تفسير الكشاف لحاصل معنى الآية فتوهمه معنى وضعياً فالمراد هنا ادعوا آلهتكم بقرينة قوله "من دون الله" أى ادعوهم من دون الله كدأبكم فى الفزع إليهم عند مهماتكم معرضين بدعائهم واستنجادهم عن دعاء الله واللجأ إليه ففى الآية إدماج توبيخهم على الشرك فى أثناء التعجيز عن المعارضة وهذا الادماج من أفانين البلاغة أن يكون مراد البليغ غرضين فيقرن الغرض المسوق له الكلام بالغرض الثانى وفيه تظهر مقدرة البليغ إذ يأتى بذلك الاقتران بدون خروج عن غرضه المسوق له الكلام ولا تكلف. قال الحرث بن حلزة :

آذنتنا ببينها اسماء رب ثاوٍ يُمَلّ منه الثواء

فإن قوله رب ثاو عندَ ذكر بعد الحبيبة والتحسر منه كناية عن أن ليست هى من هذا القبيل الذى يمل ثواؤه. وقد قضى بذلك حق إرضائها بأنه لا يحفل باقامة غيرها، وقد عد

الإدماج من المحسنات البديعة وهو جدير بأن يعد فى الأبواب البلاغية فى مبحث الإطناب أو تخريج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر . فإن آلهتهم أنصار لهم فى زعمهم .

ويجوز أن يكون المراد ادعوا نصراءكم من أهل البلاغة فيكون تعجيزاً للعامة والخاصة . وادعوا من يشهد بمماثلة ما أتيتم به لما نزلنا، على نحو قوله تعالى «قل هلم شهداءكم الذين يشهدون أن الله حرم هذا» ويكون قوله «من دون الله» على هذه الوجوه حالا من الضمير فى ادعوا أو من شهداءكم أى فى حال كونكم غير داعين لذلك الله أو حال كون الشهداء غير الله بمعنى اجعلوا جانب الله الذى أنزل الكتاب كالجانب المشهود عليه فقد أذنا كم بذلك تيسيراً عليكم لأن شدة تسجيل العجز تكون بمقدار تيسير أسباب العمل، وجوز أن يكون دون بمعنى أمام وبين يدى يعنى ادعوا شهداءكم بين يدى الله، واستشهد له بقول الأعشى :

تريك القَذى من دونها وهى دونهُ ... إذا ذاقَها من ذاقها يتمطَّق [1]

كما جوز أن يكون من دون الله بمعنى من دون حزب الله وهم المؤمنون أى أحضروا شهداء من الذين هم على دينكم فقد رضيناهم شهوداً فإن البارع فى صناعة لا يرضى بأن يشهد بتصحيح فاسدها وعكسه إباءة أن ينسب إلى سوء المعرفة أو الجور ، وكلاهما لا يرضاه ذو المروءة وقديماً كانت العرب تتنافر وتتحاكم إلى عقلائها وحكامها فما كانوا يحفظون لهم غلطاً أو جوراً. وقد قال السموأل :

إنا إذا مالت دواعى الهوى ... وأنصت السامع للقائل

لا نجعل الباطل حقاً ولا ... نلظ دون الحق بالباطل [2]

نخاف أن تسفه أحلامنا ... فنخمُل الدهر مع الخامل

وعلى هذا التفسير يجىء قول الفقهاء إن شهادة أهل المعرفة بإثبات العيوب أو بالسلامة لا تشترط فيها العدالة، وكنت أعلل ذلك فى دروس الفقه بأن المقصود من العدالة تحقق الوازع عن شهادة الزور، وقد قام الوازع العلمى فى شهادة أهل المعرفة مقام الوازع الدينى لأن العارف

---

(١) يصف الخمر فى الصفاء بأنها تريك القذى أمامها من شدة ما تكبر حجمه فى نظر العين وهى بينك وبين القذى . وقوله يتمطق أى يحرك فكيه ولسانه تلذذا بحسن طعمها . وهذا البيت من قصيدته القافية المشهورة .

(٢) لظ بالشىء يلظ، وألظ به يلظ بها بمعنى لزمه وثابر عليه

حريص مااستطاع أن لا يؤثر عنه الغلط والخطأ وكفى بذلك وازعا عن تعمده وكفى بعلمه مظنة لإصابة الصواب فحصل المقصود من الشهادة .

وقوله «إن كنتم صادقين» اعتراض فى آخر الكلام وتذييل . أتى بإن الشرطية التى الأصل فى شرطها أن يكون غير مقطوع بوقوعه لأن صدقهم غير محتمل الوقوع وإن كنتم صادقين فى أن القرآن كلام بشر وإنكم أتيتم بمثله . والصدق ضد الكذب وهما وصفان للخبر لا يخلو عن أحدهما فالصدق أن يكون مدلول الكلام الخبرى مطابقا ومماثلا للواقع فى الخارج أى فى الوجود الخارجى احترازاً عن الوجود الذهنى . والكذب ضد الصدق وهو أن يكون مدلول الكلام الخبرى غير مطابق أى غير مماثل للواقع فى الخارج. والكلام موضوع للصدق وأما الكذب فاحتمال عقلى والإنشاء لا يوصف بصدق ولا كذب إذ لا معنى لمطابقته لما فى نفس الأمر لأنه إيجاد للمعنى لا للأمور الخارجية . هذا معنى الصدق والكذب فى الإطلاق المشهور وقد يطلق الكذب صفة ذم فيلاحظ فى معناه حينئذ أن مخالفته للواقع كانت عن تعمد فتوهم الجاحظ أن ماهية الكذب تتقوم من عدم مطابقة الخبر للواقع وللاعتقاد معا وسرى هذا التقوم إلى ماهية الصدق فجعل قوامها المطابقة للخارج والاعتقاد معا ومن هنا أثبت الواسطة بين الصدق والكذب. وقريب منه قول الراغب ويشبه أن يكون الخلاف لفظياً ومحل بسطه فى علمى الأصول والبلاغة . والمعنى إن كنتم صادقين فى دعوى أن القرآن كلام بشر، فحذف متعلق صادقين لدلالة ما تقدم عليه ، وجواب الشرط محذوف تدل عليه جملة مقدرة بعد جملة « وادعوا شهداءكم من دون الله » إذ التقدير فتأتون بسورة من مثله ودل على الجملة المقدرة قوله قبلها « فأتوا بسورة من مثله » وتكون الجملة المقدرة دليلا على جواب الشرط فتصير جملة إن كنتم صادقين تكريرا للتحدى . وفى هذه الآية إثارة لحماسهم إذ عرض بعدم صدقهم فتتوفر دواعيهم على المعارضة .

﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ فَاتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ﴾ 24

تفريع على الشرط وجوابه ، أى فإن لم تأتوا بسورة أو أتيتم بما زعمتم أنه سورة ولم يستطع ذلك شهداؤكم على التفسيرين فاعلموا أنكم اجترأتم على الله بتكذيب رسوله المؤيد بمعجزة القرآن فاتقوا عقابه المعد لأمثالكم .

ومفعول تفعلوا محذوف يدل عليه السياق أى فإن لم تفعلوا ذلك أى الإتيان بسورة مثله وسيأتى الكلام على حذف المفعول فى مثله عند قوله تعالى « وإن لم تفعل فما بلغت رسالاته » فى سورة المائدة.

وجىء بإن الشرطية التى الأصل فيها عدم القطع مع أن عدم فعلهم هو الأرجح بقرينة مقام التحدى والتعجيز ؛ لأن القصد إظهار هذا الشرط فى صورة النادر مبالغة فى توفير دواعيهم على المعارضة بطريق الملاينة والتحريض واستقصاء لهم فى إمكانها وذلك من استنزال طائر الخصم وقيد لأوابد مكابرته ومجادلة له بالتى هى أحسن حتى إذا جاء للحق وأنصف من نفسه يرتقى معه فى درجات الجدل؛ ولذلك جاء بعده «ولن تفعلوا» كأن المتحدى يتدبر فى شأنهم ، ويزن أمرهم فيقول أولا ائتوا بسورة، ثم يقول قدروا أنكم لا تستطيعون الإتيان بمثله وأعدوا لهاته الحالة مخلصاً منها ثم يقولها قد أيقنت وأيقنتم أنكم لا تستطيعون الإتيان بمثله . مع ما فى هذا من توفير دواعيهم على المعارضة بطريق المخاشنة والتحذير.

ولذلك حسن موقع لن الدالة على نفى المستقبل فالنفى بها آكد من النفى بلا ، ولهذا قال سيبويه لا لنفى يفعل ، ولن لنفى سيفعل فقد قال الخليل إن لن حرف مختزل من لا النافية وأن الاستقبالية وهو رأى حسن وإذا كانت لنفى المستقبل تدل على النفى المؤيد غالبا لأنه لما لم يوقت بحد من حدود المستقبل دل على استغراق أزمنته إذ ليس بعضها أولى من بعض ومن أجل ذلك قال الزمخشرى بإفادتها التأبيد حقيقة أو مجازاً وهو التأكيد، وقد استقريت مواقعها فى القرآن وكلام العرب فوجدتها لا يؤتى بها إلا فى مقام إرادة النفى المؤكد أو المؤبد . وكلام الخليل فى أصل وضعها يؤيد ذلك فمن قال من النحاة أنها لا تفيد تأكيدا ولا تأبيدا فقد كابر .

وقوله «ولن تفعلوا» من أكبر معجزات القرآن فإنها معجزة من جهتين : الأولى أنها أثبتت أنهم لم يعارضوا لأن ذلك أبعث لهم على المعارضة لو كانوا قادرين، وقد تأكد ذلك كله

بقوله قبل إن كنتم صادقين وذلك دليل العجز عن الإتيان بمثله فيدل على أنه كلام مَن قدرتُه فوق طوق البشر . الثانية أنه أخبر بأنهم لا يأتون بذلك فى المستقبل فما أتى أحد منهم ولا ممن خلفهم بما يعارض القرآن فكانت هاته الآية معجزة من نوع الإعجاز بالإخبار عن الغيب مستمرة على تعاقب السنين فإن آيات المعارضة الكثيرة فى القرآن قد قرعت بها أسماع المعاندين من العرب الذين أبوا تصديق الرسول وتواترت بها الأخبار بينهم وسارت بها الركبان بحيث لا يسع ادعاء جهلها ، ودواعى المعارضة موجودة فيهم : ففى خاصتهم بما يأنسونه من تأهلهم لقول الكلام البليغ وهم شعراؤهم وخطباؤهم. وكانت لهم مجامع التقاول ونوادى التشاور والتعاون ، وفى عامتهم وصعاليكهم بحرصهم على حث خاصتهم لدفع مسبة الغلبة عن قبائلهم ودينهم والانتصار لآلهتهم وإيقاف تيار دخول رجالهم فى دين الإسلام . مع ما عرف به العربى من إباءة الغلبة وكراهة الاستكانة . فما أمسك الكافة عن الإتيان بمثل القرآن إلا لعجزهم عن ذلك وذلك حجة على أنه منزل من عند الله تعالى ، ولو عارضه واحد أو جماعة لطاروا به فرحاً وأشاعوه وتناقلوه فإنهم اعتادوا تناقل أقوال بلغائهم من قبل أن يغريهم التحدى فما ظنك بهم لو ظفروا بشىء منه يدفعون به عنهم هذه الاستكانة وعدم العثور على شىء يدعى من ذلك يوجب اليقين بأنهم أمسكوا عن معارضته، وسنبين ذلك بالتفصيل فى آخر تفسير هذه الآية .

وتفعلوا الأول مجزوم بلم لا محالة لأن إن الشرطية دخلت على الفعل بعد اعتباره منفياً فيكون معنى الشرط متسلطا على لم وفعلها فظهر أن ليس هذا متنازع بين إن ولم فى العمل فى تفعلوا لاختلاف المعنيين فلا يفرض فيه الاختلاف الواقع بين النحاة فى صحة تنازع الحرفين معمولا واحدا كما توهمه ابن العلج أحد نحاة الأندلس نسبه إليه فى التصريح على التوضيح (١) على أن الحق أنه لا مانع منه مع اتحاد الاقتضاء من حيث المعنى وقد أخذ جوازه من كلام أبى على الفارسى فى المسائل الدمشقيات ومن كتاب التذكرة له أنه جعل قول الراجز :

حتى تراها وكأنَّ وكأنْ أعناقُها مُشَرَّفَاتٌ فى قَرَن

من قبيل التنازع بين كأنَّ المشددة وكأنْ المخففة .

وقوله «فاتقوا النار» أثر لجواب الشرط فى قوله « فإن لم تفعلوا » دل على جمل محذوفة

(١) قل من يعرف اسمه ، ولم يترجم له فى البغية. وهو محمد بن عبد الله الأشبيلى له كتاب البسيط فى النحو .

للإيجاز لأن جواب الشرط فى المعنى هو ما جيء بالشرط لأجله وهو مفاد قوله وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا، فتقدير جواب قوله فإن لم تفعلوا أنه « فأيقنوا بأن ما جاء به محمد منزل من عندنا وأنه صادق فيما أمركم به من وجوب عبادة الله وحده واحذروا إن لم تمتثلوا أمره عذاب النار » فوقع قوله فاتقوا النار موقع الجواب لدلالته عليه وإيذانه به وهو إيجاز بديع وذلك أن اتقاء النار لم يكن مما يؤمنون به من قبل لتكذيبهم بالبعث فإذا تبين صدق الرسول لزمهم الإيمان بالبعث والجزاء . وإنما عُبّر بلم تفعلوا ولن تفعلوا دون فإن لم تأتوا بذلك ولن تأتوا كما فى قوله تعالى قال «ٱئتونى بأخ لكم من أبيكم إلى قوله فإن لم تأتونى به» إلخ لأن فى لفظ تفعلوا هنا من الإيجاز ما ليس مثله فى الآية الأخرى إذ الإتيان المتحدَّى به فى هذه الآية إتيان مكيف بكيفية خاصة وهى كون المأتىِّ به مثلَ هذا القرآن ومشهودا عليه ومستعانا عليه بشهدائهم فكان فى لفظ تفعلوا من الإحاطة بتلك الصفات والقيود إيجاز لا يقتضيه الإتيان الذى فى سورة يوسف .

والوَقود بفتح الواو اسم لما يوقدبه، وبالضم مصدر وقيل بالعكس ، وقال ابن عطية حُكى الضم والفتح فى كل من الحطب والمصدر . وقياس فَعول بفتح الفاء أنه اسم لما يُفعل به كالوَضوء والحَنوط والسَّعوط والوَجور إلَّا سبعة ألفاظ وردت بالفتح للمصدر وهى الوَلوع والقَبول والوَضوء والطَّهور والوَزوع واللَّغوب والوَقود . والفتح هنا هو المتعين لأن المراد الاسم وقرئ بالضم فى الشاذ وذلك على اعتبار الضم مصدرا أو على حذف مضاف أى ذَوُو وَقودِها الناسُ .

والناس أريد به صنف منهم وهم الكافرون فتعريفه تعريف الاستغراق العرفى ويجوز أن يكون تعريف العهد لأن كونهم المشركين قد علم من آيات أخرى كثيرة .

والحجارة جمع حجر على غير قياس وهو وزن نادر فى كلامهم جمعوا حجرا عن أحجار وألحقوا به هاء التأنيث قال سيبويه كما ألحقوها بالبُعولة والفُحولة . وعن أبى الهيثم أن العرب تدخل الهاء فى كل جمع على فِعال أو فُعول لأنه إذا وقف عليه اجتمع فيه عند الوقف ساكنان أحدهما الألف الساكنة والثانى الحرف الموقوف عليه أى استحسنوا أن يكون خفيفا إذا وقفوا عليه ، وليس هو من اجتماع الساكنين الممنوع ، ومن ذلك عِظامة ونِفارة وفِحالة وحِبالة وذِكارة وفُحولة وحُمولة (جموعا) وبِكارة جمع بَكرٍ (بفتح الباء) ومِهارة جمع مُهر

ومعنى وقودها الحجارة أن الحجر جعل لها مكانَ الحطب لأنه إذا اشتعل صار أشد إحراقاً وأبطأ انطفاءً ومن الحجارة أصنامهم فإنها أحجار وقد جاء ذلك صريحا فى قوله تعالى « إنكم وما تعبدون من دون الله حصَبُ جهنم » وفى هذه الآية تعريض بتهديد المخاطبين والمعنى المعرض به فاحذروا أن تكونوا أنتم وما عبدتم وَقود النار وقرينة التعريض قوله « فاتقوا » وقوله « والحجارة » لأنهم لما أمروا باتقائها أَمْرَ تحذير علموا أنهم هم الناس ، ولما ذكرت الحجارة علموا أنها أصنامهم ، فلزم أن يكون الناس هم عُبَّاد تلك الأصنام فالتعريض هنا متفاوت فالأول منه بواسطة واحدة والثانى بواسطتين .

وحكمة إلقاء حجارة الأصنام فى النار مع أنها لاتظهر فيها حكمة الجزاء أن ذلك تحقير لها وزيادةُ إظهارِ خطإ عَبَدَتِها فيما عَبَدوا ، وتكررٌ لحسرتهم على إهانتها ، وحسرتِهم أيضا على أنْ كان ما أعدوه سبباً لعزهم ونخرهم سبباً لعذابهم ، وما أعدوه لنجاتهم سبباً لعذابهم ، قال تعالى « إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم » الآية .

وتعريف النار للعهد ووصفها بالموصول المقتضى علم المخاطبين بالصلة كما هو الغالب فى صلة الموصول لتنزيل الجاهل منزلة العالم بقصد تحقيق وجود جهنم ، أو لأن وصف جهنم بذلك قد تقرر فيما نزل قبلُ من القرآن كقوله تعالى فى سورة التحريم « يأيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها الناس والحجارة » وإن كانت سورة التحريم معدودة فى السور التى نزلت بعد سورة البقرة فإن فى صحة ذلك العد نظراً ، أو لأنه قد عُلم ذلك عندهم من أخبار أهل الكتاب . وفى جعل الناس والحجارة وقودا دليل على أن نار جهنم مشتعلة من قبل زَجِّ الناس فيها وأن الناس والحجارة إنما تتقد بها لأن نار جهنم هى عنصر الحرارة كلها كما أشار إليه حديث الموطأ: إن شدة الحر من فيح جهنم فإذا اتصل بها الآدمى اشتعل ونضج جلده وإذا اتصلت بها الحجارة صهرت . وفى الاحتراق بالسيال الكهربائى نموذج يقرِّب ذلك للناس اليوم . وروى عن ابن عباس أن جهنم تتقد بحجارة الكبريت فيكون نموذَجُها البراكينَ الملتهبة .

وقوله أعدت للكافرين استئناف لم يُعطف لقصد التنبيه على أنه مقصود بالخبرية لأنه لو عطف لأوهم العطف أنه صفة ثانية أو صلة أخرى وجعله خبرا أهول وأفخم وأدخل للروع فى قلوب المخاطبين وهو تعريض بأنها أعدت لهم ابتداء لأن المحاورة معهم .

وهذه الآية قد أثبتت إعجاز القرآن إثباتا متواترا امتاز به القرآن عن بقية المعجزات، فإن سائر المعجزات للأنبياء ولنبينا عليهم الصلاة والسلام إنما ثبتت بأخبار آحاد وثبت من جميعها قدر مشترك بين جميعها وهو وقوع أصل الإعجاز بتواتر معنوى مثل كرم حاتم وشجاعة عمرو فأما القرآن فإعجازه ثبت بالتواتر النقلى أدرك معجزته العرب بالحس. وأدركها عامة غيرهم بالنقل. وقد تدركها الخاصة من غيرهم بالحس كذلك على ما سنبينه.

أما إدراك العرب معجزة القران فظاهر من هذه الآية وأمثالها فإنهم كذبوا النبيء صلى الله عليه وسلم وناوءوه وأعرضوا عن متابعته فحاجهم على إثبات صدقه بكلام أوحاه الله إليه، وجعل دليل أنه من عند الله عجزهم عن معارضته فإنه مركب من حروف لغتهم ومن كلماتها وعلى أساليب تراكيبها، وأودع من الخصائص البلاغية ما عرفوا أمثاله فى كلام بلغائهم من الخطباء والشعراء ثم حاكمهم إلى الفصل فى أمر تصديقه أو تكذيبه بحكم سهل وعدل وهو معارضتهم لما أتى به أو عجزهم عن ذلك نطق بذلك القرآن فى غير موضع كهاته الآية فلم يستطيعوا المعارضة فكان عجزهم عن المعارضة لا يعدو أمرين: إما أن يكون عجزهم لأن القرآن بلغ فيما اشتمل عليه من الخصائص البلاغية التى يقتضيها الحال حد الإطاقة لأذهان بلغاء البشر بالإحاطة به، بحيث لو اجتمعت أذهانهم وانقدحت قرائحهم وتآمروا وتشاوروا فى نواديهم وبطاحهم وأسواق موسمهم، فأبدى كل بليغ ما لاح له من النكت والخصائص لوجدوا كل ذلك قد وفت به آيات القرآن فى مثله وأتت بأعظم منه، ثم لو لحق بهم لاحق، وخلف من بعدهم خلف فأبدى ما لم يبدوه من النكت لوجد تلك الآية التى انقدحت فيها أفهام السابقين وأحصت ما فيها من الخصائص قد اشتملت على ما لاح لهذا الأخير وأوفر منه، فهذا هو القدر الذى أدركه بلغاء العرب بفطرهم؛ فأعرضوا عن معارضته علما بأنهم لا قبل لهم بمثله، وقد كانوا من علو الهمة ورجاحة الرأى بحيث لا يعرضون أنفسهم للافتضاح ولا يرضون لأنفسهم بالانتقاص لذلك رأوا الإمساك عن المعارضة أجدى بهم واحتملوا النداء عليهم بالعجز عن المعارضة فى مثل هذه الآية، لعلهم رأوا أن السكوت يقبل من التأويل بالأنفة ما لا تقبله المعارضة القاصرة عن بلاغة القرآن فثبت أنه معجز لبلوغه حدا لا يستطيعه البشر فكان هذا الكلام خارقا للعادة ودليلا على أن الله أوجده كذلك ليكون دليلا على صدق الرسول فالعجز عن المعارضة لهذا الوجه كان لعدم القدرة على الإتيان

بمثله وهـذا هو رأى جمهور أهل السنة والمعتزلة وأعيان الأشاعرة مثل أبى بكر الباقلانى وعبد القاهر الجرجانى وهو المشهور عن الأشعرى .

وقد يجوز أن يكونوا قادرين على الإتيان بمثله ممكنة منهم المعارضة ولكنهم صرفهم الله عن التصدى لها مع توفر الدواعى على ذلك فيكون صدهم عن ذلك مع اختلاف أحوالهم أمرا خارقا للعادة أيضا وهو دليل المعجزة ، وهذا مذهب من قول ذهب إليه فريق وقد ذكره أبو بكر الباقلانى فى كتابه فى إعجاز القرآن ولم يعين له قائلا وقد نسبه التفتزانى فى كتاب المقاصد إلى القائلين إن الإعجاز بالصرفة[1] وهو قول النظام من المعتزلة وكثير من المعتزلة ونسبه الخفاجى إلى أبى إسحاق الإسفرائينى ونسبه عياض إلى أبى الحسن الأشعرى ولكنه لم يشتهر عنه وقال به الشريف المرتضى من الشيعة كما فى المقاصد وهو مع كونه كافيا فى أن عجزهم على المعارضة بتعجيز الله إياهم هو مسلك ضعيف وقد تقدم الكلام على وجوه إعجاز القرآن تفصيلا فى المقدمة العاشرة من مقدمات هذا التفسير .

فإن قلت لم لا يجوز أن يكون ترك العرب للمعارضة تعاجزا لا عجزا . وبعد فمن آمننا أن يكون العرب قد عارضوا القرآن ولم ينقل إلينا ما عارضوا به . قلت يستحيل أن يكون فعلهم ذلك تعاجزا فإن محمدا صلى الله عليه وسلم بعث فى أمة مناوئة له معادية لا كما بعث موسى فى بنى إسرائيل موالين معاضدين له ومشايعين فكانت العرب قاطبة معارضة للنبىء صلى الله عليه وسلم إذ كذبوه ولمزوه بالجنون والسحر وغير ذلك لم يتبعه منهم إلا نفر قليل مستضعفين بين قومهم لا نصير لهم فى أول الدعوة ثم كان من أمر قومه أن قاطعوه ثم أمروه بالخروج بين هم بقتله واقتصار على إخراجه كل هذا ثبت عنهم فى أحاديثهم وأقوالهم المنقولة نقلا يستحيل تواطؤنا عليه على الكذب وداموا على مناوأته بعد خروجه كذلك يصدونه عن الحج ويضطهدون أتباعه إلى آخر ما عرف فى التاريخ والسير ولم تكن تلك المناوأة فى أمد قصير يمكن فى خلاله كتم الحوادث وطى نشر المعارضة فإنها مدة تسع عشرة سنة إلى يوم فتح مكة .

---

(١) وقعت كلمة الصرفة فى عبارات المتكلمين ومنهم أبو بكر الباقلانى فى كتابه « إعجاز القرآن » ولم أر من ضبط الصاد منه فيجوز أن يكون صاده مفتوحا على زنة المرة مراداً بها مطلق وجود الصرف والأظهر أن يكون الصاد مقصورا على صيغة الهيئة أى حرفا مخصوصا بقدرة الله ويشعر بهذا قول الباقلانى فى كتاب « إعجاز القرآن » صرفهم الله عنه ضربا من الصرف .

لا جرم أن أقصى رغبة لهم فى تلك المدة هى إظهار تكذيبه انتصارا لأنفسهم ولآلهتهم وتظاهرا بالنصر بين قبائل العرب كل هذا ثبت بالتواتر عند جميع الأمم المجاورة لهم من فرس وروم وقبط وأحباش .

ولا جرم أن القرآن قصر معهم مسافة المجادلة وهيأ لهم طريق إلزامه بحقية ما نسبوه إليه فأتاهم كتابا منزلا نجوما ودعاهم إلى المعارضة بالإتيان بقطعة قصيرة مثله وأن يجمعوا لذلك شهداءهم وأعوانهم نطق بذلك هذا الكتاب ، كل هذا ثبت بالتواتر فإن هذا الكتاب متواتر بين العرب ولا يخلو عن العلم بوجوده أهل الدين من الأمم وإن اشتماله على طلب المعارضة ثابت بالتواتر المعلوم لدينا فإنه هو هذا الكتاب الذى آمن المسلمون قبل فتح مكة به وحفظوه وآمن به جميع العرب أيضا بعد فتح مكة فألفوه كما هو اليوم شهدت على ذلك الأجيال جيلا بعد جيل .

وقد كان هؤلاء المتحدون المدعوون إلى المعارضة بالمكانة المعروفة من أصالة الرأى واستقامة الأذهان ، ورجحان العقول وعدم رواج الزيف عليهم ، وبالكفاءة والمقدرة على التفنن فى المعانى والألفاظ تواتر ذلك كله عنهم بما نقل من كلامهم نظماً ونثراً وبما اشتهر وتواتر من القدر المشترك من بين المرويات من نوادرهم وأخبارهم فلم يكن يعوزهم أن يعارضوه لو وجدوه على النحو المتعارف لديهم فإن صحة أذهانهم أدركت أنه تجاوز الحد المتعارف لديهم فلذلك أعرضوا عن المعارضة مع توفر داعيهم بالطبع وحرصهم لو وجدوا إليه سبيلا ثبت إعراضهم عن المعارضة بطريق التواتر إذ لو وقع مثل هذا لأعلنوه وأشاعوه وتناقله الناس لأنه من الحوادث العظيمة فعدلوا عن المعارضة باللسان إلى المحاربة والمكافحة ، ثبت ذلك بالتواتر لا محالة عند أهل التاريخ وغيرهم .

وأيّاما جعلت سبب إعراضهم عن المعارضة من خروج كلامه عن طوق البشر أو من صرف الله أذهانهم عن ذلك فهو دليل على أمر خارق للعادة كان بتقدير من خالق القدر ومعجز البشر .

ووراء هذا كله دليل آخر يعرفنا بأن العرب بحسن فطرتهم قد أدركوا صدق الرسول وفطنوا لإعجاز القرآن وأنه ليس بكلام معتاد للبشر وأنهم ما كذبوا إلا عنادا أو مكابرة وحرصاً على السيادة ونفوراً من الاعتراف بالخطأ ، ذلك الدليل هو إسلام جميع قبائل العرب

وتعاقبهم فى الوفادة بعد فتح مكة فإنهم كانوا مقتدين بقريش فى المعارضة مكبرين المتابعة لهذا الدين خشية مسبة بعضهم وخاصة قريش ومن ظاهرهم ، فلما غلبت قريش لم يبق ما يصد بقية العرب عن المجىء طائعين معترفين عن غير غلب فإنهم كانوا يستطيعون الثبات للمقارعة أكثر مما ثبتت قريش إذ قد كان من تلك القبائل أهل البأس والشدة من عرب نجد وطىء وغيرهم ممن اعتز بهم الإسلام بعد ذلك فإنه ليس مما عرف فى عوائد الأمم وأخلاقها أن تنبذ قبائل عظيمة كثيرة أدياناً تعتقد صحتها وتجىء جميعها طائعاً نابذاً دينه فى خلال أشهر من عام الوفود لم يجمعهم فيه ناد ولم تسر بينهم سفراء ولا حشرهم مجمع لولا أنهم كانوا متهيئين لهذا الاعتراف لا يصدهم عنه إلا صاد ضعيف وهو المكابرة والمعاندة .

ثم فى هذه الآية معجزة باقية وهى قوله ﴿ولن تفعلوا﴾ فإنها قد مرت عليها العصور والقرون وما صدقها واضح إذ لم تقع المعارضة من أحد من المخاطبين ولا ممن لحقهم إلى اليوم .

فإن قلت ثبت بهذا أن القرآن معجز للعرب وبذلك ثبت لديهم أنه معجزة وثبت لديهم به صدق الرسول ولكن لم يثبت ذلك لمن ليس مثلهم فما هى المعجزة لغيرهم؟ قلت إن ثبوت الإعجاز لا يستلزم مساواة الناس فى طريق الثبوت فإنه إذا أعجز العرب ثبت أنه خارق للعادة لما علمت من الوجهين السابقين فيكون الإعجاز للعرب بالبداهة ولمن جاء بعدهم بالاستدلال والبرهان وهما طريقان لحصول العلم . وبعد فان من شاء أن يدرك الإعجاز كما أدركه العرب فما عليه إلا أن يشتغل بتعلم اللغة وأدبها وخصائصها حتى يساوى أو يقارب العرب فى ذوق لغتهم ثم ينظر بعد ذلك فى نسبة القرآن من كلام بلغائهم ولم يخل عصر من فئة اضطلعت بفهم البلاغة العربية وأدركت إعجاز القرآن وهم علماء البلاغة وأدب العربية الصحيح . قال الشيخ عبد القاهر فى مقدمة « دلائل الإعجاز » فإن قال قائل إن لنا طريقاً إلى إعجاز القرآن غير ما قلت (أى من توقفه على علم البيان) وهو علمنا بعجز العرب عن أن يأتوا بمثله وتركهم أن يعارضوه مع تكرار التحدى عليهم وطول التقريع لهم بالعجز عنه ولو كان الأمر كذلك ما قامت به الحجة على العجم قيامها على العرب وما استوى الناس فيه قاطبة فلم يخرج الجاهل بلسان العرب عن أن يكون محجوجاً بالقرآن قيل له خبرنا عما اتفق عليه المسلمون من اختصاص نبينا عليه السلام بأن كانت معجزته باقية على وجه الدهر أتعرف له معنى غير ألا يزال البرهان منه لائحاً معرضاً لكل من أراد العلم به والعلم به

جمكنا لمن التمسه وألا معنى لبقاء المعجزة بالقرآن إلا أن الوصف الذى كان به معجزا قائم فيه أبداً اه . وقال السكاكى فى معرض التنوية ببعض مسائل التقديم قوله « متوسلا بذلك إلى أن يتأنق فى وجه الإعجاز فى التنزيل منتقلا مما أجمله عجز المتحدين به عندك إلى التفصيل » وقد بينت فى المقدمة العاشرة تفاصيل من وجوه إعجازه فقد اشتملت هذه الآية على أصناف من الإعجاز إذ نقلت الإعجاز بالتواتر وكانت ببلاغتها معجزة، وكانت معجزة من حيث الإخبار عن المستقبل كله بما تحقق صدقه فسبحان منزلها ومؤتيها .

﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ﴾

فى الكشاف من عادته عز وجل فى كتابه أن يذكر الترغيب مع الترهيب ويشفع البشارة بالإنذار إرادة التنشيط لاكتساب ما يزلف والتثبيط عن اقتراف ما يتلف فلما ذكر الكفار وأعمالهم وأوعدهم بالعقاب قفاه ببشارة عباده الذين جمعوا بين التصديق والأعمال الصالحة اه .

وجعل جملة «وبشر» معطوفة على مجموع الجمل المسوقة لبيان وصف عقاب الكافرين يعنى جميع الذى فصل في قوله تعالى « وإن كنتم فى ريب ـ إلى قوله ـ أعدت للكافرين » فعطف مجموع أخبار عن ثواب المؤمنين على مجموع أخبار عن عقاب الكافرين والمناسبة واضحة مسوغة لعطف المجموع على المجموع ، وليس هو عطفا لجملة معينة على جملة معينة الذى يطلب معه التناسب بين الجملتين فى الخبرية والإنشائية ، ونظره بقولك : زيد يعاقب بالقيد والإرهاق وبشر عمرا بالعفو والإطلاق . وجعل السيد الجرجانى لهذا النوع من العطف لقب عطف القصة على القصة لأن المعطوف ليس جملة على جملة بل طائفة من الجمل على طائفة أخرى، ونظيره فى المفردات ما قيل إن الواو الأولى والواو الثالثة فى قوله تعالى « هو الأول والآخر والظاهر والباطن» ليستا مثل الواو الثانية لأن كل واحدة منهما لإفادة الجمع بين الصفتين المتقابلتين وأما الثانية فلعطف مجموع الصفتين المتقابلتين اللتين بعدها على مجموع الصفتين المتقابلتين اللتين قبلها ولو اعتبر عطف الظاهر وحده على إحدى السابقتين

لم يكن هناك تناسب، هذا حاصله وهو يريد أن الواو عاطفة جملة ذات مبتدأ محذوف وخبرين على جملة ذات مبتدأ ملفوظ به وخبرين، فالتقدير وهو الظاهر والباطن وليس المراد أن المبتدأ فيها مقدر لإغناء حرف العطف عنه بل هو محذوف للقرينة أو المناسبة فى عطف جملة الظاهر والباطن على جملة الأول والآخر . إنهما صفتان متقابلتان ثبتتا لموصوف واحد هو الذى ثبتت له صفتان متقابلتان أخريان .

قال السيد ولم يذكر صاحب المفتاح عطف القصة على القصة فتحير الجامدون على كلامه فى هذا المقام وتوهموا أن مراد صاحب الكشاف هنا عطف الجملة على الجملة وأن الخبر المتقدم مضمن معنى الطلب أو بالعكس لتتناسب الجملتان مع أن عبارة الكشاف صريحة فى غير ذلك وقصد السيد من ذلك إبطال فهم فهمه سعد الدين من كلام الكشاف وأودعه فى شرحه المطول على التلخيص (١) .

وجوز صاحب الكشاف أن يكون قوله «وبشر» معطوفا على قوله فاتقوا الذى هو جواب الشرط فيكون له حكم الجواب أيضا وذلك لأن الشرط وهو فإن لم تفعلوا سبب لهما لأنهم إذا عجزوا عن المعارضة فقد ظهر صدق النبيء فحق اتقاء النار وهو الإنذار لمن دام على كفره وحقت البشارة للذين آمنوا . وإنما كان المعطوف على الجواب مخالفا له لأن الآية سيقت مساق خطاب للكافرين على لسان النبيء فلما أريد ترتب الإنذار لهم والبشارة للمؤمنين جعل الجواب خطابا لهم مباشرة لأنهم المبتدأ بخطابهم وخطابا للنبيء ليخاطب المؤمنين إذ ليس للمؤمنين ذكر فى هذا الخطاب فلم يكن طريق لخطابهم إلا الإرسال إليهم .

---

(١) قال قد يوهم تمثيل صاحب الكشاف لذلك بقولك : زيد يعاقب بالقيد والإرهاق وبشر عمرا بالعفو والإطلاق توجيه ما توهمه المتوهمون فى مراد الكشاف لأن مثاله من قبيل عطف الجمل ، إلا أن كشف ذلك عنهم أنه أشار إلى تمثيل المناسبة بين الجملتين الموجبة العطف وإن كان المحكوم عليه بإحداهما غير المحكوم عليه بالأخرى وكانتا مختلفتين بالخبرية والإنشائية . ومقصد السيد التعريض بكلام التفتزانى فى المطول لأنه ذكر بحثا بناه على أن كلام الكشاف ناظر إلى أن الآية من عطف الجمل وأنه لم يرد أن الخبر بمعنى الإنشاء أو العكس حتى ورد أن التأويل غير متعين عند من لا يشترط اتحاد الجملتين فى الخبرية والإنشائية فإن التفتزانى فى شرح الكشاف هو الذى فتح الطريق للسيد فى هذا الفهم .

وقد استضعف هذ الوجه بأن علماء النحو قرروا امتناع عطف أمر مخاطب على أمر مخاطب إلا إذا اقترن بالنداء نحو قم يا زيدُ واكتب يا عمرو ، وهذا لا نداء فيه .

وجوز صاحب المفتاح أن بشر معطوف على قُلْ مقدّرا قبل « يأيها الناس اعبدوا » وقال القزوينى فى الإيضاح إنه معطوف على مقدر بعد قوله « أعدت للكافرين » أى فأنذر الذين كفروا وكل ذلك تكلف لا داعى إليه إلا الوقوف عند ظاهر كلام النحاة مع أن صاحب الكشاف لم يعبأ به قال عبد الحكيم لأن منع النحاة إذا انتفت قرينة تدل على تغاير المخاطبين والنداء ضرب من القرينة نحو «يوسف أعرض عن هذا واستغفرى لذنبك» اه . يريد أن كل ما يدل على المراد بالخطاب فهو كاف وإنما خص النحاة النداء لأنه أظهر قرينة واختلاف الأمرين هنا بعلامة الجمع والإفراد دال على المراد ، وأيًّا ما كان فقد روعى فى الجمل المعطوفة ما يقابل ما فى الجمل المعطوف عليها فقوبل الإنذار الذى فى قوله « فاتقوا النار » بالتبشير وقوبل الناس المراد به المشركون بالذين آمنوا وقوبل النار بالجنة فحصل ثلاثة طباقات .

والتبشير الإخبار بالأمر المحبوب فهو أخص من الخبر وقيد بعض العلماء معنى التبشير بأن يكون المخبر (بالفتح) غير عالم بذلك الخبر والحق أنه يكفى عدم تحقق المخبِر (بالكسر) عِلْم المخبَر (بالفتح) فإن المخبر (بالكسر) لا يلزمه البحث عن علم المخاطب فإذا تحقق المخبر علم المخاطب لم يصح الإخبار إلا إذا استعمل الخبر فى لازم الفائدة أو فى توبيخ ونحوه .

والصالحات جمع صالحة وهى الفعلة الحسَنة فأصلها صفة جرت مجرى الأسماء لأنهم يقولون صالحة وحسنة ولا يقدرون موصوفا محذوفا قال الحطيئة :

كيفَ الهجاءُ وما تنفكُّ صالحةٌ من آل لَأْمٍ بظهر الغيبِ تأتينا

وكأنَّ ذلك هو وجه تأنيثها للنقل من الوصفية للاسمية والتعريف هنا للاستغراق وهو استغراق عرفى يحدد مقداره بالتكليف والاستطاعة والأدلة الشرعية مثل كون اجتناب الكبائر يغفر الصغائر فيجعلها كالعدم

فإن قلت لماذا لم يقل وعملوا الصالحة بالإفراد فقد قالوا إن استغراق المفرد أَشْمَلُ من استغراق المجموع ، قلت تلك عبارة سرت إليهم من كلام صاحب الكشاف في هذا الموضع

من تفسيره إذ قال « إذا دخلت لام الجنس على المفرد كان صالحا لأن يراد به الجنس إلى أن يحاط به وأن يراد به بعضه إلى الواحد منه وإذا دخلت على المجموع صلح أن يراد به جميع الجنس وأن يراد به بعضه لا إلى الواحد منه اهـ » . فاعتمدها صاحب المفتاح وتناقلها العلماء ولم يفصّلوا بيانها .

ولعل سائلا يسأل عن وجه إتيان العرب بالجموع بعد أل الاستغراقية إذا كان المفرد مغنيا غناءها فأقول: إن أل المُعَرِّفة تأتى للعهد وتأتى للجنس مرادا به الماهية وللجنس مرادا به جميع أفراده التى لا قرار له فى غيرها فإذا أرادوا منها الاستغراق نظروا فإن وجدوا قرينة الاستغراق ظاهرة من لفظ أو سياق نحو « إن الإنسان لفى خسر إلا الذين آمنوا » . « وتؤمنون بالكتاب كله » « والمَلَكُ على أرجائها » اقتنعوا بصيغة المفرد لأنه الأصل الأخفُّ وإن رأوا قرينة الاستغراق خفية أو مفقودة عدلوا إلى صيغة الجمع لدلالة الصيغة على عدة أفراد لا على فرد واحد ولما كان تعريف العهد لا يتوجه إلى عدد من الأفراد غالبا تعين أن تعريفها للاستغراق نحو « واللهُ يحب المحسنين » لئلا يتوهم أن الحديث على مُحسن خاص نحو قولها « وأن الله لا يهدى كيد الخائنين » لئلا يتوهم أن الحديث عن خائن معين تعنى نفسها فيصير الجمع فى هذه المواطن قرينة على قصد الاستغراق. وانتصب الصالحات على المفعول به لعملوا على المعروف من كلام أئمة العربية وزعم ابن هشام فى الباب السادس من مغنى اللبيب أن مفعول الفعل إذا كان لا يوجد إلا بوجود فعله كان مفعولا مطلقا لا مفعولا به فنحو « عملوا الصالحات » مفعول مطلق ونحو « خلق الله السماوات » كذلك، واعتضد لذلك بأنّ ابن الحاجب فى شرح المفصل زعم أن المفعول المطلق يكون جملة نحو قال زيد عمرو منطلق وكلام ابن هشام خطأ وكلام ابن الحاجب مثله، وقد رده ابن هشام نفسه . والصواب أن المفعول المطلق هو مصدر فعله أو ما يجرى مجراه .

والجنات جمع جنة، والجنة فى الأصل فعلة من جنه إذا ستره نقلوه للمكان الذى تكاثرت أشجاره والتف بعضها ببعض حتى كثر ظلها وذلك من وسائل التنعم والترفه عند البشر قاطبة[1] لا سيما فى بلد تغلب عليه الحرارة كبلاد العرب قال تعالى « وجنات ألفافا » .

---

(١) فإن الإنسان مجبول على حب المناظر الجميلة والميل لما يقاربه فى الخلقة ، وفى الشجر جمال الشكل واللون وفيه أنس للنفوس لأن فيه حياة فناسب النفوس مثل التأنس بالحيوان والأنعام التى قال تعالى فيها « ولكم فيها جمال » فنى مناظر الأشجار جمال يفوق جمال مناظر ما لا حياة فيه كالقصور والرياش .

والجرى حقيقته سرعة شديدة فى المشي ، ويطلق مجازا على سَيْل الماء سَيْلا متكررا متعاقبا وأحسن الماء ما كان جاريا غير قار لأنه يكون بذلك جديدا كلما اغترف منه شارب أو اغتسل مغتسل .

والأنهار جمع نَهر بفتح الهاء وسكونها والفتح أفصح والنهر الأُخدود الجارى فيه الماء على الأرض وهو مشتق من مادة نَهَرَ الدالة على الانشقاق والاتساع ويكون كبيرا وصغيرا . وأكمل محاسن الجنات جريان المياه فى خلالها وذلك شىء اجتمع البشر كلهم على أنه من أنفس المناظر لأن فى الماء طبيعة الحياة ولأن الناظر يرى منظرا بديعا وشيئا لذيذاً .

وأودع فى النفوس حب ذلك فإما لأن الله تعالى أعد نعيم الصالحين فى الجنة على نحو ما ألفته أرواحهم فى هذا العالم فإن للإلف تمكنا من النفوس والأرواح بمرورها على هذا العالم عالم المادة اكتسبت معارف ومألوفات لم تزل تحن إليها وتعدها غاية المنى ولذا أعد الله لها النعيم الدائم فى تلك الصور ، وإما لأن الله تعالى حبب إلى الأرواح هاته الأشياء فى الدنيا لأنها على نحو ما ألفته فى العوالم العليا قبل نزولها للأبدان لإلفها بذلك فى عالم المثال ، وسبب نفرتها من أشكال منحرفة وذوات بشعة عدم إلفها بأمثالها فى عوالمها . والوجه الأول الذى ظهر لى أراه أقوى فى تعليل مجىء لذات الجنة على صور اللذات المعروفة فى الدنيا وسينفعنا ذلك عند قوله تعالى « وأُتوا به متشابها » .

ومعنى من تحتها من أسفلها والضمير عائد إلى الجنات باعتبار مجموعها المشتمل على الأشجار والأرض النابتة فيها ويجوز عود الضمير إلى الجنات باعتبار الأشجار لأنها أهم ما فى الجنات، وهذا القيد لمجرد الكشف فإن الأنهار لا تكون إلا كذلك ويفيد هذا القيد تصوير حال الأنهار لزيادة تحسين وصف الجنات كقول كعب بن زهير :

شُجَّت بذِى شبَمٍ من ماء مَحنية صافٍ بأبطحَ أضحى وهو مشمولُ

البيتين .

وقد أورد صاحب الكشاف توجيها لتعريف الأنهار ومخالفتها لتنكير جنات إما بأن يراد تعريف الجنس فيكون كالنكرة وإما بأن يراد من التعريف العهد إلا أنه عهد تقديرى لأن الجنات لما ذكرت استحضر لذهن السامع لوازمها ومقارناتها فساغ للمتكلم أن يشير

إلى ذلك المعهود فجيء باللام ، وهــذا معنى قوله أو يراد أنهارها فعوض التعريف باللام من تعريف الإضافة ، يريد أن المتكلم فى مثل هذا المقام فى حيرة بين أن يأتى بالأنهار معرفة بالإضافة للجنات وبين أن يعرفها بأل العهدية .عهدا تقديريا واختير الثانى تفاديا من كلفة الإضافة وتنبيها على أن الأنهار نعمة مستقلة جديرة بأن لا يكون التنعم بها تبعا للتنعم بالجنات وليس مراده أن أل عوض عن المضاف إليه على طريقة نحاة الـكوفة لأنه قد أباه فى تفسير قوله تعالى « فإن الجحيم هى المأوى » وإنما أراد أن الإضافة واللام متعاقبتان هنا وليس ذلك صالحا فى كل موضع [1] على أنى أرى مذهب الـكوفيين مقبولا وأنهم ما أرادوا إلا بيان حاصل المعنى من ذلك التعريف فإن تقدير المضاف إليه هو الذى جعل المضاف المذكور كالمعهود فأدخلت عليه لام التعريف العهدى .

وعندى أن الداعى إلى التعريف هو التفنن لئلا يعاد التنكير مرة ثانية فخولف بينهما فى اللفظ اقتناعا بسورة التعريف .

وقوله «من تحتها» يظهر أنه قيد كاشف قصد منه زيادة إحضار حالة جرى الأنهار إذ الأنهار لا تــكون فى بعض الأحوال تجرى من فوق فهذا الوصف جيء به لتصوير الحالة للسامع لقصد الترغيب وهذا من مقاصد البلغاء إذ ليس البليغ يقتصر على مجرد الإفهام، وقريب من هذا قول النابغة يصف فرس الصائد وكلابه .

من حس أطلس تسعى تحته شرع ... كأن أحناكها السفلى مآشير

والتحت اسم لجهة المـكان الأسفل وهو ضد الأعلى . ولـكل مكان علوٌّ وسفلٌ ولا يقتضى ذلك ارتفاعَ ما أضيف إليه التحت على التحت بل غاية مدلوله أنه بجهة سفله قال تعالى حكاية عن فرعون « وهــذه الأنهار تجرى من تحتى » فلا حاجة إلى تأويل الجنة هنا بالأشجار لتصحيح التحت ولا إلى غيره من التكلفات .

---

(١) إشارة إلى التفرقة بين ما جوزه الزمخشرى هنا وما منعه من مذهب الـكوفيين ، وذلك أن الـكوفيين جوزوا جعل اللام عوضا عن المضاف إليه مطلقا ، فعلى مذهبهم يصح أن تقول إذا لقيت زيدا فاسمع الـكلام ، تريد كلامه ، أو فاضرب الوجه . وأما ما ذكره الزمخشرى فذلك عند ما يكون المضاف مستحضرا فى الذهن فتصح الإضافة وتصح اللام فهو أخص من مذهب الـكوفيين وهو أيضا محتاج لنـكتة بخلاف مذهبهم وصحة حلول اللام عوضا عن المضاف على قوله حاصلة غير مقصودة بل هى بطريق المآل بخلاف مذهب الـكوفيين .

﴿ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا قَالُوا هَٰذَا الَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ وَأُتُوا بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ 25

جملة «كلما رزقوا» يجوز أن تكون صفة ثانية لجنات. ويجوز أن تكون خبراً عن مبتدأ محذوف وهو ضمير الذين آمنوا فتكون جملة ابتدائية الغرض منها بيان شأن آخر من شؤون الذين آمنوا، ولكمال الاتصال بينها وبين جملة أن لهم جنات فصلت عنها كما تفصل الأخبار المتعددة.

وكلما ظرف زمان لأن كلا أضيفت إلى ما الظرفية المصدرية فصارت لاستغراق الأزمان المقيدة بصلة ما المصدرية وقد أشربت معنى الشرط لذلك فإن الشرط ليس إلا تعليقاً على الأزمان مقيدة بمدلول فعل الشرط ولذلك خرجت كثير من كلمات العموم إلى معنى الشرط عند اقترانها بما الظرفية نحو كيفما وحيثما وأنما وأينما ومتى وما ومهما. والناصب لكلما الجواب لأن الشرطية طارئة عليها طريانا غير مطرد بخلاف مهما وأخواتها.

وإذ كانت كلما نصا فى عموم الأزمان تعين أن قوله من قبل المبنى على الضم هو على تقدير مضاف ظاهر التقدير أى من قبل هذه المرة فيقتضى أن ذلك ديدن صفات ثمراتهم أن تأتيهم فى صور ما قدم إليهم فى المرة السابقة. وهذا إما أن يكون حكاية لصفة ثمار الجنة وليس فيه قصد امتنان خاص فيكون المعنى أن ثمار الجنة متحدة الصورة مختلفة الطعوم. ووجه ذلك والله أعلم أن اختلاف الأشكال فى الدنيا نشأ من اختلاف الأمزجة والتراكيب فأما موجودات الآخرة فإنها عناصر الأشياء فلا يعتورها الشكل وإنما يجىء فى شكل واحد وهو الشكل العنصرى. ويحتمل أن فى ذلك تعجيباً لهم والشىء العجيب لذيذ الوقع عند النفوس ولذلك يرغب الناس فى مشاهدة العجائب والنوادر. وهذا الاحتمال هو الأظهر من السياق. ويحتمل أن كلما لعموم غير الزمن الأول فهو عام مراد به الخصوص بالقرينة، ومعنى من قبل فى المرة الأولى من دخول الجنة. ومن المفسرين من حمل قوله من قبل على تقدير من قبل دخول الجنة أى هذا الذى رزقناه فى الدنيا، ووجهه فى الكشاف «بأن الإنسان بالمألوف آنس» وهو بعيد لاقتضائه أن يكون عموم كلما مرادا به خصوص الإتيان به فى المرة الأولى فى الجنة ولأنه يقتضى اختلاف الطعم واختلاف الأشكال وهذا أضعف فى التعجيب، ولأن من أهل الجنة من

لايعرف جميع أصناف الثمار فيقتضى تحديد الأصناف بالنسبة إليه . وقوله « وأتوا به متشابها » ظاهر في أن التشابه بين المأتى به لا بينه وبين ثمار الدنيا . ثم من الله عليهم بنعمة التأنس بالأزواج ونزه النساء عن عوارض نساء الدنيا مما تشمئز منه النفس لولا النسيان فجمع لهم سبحانه اللذات على نحو ما ألفوه فكانت نعمة على نعمة .

والأزواج جمع زوج يقال للذكر والأنثى لأنه جعل الآخر بعد أن كان منفردا زوجا وقد يقال للأنثى زوجة بالتاء وورد ذلك فى حديث عمار بن ياسر فى البخارى « إنى لأعلم أنها زوجته فى الدنيا والآخرة » يعنى عائشة وقال الفرزدق :

وإنّ الذى يَسعى ليفسد زَوجتى كساعٍ إلى أُسد الشَّرى يستميلها

وقوله « وهم فيها خالدون » احتراس مِن تَوَهُّم الانقطاع بما تعودوا من انقطاع اللذات فى الدنيا لأن جميع اللذات فى الدنيا معرضة للزوال وذلك ينغصها عند المنعم عليه كما قال أبو الطيب :

أشدُّ الغم عندى فى سرور تحقّقَ عنه صاحبُه انتقالا

وقوله « مطهرة » هو بزنة الإفراد وكان الظاهر أن يقال مطهرات كما قرئ بذلك ولكن العرب تعدل عن الجمع مع التأنيث كثيرا لثقلهما لأن التأنيث خلاف المألوف والجمع كذلك، فإذا اجتمعا تفادوا عن الجمع بالإفراد وهو كثير شائع فى كلامهم لايحتاج للاستشهاد.

﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ﴾

قد يبدو فى بادئ النظر عدم التناسب بين مساق الآيات السالفة ومساق هاته الآية فبينما كانت الآية السابقة ثناء على هذا الكتاب المبين، ووصف حالى المهتدين بهديه والناكبين عن صراطه وبيان إعجازه والتحدى به مع ما تخلل وأعقب ذلك من المواعظ والزواجر النافعة والبيانات البالغة والتمثيلات الرائعة ، إذا بالكلام قد جاء يخبر بأن الله تعالى لا يعبأ أن يضرب مثلا بشىء حقير أوغير حقير . فحقيق بالناظر عند التأمل أن تظهر له المناسبة لهذا الانتقال : ذلك أن الآيات السابقة اشتملت على تحدى البلغاء بأن يأتوا بسورة مثل القرآن ، فلما عجزوا عن معارضة النظم سلكوا فى المعارضة طريقة الطعن فى المعانى فلبسوا على الناس بأن فى القرآن من سخيف المعنى ماينزه عنه كلام الله ليصلوا بذلك إلى إبطال

أن يكون القرآن من عند الله بإلقاء الشك فى نفوس المؤمنين وبذر الحصيب فى تنفير المشركين والمنافقين .

روى الواحدى فى أسباب النزول عن ابن عباس أن الله تعالى لما أنزل قوله «إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ــ وقوله ــ مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتاً» قال المشركون أرأيتم أى شىء يصنع بهذا فأنزل الله «إن الله لا يستحيى أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها» وروى عن الحسن وقتادة أن الله لما ذكر الذباب والعنكبوت فى كتابه وضرب بها المثل ضحك اليهود وقالوا مايشبه أن يكون هذا كلام الله فأنزل الله «إن الله لا يستحى» الآية .

والوجه أن نجمع بين الروايتين ونبين ما انطوتا عليه بأن المشركين كانوا يفزعون إلى يهود يثرب فى التشاور فى شأن نبوءة محمد صلى الله عليه وسلم ، وخاصة بعد أن هاجر النبىء صلى الله عليه وسلم إلى المدينة ، فيتلقون منهم صوراً من الكيد والتشغيب فيكون قد تظاهر الفريقان على الطعن فى بلاغة ضرب المثل بالعنكبوت والذباب فلما أنزل الله تعالى تمثيل المنافقين بالذى استوقد ناراً وكان معظمهم من اليهود هاجت أحناقهم وضاق خناقهم فاختلقوا هذه المطاعن فقال كل فريق مانسب إليه فى إحدى الروايتين ونزلت الآية للرد على الفريقين ووضح الصبح لذى عينين .

فيحتمل أن ذلك قاله علماء اليهود الذين لاحظ لهم فى البلاغة ، أو قد قالوه مع علمهم بفنون ضرب الأمثال مكابرة وتجاهلا . وكون القائلين هم اليهود هو الموافق لكون السورة نزلت بالمدينة ، وكان أشد المعاندين فيها هم اليهود ، ولأنه الأوفق بقوله تعالى «وما يضل به إلا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله» وهذه صفة اليهود ، ولأن اليهود قد شاع بينهم التشاؤم والغلو فى الحذر من مدلولات الألفاظ حتى اشتهروا باستعمال الكلام الموجه بالشتم والذم كقولهم رَاعنا ، قال تعالى «فبدل الذين ظلموا منهم قولا غير الذى قيل لهم» كما ورد تفسيره فى الصحيح ولم يكن ذلك من شأن العرب . وإما أن يكون قائله المشركون من أهل مكة مع علمهم بوقوع مثله فى كلام بلغائهم كقولهم أجرأ من ذُبابة ، وأسْمَع من قُرادٍ ، وأطْيَشُ من فَراشة ، وأضعف من بَعُوضَة . وهذا الاحتمال أدَلُّ، على أنهم ما قالوا ما هذا

التمثيل إلا مكابرة ومعاندة فإنهم لما غُلبوا بالتحدى وعجزوا عن الإتيان بسورة من مثله تعلقوا فى معاذيرهم بهاته السفاسف، والمكابرُ يقول ما لا يعتقد، والمحجوج المبهوت يستعوج المستقيم ويخفى الواضح ، وإلى هذا الثانى ينزع كلام صاحب الكشاف وهو أوفق بالسياق. والسورة وإن كانت مدنية فإن المشركين لم يزالوا يُلقون الشبه فى صحة الرسالة ويشيعون ذلك بعد الهجرة بواسطة المنافقين . وقد دل على هـذا المعنى قوله بعده « فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحقُّ من ربهم وأما الذين كفروا ـ إلى قوله ـ ويهدى به كثيرا » .

فإن قيل لم يكن الردعقب نزول الآيات الواقع فيها التمثيل الذى أنكروه فإن البدار بالرد على من فى مقاله شبهة رائجة يكون أقطع لشبهته من تأخيره زمانا .

قلنا الوجه فى تأخير نزولها أن يقع الرد بعد الإتيان بأمثال معجبة اقتضاها مقام تشبيه الهيآت، فذلك كما يمنع الكريم عدوه من عطاء فيلمزه الممنوع بلمز البخل ، أو يتأخر الكمى عن ساحة القتال مكيدة فيظنه ناس جبنا فيسرها الأول فى نفسه حتى يأتيه القاصد فيعطيه عطاء جزلا ، والثانى حتى يكر كرة تكون القاضية على قرنه . فكذلك لما أتى القرآن بأعظم الأمثال وأروعها وهى قوله « مثلهم كمثل الذى استوقد » « أو كصيب » الآيات وقوله« صم بكم عمى » أتى إثر ذلك بالرد عليهم فهذا يبين لك مناسبة نزول هذه الآية عقب التى قبلها وقد غفل عن بيانه المفسرون .

والمرادبالمثل هنا الشبه مطلقا لاخصوص المركب من الهيئـــة، بخلاف قوله فيما سبق « مثلهم كمثل الذى استوقد نارا » لأن المعنىَّ هنا ما طعنوا به فى تشابيه القرآن مثل قوله « لن يخلقوا ذبابا » وقوله « كمثل العنكبوت اتخذت بيتا » .

وموقع (إنّ) هنا بيِّن .

وأما الإتيان بالمسندإليه علما دون غيره من الصفات فلأن هذا العلم جامع لجميع صفات الكمال فذكره أوقع فى الإقناع بأن كلامه هو أعلى كلام فى مراعاة ما هو حقيق بالمراعاة وفى ذلك أيضاً إبطال لتمويههم بأن اشتمال القرآن على مثل هذا المثل دليل على أنه ليس من عند الله فليس من معنى الآية أن غير الله ينبغى له أن يستحيي أن يضرب مثلا من هـذا القبيل .

ولهذا أيضاً اختير أن يكون المسند خصوص فعل الاستحياء زيادة فى الرد عليهم لأنهم أنكروا التمثيل بهاته الأشياء لمراعاة كراهة الناس ومثل هذا ضرب من الاستحياء كما سنبينه

فنبهوا على أن الخالق لا يستحي من ذلك إذ ليس مما يستحي منه، ولأن المخلوقات متساوية في الضعف بالنسبة إلى خالقها والمتصرف فيها ، وقد يكون ذكر الاستحياء هنا محاكاة لقولهم أمايستحي رب محمد أن يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت .

فإن قلت إذا كان استعمال هذه الألفاظ الدالة على معان حقيرة غير مخل بالبلاغة فما بالُنا نرى كثيراً من أهل النقد قد نقدوا من كلام البلغاء ما اشتمل على مثل هذا كقول الفرزدق :

من عِزّهم حجرَتْ كليبٌ بيتها زَربا كأنهمُ لديهِ القُمَّل

وقول أبي الطيب :

أماتكمُ من قبل موتِكمُ الجهلُ وجرّكمُ من خفة بكمُ النمل

وقول الطرمّاح :

ولو أن بُرغوثا على ظهر قملة يكرُّ على ضَبْعَيْ تميم لولّت

قلت أصول الانتقاد الأدبي تؤول إلى بيان ما لا يحسن أن يشتمل عليه كلام الأديب من جانب صناعة الكلام ، ومن جانب صور المعاني ، ومن جانب المستحسن منها والمكروه وهذا النوع الثالث يختلف باختلاف العوائد ومدارك العقول وأصالة الأفهام بحسب الغالب من أحوال أهل صناعة الأدب ، ألا ترى أنه قد يكون اللفظ مقبولا عند قوم غير مقبول عند آخرين، ومقبولا في عصر مرفوضا في غيره، ألا ترى إلى قول النابغة يخاطب الملك النعمان:

فإنكَ كالليل الذي هو مُدْركي وإن خِلْتُ أن المُنْتَأى عنك واسع

فإن تشبيه الملك بالليل لو وقع في زمان المولدين لعُدَّ من الجفاء أو العجرفة ، وكذلك تشبيههم بالحية في الإقدام وإهلاك العدو في قول ذي الإصبع :

عَذير الحي من عَدوَا نَ كانُوا حَيَّةَ الأرض

وقول النابغة في رثاء الحارث الغسّاني :

ماذا رُزِئْنا به من حيَّةٍ ذَكَرٍ نَضْنَاضَةٍ بالرزايا صِلّ أَصلَالِ

وقد زعم بعض أهل الأدب أن عليًّا بن الجهم مدح الخليفة المتوكل بقوله

أنت كالكلب في وفائك بالعهـ ـد وكالتيس في قراع الخطوب

وأنه لما سكن بغداد وعلقت نضارة الناس بخياله قال فى أول ما قاله :

عيون المها بين الرصافة والجسر جلبن الهوى من حيث أدرى ولا أدرى[1]

وقد انتقد بشارٌ على كُثيِّر قوله :

ألا إنما ليلى عصا خيزُرانة إذا لمسوها بالأكُف تلينُ

فقال لو جعلها عصا مخ أو عصا زبد لما تجاوز من أن تكون عصا ، على أن بشارا هو القائل :

إذا قامت لجارتها تثنت كأن عظامها من خيزران

وشبَّه بشار عبدة بالحيَّة فى قوله :

وكأنها لما مشت أيْمٌ تأود فى كثيبْ

والاستحياء والحياء واحد، فالسين والتاء فيه للمبالغة مثل استقدم واستأخر واستجاب . وهو انقباض النفس من صدور فعل أو تلقيه لاستشعار أنه لا يليق أو لا يحسن فى متعارف أمثاله، فهو هيئة تعرض للنفس هى من قبيل الانفعال يظهر أثرها على الوجه وفى الإمساك عن ما من شأنه أن يُفعل .

والاستحياء هنا منفى عن أن يكون وصفاً لله تعالى فلا يحتاج إلى تأويل فى صحة إسناده إلى الله ، والتعللُ لذلك بأن نفى الوصف يستلزم صحة الاتصاف تعللٌ غير مسلم .

والضرب فى قوله (أن يضرب مثلا) مستعمل مجازا فى الوضع والجعل من قولهم ضربَ خيمة وضرب بيتاً. قال عبدة بن الطبيب :

إنَّ التى ضربتْ بيتاً مُهاجِرَةً بكوفةِ الُجندِ غالت ودَّها غُولُ

وقول الفرزدق :

ضربت عليك العنكبوتُ بنسجها وقضى عليك به الكتابُ المُنْزَلُ

أى جعل شيئاً مثلا أى شبها، قال تعالى « فلا تضربوا لله الأمثال» أى لا تجعلوا له مماثلا من خلقه فانتصاب مثلا على المفعول به وجوز بعض أئمة اللغة أن يكون فعل ضرب مشتقا

(١) انظر صفحة ٤ جزء ٣ من محاضرات الأبرار لابن عربى طبع حجر بمطبعة شعراوى سنة ١٢٨٢ بالقاهرة .

من الضرب بمعنى المماثل فانتصاب مثلا على المفعولية المطلقة للتوكيد لأن مثلا مرادف مصدر فعله على هذا التقدير ، والمعنى لا يستحيي أن يشبه بشيء ما . والمثل المثيل والمشابه وغلب على مماثلة هيئة بهيئة وقد تقدم عند قوله تعالى «مثلهم كمثل الذى استوقد ناراً» وتقدم هناك معنى ضرب المثل بالمعنى الآخر وتنكير مثلا للتنويع بقرينة بيانه بقوله بعوضة فما فوقها .

وما إبهامية تتصل بالنكرة فتؤكد معناها من تنويع أو تفخيم أو تحقير، نحو لأمر ما وأعطاه شيئاً ما . والأظهر أنها مزيدة لتكون دلالتها على التأكيد أشد وقيل اسم بمعنى النكرة المبهمة .

و«بعوضة» بدل أو بيان من قوله «مثلا» . والبعوضة واحدة البعوض وهى حشرة صغيرة طائرة ذات خرطوم دقيق تحوم على الإنسان لتمتص بخرطومها من دمه غذاء لها، وتعرف فى لغة هذيل بالخموش، وأهل تونس يسمونه الناموس واحدته الناموسة وقد جعلت هنا مثلا لشدة الضعف والحقارة .

وقوله «فما فوقها» عطف على بعوضة ، وأصل فوق اسم للمكان المعتلى على غيره فهو اسم مبهم فلذلك كان ملازماً للإضافة لأنه تتميز جهته بالاسم الذى يضاف هو إليه فهو من أسماء الجهات الملازمة للإضافة لفظاً أو تقديراً ويستعمل مجازاً فى المتجاوز غيره فى صفة تجاوزا ظاهرا تشبيهاً بظهور الشيء المعتلى على غيره على ماهو معتل عليه ، ففوق فى مثله يستعمل فى معنى التغلب والزيادة فى صفة سواء كانت من المحامد أو من المذام يقال فلان خسيس وفوق الخسيس وفلان شجاع وفوق الشجاع، وتقول أعطى فلان فوق حقه أى زائداً على حقه . وهو فى هذه الآية صالح للمعنيين أى ما هو أشد من البعوضة فى الحقارة وما هو أكبر حجماً . ونظيره قول النبيء صلى الله عليه وسلم «ما من مسلم يشاك شوكة فما فوقها إلا كتبت له بها درجة ومحيت عنه بها خطيئة » رواه مسلم، يحتمل أقل من الشوكة فى الأذى مثل نَخْبة النملة كما جاء فى حديث آخر، أو ما هو أشد من الشوكة مثل الوخز بسكين وهذا من تصاريف لفظ فوق فى الكلام ولذلك كان لاختياره فى هذه الآية دون لفظ أقل ، ودون لفظ أقوى مثلا موقع من بليغ الإيجاز.

والفاءعاطفة مافوقها على بعوضة أفادت تشريكهما فى ضرب المثل بهما، وحقها أن تفيد الترتيب والتعقيب ولـكنها هنا لا تفيد التعقيب وإنما استعملت فى معنى التدرج فى الرتب بين مفاعيل أن يضرب ولا تفيد أن ضرب المثل يـكون بالبعوضة ويعقبه ضربه بما فوقها بل المراد بيان المثل بأنه البعوضة وما يتدرج فى مراتب القوة زائدا عليها درجة تلى درجة فالفاء فى مثل هذا مجاز مرسل علاقته الإطلاق عن القيد لأن الفاء موضوعة للتعقيب الذى هو اتصال خاص، فاستعملت فى مطلق الاتصال، أو هى مستعارة للتدرج لأنه شبيه بالتعقيب فى التأخر فى التعقل كما أن التعقيب تأخر فى الحصول ومنه « رحم الله المحلقين فالمقصرين » .

والمعنى أن يضرب البعوضة مثلا فيضرب ما فوقها أى ما هو درجة أخرى أى أحقر من البعوضة مثل الذرة وأعظم منها مثل العنكبوت والحمار .

﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَـٰذَا مَثَلًا ﴾

الفاء للتعقيب الذكرى دون الحصولى أى لتعقيب الـكلام المفصل على الـكلام المجمل عطفت المقدر فى قوله لا يستحيى لأن تقديره لا يستحى من الناس كما تقدم، ولما كان فى الناس مؤمنون وكافرون وكلا الفريقين تلق ذلك المثل واختلفت حالهم فى الانتفاع به، نشأ فى الـكلام إجمال مقدر اقتضى تفصيل حالهم . وإنما عطف بالفاء لأن التفصيل حاصل عقب الإجمال .

وأما حرف موضوع لتفصيل مجمل ملفوظ أو مقدر . ولما كان الإجمال يقتضى استشراف السامع لتفصيله كان التصدى لتفصيله بمنزلة سؤال مفروض كأن المتكلم يقول إن شئت تفصيله فتفصيله كيت وكيت، فلذلك كانت أما متضمنة معنى الشرط ولذلك لزمتها الفاء فى الجمله التى بعدها لأنها كجواب شرط ، وقد تخلو عن معنى التفصيل فى خصوص قول العرب أما بعد فتتمحض للشرط وذلك فى التحقيق لخفاء معنى التفصيل لأنه مبنى على ترقب السامع كلاماً بعد كلامه الأول . وقدرها سيبويه بمعنى مهما يـكن من شىء، وتلقفه أهل العربية بعده وهو عنـدى تقدير معنى لتصحيح دخول الفاء فى جوابها وفى النفس منه شىء

لأن دعوى قصد عموم الشرط غير بينة ، فإذا جيء بأداة التفصيل المتضمنة معنى الشرط دل ذلك على مزيد اهتمام المتكلم بذلك التفصيل فأفاد تقوية الكلام التي سماها الزمخشري توكيداً وما هو إلا دلالة الاهتمام بالكلام ، على أن مضمونه محقق ولولا ذلك لما اهتم به وبهذا يظهر فضل قوله «فأما الذين آمنوا فيعلمون» إلخ على أن يقال فالذين آمنوا يعلمون بدون أما والفاء .

وجعل تفصيل الناس في هذه الآية قسمين لأن الناس بالنسبة إلى التشريع والتنزيل قسمان إبتداء مؤمن وكافر ، والمقصود من ذكر المؤمنين هنا الثناء عليهم بثبات إيمانهم وتاييس الذين أرادوا إلقاء الشك عليهم فيعلمون أن قلوبهم لا مدخل فيها لذلك الشك . والمراد بالذين كفروا هنا إما خصوص المشركين كما هو مصطلح القرآن غالباً ، وإما مايشملهم ويشمل اليهود بناء على ماسلف في سبب نزول الآية .

وإنما عبر في جانب المؤمنين بيعلمون تعريضاً بأن الكافرين إنما قالوا ما قالوا عنادا ومكابرة وأنهم يعلمون أن ذلك تمثيل أصاب المحز ، كيف وهم أهل اللسان وفرسان البيان ، ولكن شان المعاند المكابر أن يقول مالا يعتقد حسداً وعناداً . وضمير (أنه) عائد إلى المثل .

و(الحق) ترجع معانيه إلى موافقة الشيء لما يحق أن يقع وهو هنا الموافق لإصابة الكلام وبلاغته . و(من ربهم) حال من الحق ومن إبتدائية أي وارد من الله لا كما زعم الذين كفروا أنه مخالف للصواب فهو مؤذن بأنه من كلام من يقع منه الخطأ .

وأصل (ماذا) كلمة مركبة من ما الاستفهامية وذا اسم الإشارة ولذلك كان أصلها أن يسأل بها عن شيء مشار إليه كقول القائل ماذا مشيراً إلى شيء حاضر بمنزلة قوله ما هذا . غير أن العرب توسعوا فيه فاستعملوه اسم استفهام مركبا من كلمتين وذلك حيث يكون المشار إليه معبرا عنه بلفظ آخر غير الاشارة حتى تصير الإشارة إليه مع التعبير عنه بلفظ آخر لمجرد التأكيد، نحو ماذا التواني، أو حيث لا يكون للإشارة موقع نحو « وماذا عليهم لو آمنوا بالله » ولذلك يقول النحاة إن ذا ملغاة في مثل هذا التركيب .

وقد يتوسعون فيها توسعا أقوى فيجعلون ذا اسم موصول وذلك حين يكون المسئول عنه معروفا للمخاطب بشيء من أحواله فلذلك يُجرون عليه جملة أو نحوها هي صلة ويجعلون ذا موصولا نحو « ماذا أنزل ربكم » وعلى هذين الاحتمالين الآخرين يصح إعرابه مبتدأ ويصح إعرابه مفعولا مقدما إذا وقع بعده فعل . والاستفهام هنا إنكاري أي جعل الكلام في صورة الاستفهام

كناية به عن الإنكار لأن الشيء المنكر يستفهم عن حصوله فاستعمال الاستفهام فى الإنكار من قبيل الكناية، ومثله لا يجاب بشيء غالبا لأنه غير مقصود به الاستعلام . وقد يلاحظ فيه معناه الأصلى فيجاب بجواب لأن الاستعمال الكنائى لا يمنع من إرادة المعنى الأصلى كقوله تعالى « عم يتساءلون عن النبأ العظيم » .

والإشارة بقوله « بهذا » مفيدة للتحقير بقرينة المقام كقوله « أهذا الذى يذكر آلهتكم » .

وانتصب قوله (مثلاً) على التمييز من هذا لأنه مبهم فحقّ له التمييز وهو نظير التمييز للضمير فى قولهم « رُبَّهُ رَجُلاً » .

﴿ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ 26 ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴾ 27

بيان وتفسير للجملتين المصدرتين بأما على طريقة النشر المعكوس لأن معنى هاتين الجملتين قد اشتمل عليهما معنى الجملتين السالفتين إجمالا فإنّ علم المؤمنين أنه الحق من ربهم هُدى ، وقولَ الكافرين ماذا أراد الله الخ ضلال ، والأظهر أن لا يكون قوله « يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا » جوابا للاستفهام فى قول الذين كفروا « ماذا أراد الله بهذا مثلا » لأن ذلك ليس استفهاما حقيقيا كما تقدم . ويجوز أن يجعل جوابا عن استفهامهم تخريجا للكلام على الأسلوب الحكيم بحمل استفهامهم على ظاهره تنبيها على أن اللائق بهم أن يسألوا عن حكمة ما أراد الله بتلك الأمثال فيكون قوله « يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا » جوابا لهم وردا عليهم وبيانا لحال المؤمنين، وهذا لا ينافى كون الاستفهام الذى قبله مكنى به عن الإنكار كما علمته آنفا من عدم المانع من جمع المعنيين الكنائى والأصلى . وكونُ كلا الفريقين من المضلَّل والمهدى كثيراً فى نفسه ، لا ينافى نحو قوله « وقليل من عبادى الشكور » لأن قوة الشكر التى اقتضاها صيغة المبالغة ، أخصُّ فى الاهتداء .

والفاسق لفظ من منقولات الشريعة أصله اسم فاعل من الفِسق بكسر الفاء ، وحقيقة الفسق خروج الثمرة من قشرها وهو عاهة أو رداءة فى الثمر فهو خروج مذموم يعد من الأدواء مثل ما قال النابغة :

صِغار النوى مكنوزة ليس قِشْرُها إذا طار قِشْر التمر عنها بطائر

قالوا ولم يسمع فى كلامهم فى غير هذا المعنى حتى نقله القرآن للخروج عن أمر الله تعالى الجازم بارتكاب المعاصى الكبائر، فوقع بعد ذلك فى كلام المسلمين : قال رؤبة يصف إبلا :

فواسِقاً عن قَصْدها جوائرا يَهوين فى نجد وغورٍ غائرا

والفسق مراتب كثيرة تبلغ بعضها إلى الكفر . وقد أطلق الفسق فى الكتاب والسنة على جميعها لكن الذى يستخلص من الجمع بين الأدلة هو ما اصطلح عليه أهل السنة من المتكلمين والفقهاء وهو أن الفسق غيرُ الكفر وأن المعاصى وإن كثرت لا تزيل الإيمان وهوالحق، وقد لقب الله اليهود فى مواضع كثيرة من القرآن بالفاسقين وأحسب أنه المراد هنا وعزاه ابن كثير لجمهور من المفسرين . وإسناد الإضلال إلى الله تعالى مراعى فيه أنه الذى مكن الضالين من الكسب والاختيار بما خلق لهم من العقول وما فصل لهم من أسباب الخير وضده . وفى اختيار إسناده إلى الله تعالى مع صحة إسناده لفعل الضال إشارة إلى أنه ضلال متمكن من نفوسهم حتى صار كالجبلة فيهم فهم مأيوس من اهتدائهم كما قال تعالى «ختم الله على قلوبهم». فإسناد الإضلال إلى الله تعالى منظور فيه إلى خَلق أسبابه القريبة والبعيدةِ وإلا فإنّ الله أمَر الناس كلهم بالهدى وهى مسألة مفروغ منها فى علم الكلام .

وقوله « وما يضل به إلا الفاسقين » إمامسوق لبيان أن للفسق تأثيرا فى زيادة الضلال لأن الفسق رين على القلوب ويكسب النفوس ظلمة فتتساقط فى الضلال المرة بعد الأخرى على التعاقب ، حتى يصير لها دربة . وهذا الذى يؤذن به التعليق على الوصف المشتق إن كان المراد به هنا المعنى الاشتقاق ، فكأنه قيل هؤلاء فاسقون وما من فاسق إلا وهو ضال فما ثبت الضلال إلا بثبوت الفسق على نحو طريقة القياس الاقترانى ، وإما مسوق لبيان أن الضلال والفسق أخوان فحيثما تحقق أحدهما أنبأ بتحقق الآخر على نحو قياس المساواة إذا أريد من الفاسقين المعنى اللقبي المشهور فلا يكون له إيذان بتعليل . وإما لبيان أن الإضلال

التكيف فى إنكار الأمثال إضلال مع غباوة فلا يصدر إلا من اليهود وقد عرفوا بهذا الوصف

والقول فى مذاهب علماء الإسلام فى الفسق و تأثيره فى الإيمان ليس هذا مقام بيانه إذ ليس هو المقصود من الآية . فإن كان محمل الفاسقين على ما يشمل المشركين واليهود الذين طعنوا فى ضرب المثل كان القصر فى قوله « وما يضل به» الخ بالإضافة إلى المؤمنين ليحصل تمييز المراد من المضلل والمهتدى. وإن كان محمل الفاسقين على اليهود كان القصر حقيقيا ادعائيا أى يضل به كثيرا وهم الطاعنون فيه وأشدهم ضلالا هم الفاسقون، ووجه ذلك أن المشركين أبعد عن الاهتداء بالكتاب لأنهم فى شركهم، وأما اليهود فهم أهل كتاب وشأنهم أن يعلموا أفانين الكتب السماوية وضرب الأمثال فإنكارهم إياها غاية الضلال فكأنه لاضلال سواه .

وجملة الذين ينقضون إلى آخره صفة للفاسقين لتقرير اتصافهم بالفسق لأن هاته الخلال من أكبر أنواع الفسوق بمعنى الخروج عن أمر الله تعالى . وجوز أن تكون مقطوعة مستأنفة على أن الذين مبتدأ وقوله «أولئك هم الخاسرون» خبر وهى مع ذلك لا تخرج عن معنى توصيف الفاسقين بتلك الخلال إذ الاستئناف لما ورد إثر حكاية حال عن الفاسقين تعين فى حكم البلاغة أن تكون هاته الصلة من صفاتهم وأحوالهم للزوم الاتحاد فى الجامع الخيالى وإلا لصار الكلام مقطعا منتوفا فليس بين الاعتبارين إلا اختلاف الإعراب وأما المعنى فواحد فلذلك كان إعرابه صفة أرجح أو متعينا إذ لا داعى إلى اعتبار القطع .

ومجىء الموصول هنا للتعريف بالمراد من الفاسقين أى الفاسقين الذين عرفوا بهذه الخلال الثلاث فالأظهر أن المراد من الفاسقين اليهود وقد أطلق عليهم هذا الوصف فى مواضع من القرآن وهم قد عرفوا بما دلت عليه صلة الموصول كما سنبينه هنا بل هم قد شهدت عليهم كتب أنبيائهم بأنهم نقضوا عهد الله غير مرة وهم قد اعترفوا على أنفسهم بذلك فناسب أن يجعل النقض صلة لاشتهارهم بها ، ووجه تخصيصهم بذلك ان الطعن فى هـذا المثل جرهم إلى زيادة الطعن فى الإسلام فازدادوا بذلك ضلالا على ضلالهم السابق فى تغيير دينهم وفى كفرهم بعيسى ، فأما المشركون فضلالهم لايقبل الزيادة، على أن سورة البقرة نزلت بالمدينة وأكثر الرد فى الآيات المدنية متوجه إلى أهل الكتاب .

والنقض فى اللغة حقيقة فى فسخ وحل ما ركب ووصل ، بفعل يعاكس الفعل الذى كان به التركيب ، وإنما زدت قولى بفعل الخ ليخرج القطع والحرق فيقال نقض الحبل إذا حل ما كان أبرمه، ونقض الغزل ونقض البناء .

وقد استعمل النقض هنا مجازا فى إبطال العهد بقرينة إضافته إلى عهد الله وهى استعارة من مخترعات القرآن بنيت على ما شاع فى كلام العرب فى تشبيه العهد وكل ما فيه وصل بالحبل وهو تشبيه شائع فى كلامهم، ومنه قول مالك بن التيهان الأنصارى للنبىء صلى الله عليه وسلم يوم بيعة العقبة «يا رسول الله إن بيننا وبين القوم حبالا ونحن قاطعوها فنخشى إن أعزك الله وأظهرك أن ترجع إلى قومك» (يريد العهود التى كانت فى الجاهلية بين قريش وبين الأوس والخزرج) . وكان الشائع فى الكلام إطلاق لفظ القطع والصرم وما فى معناهما على إبطال العهد أيضا فى كلامهم. قال امرؤ القيس :

* وإن كنتِ قد أزمعتِ صرمى فأجملى *

وقال لبيد :

أَوَ لم تكن تدرى نوارُ بأنّنى وَصَّالُ عَقد حبائل جَذّامها

وقال :

بل ما تَذكّر من نَوارَ وقد نَأَتْ وتقطَّعَتْ أَسبابُها ورِمَامُها

وقال :

فاقْطع لُبانة من تعرّض وصلُه فلَشَرُّ واصِل خُلَّةٍ صَرّامُها

ووجه اختيار استعارة النقض الذى هو حل طَيّات الحبل إلى إبطال العهد أنها تمثيل لإبطال العهد رويدا رويدا وفى أزمنة متكررة ومعالجة . والنقض أبلغ فى الدلالة على الإبطال من القطع والصرم ونحوهما لأن فى النقض إفساداً لهيأة الحبل وزوال رجاء عودها وأما القطع فهو تجزئة .

وفى النقض رمز إلى استعارة مكنية لأن النقض من روادف الحبل فاجتمع هنا استعارتان مكنية وتصريحية وهذه الأخيرة تمثيلية وقد تقرر فى علم البيان أن ما يرمز به للمشبه به المطروح فى المكنية قد يكون مستعملا فى معنى حقيقى على طريقة التخييل وذلك حيث لا يكون للمشبه المذكور فى صورة المكنية رديف يمكن تشبيهه برديف المشبه به المطروح، مثل إثباتِ

الأظفار للمنية فى قولهم أظفارُ المنيــة وإثباتِ المخالبِ والناب للـكُماة فى قول أبى فِراس الحمدانى :

فلما اشتدت الهيجاء كنَّا أَشَدَّ مخالِباً وأَحَــدَّ نابا

وإثباتِ اليد للشمال فى قول لَبيد :

وغداة ريحٍ قد كشفتُ وقِرَّةٍ إذْ أصبحت بِيَد الشَّمال زِمامُها

وقد يكون مستعملا فى معنى مجازى إذا كان للمشبه فى المـكنية رديف يمـكن تشبيهه برديف المشبه به المضمر نحو ينقضون عهد الله ، وقد زدنا أنها تمثيلية أيضاً والبليغ لا يفلت هاته الاستعارة مهما تأت له ولا يتـكلف لها مهما عسرت فليس الجواز المذكور فى قرينة المـكنية إلا جوازاً فى الجملة أى بالنظر إلى اختلاف الأحوال .

وهذا الذى هو من روادف المشبه به فى صورة المـكنية وغيرها قد يقطع عن الربط بالمـكنية فيكون استعارة مستقلة (وذلك حيث لا تذكر معه لفظاً يراد تشبيهه بمشبه به مضمر) نحو أن تقول فلان ينقض ما أبرم . وقد يربط بالمـكنية وذلك حيث يذكر معه شيء أريد تشبيهه بمشبه به مضمر كما فى الآية حيث ذكر النقض مع العهد . وقد يربط بمصرحة وذلك حيث يذكر مع لفظ المشبه به الذى الرادف من توابعه نحو قوله « إن بيننا وبين القوم حبــالا نحن قاطعوها » وحينئذ يـكون ترشيحاً للمجاز وهذه الاعتبارات متداخلة لا متضادة إذ قد يصح فى الموضع اعتباران منها أو جميعها وإنما التقسيم بالنظر إلى ما ينظر إليه البليغ أول النظر .

واعلم أن رديف المشبه به فى المـكنية إذا اعتبر استعارة فى ذاته قد يتوهم أن اعتباره ذلك ينافى كونه رمزاً للمشبه به المضمر كالنقض فإنه لما أريد به إبطال العهد لم يـكن من روادف الحبل، لـكن لما كان إيذانه بالحبل سابقاً عند سماع لفظه لسبق المعنى الحقيقى إلى ذهن السامع حتى يتأمل فى القرينة كفى ذلك السبق دليلا ورمزاً على المشبه به المضمر فإذا حصل ذلك الرمز لم يضر فهمَ الاستعارة فى ذلك اللفظ، وأجاب عبد الحـكيم بأن كونه رادفا بعد كونه استعارة بناء على أنه لما شبه به الرادف وسمى به صار رادفا إدعائيا وفيه تـكلف .

و(عهد الله) هو ما عهد به أى ماأوصى برعيه وحفاظه، ومعانى العهد فى كلام العرب كثيرة وتصريفه عرف . قال الزجاج « قال بعضهم ما أدرى ما العهد » ومرجع معانيه إلى المعاودة

والمحافظة والمراجعة والافتقاد ولا أدرى أى معانيه أصل لبقيتها وغالب ظنى أنها متفرع بعضها عن بعض والأقرب أن أصلها هو العهد مصدر عهده عهدا إذا تذكره وراجع إليه نفسه يقولون عهدتك كذا أى أتذكرفيك كذاوعهدى بك كذا، وفى حديث أم زرع ولا يسأل عما عهد أى عما عهد وترك فى البيت ومنه قولهم فى عهد فلان أى زمانه لأنه يقال للزمان الذى فيه خير وشر لا ينساه الناس، وتعهد المكان أو فلانا وتعاهده إذا افتقده وأحدث الرجوع إليه بعد ترك العهد والوصية ومنه ولى العهد . والعهد اليمين والعهد الالتزام بشىء، يقال عهد إليه وتعهد إليه لأنها أمور لا يزال صاحبها يتذكرها ويراعيها فى مواقع الاحتراز عن خفرها . وسمى الموضع الذى يتراجعه الناس بعد البعد عنه معهدا .

والعهد فى الآية الذى أخذه الله على بنى آدم أن لا يعبدوا غيره « ألم أعهد إليكم يا بنى آدم أن لا تعبدوا الشيطان » الآية فنقضه يشمل الشرك وقد وصف الله المشركين بنقض العهد فى قوله « والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه » الآية فى سورة الرعد . وفسر بالعهد الذى أخذه الله على الأمم على ألسنة رسلهم أنهم إذا بعث بعدهم رسول مصدق لما معهم ليؤمنن به « وإذ أخذ الله ميثاق النبيئين لما آتينا كم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه » الآيات لأن المقصود من ذلك أخذ العهد على أممهم . وفسر بالعهد الذى أخذه الله على أهل الكتاب ليبيننه للناس « وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس » الآية فى تفاسير أخرى بعيدة . والصحيح عندى أن المراد بالعهد هو العهد الذى أخذه الله على بنى إسرائيل غير مرة من إقامة الدين وتأييد الرسل وأن لا يسفك بعضهم دماء بعض وأن يؤمنوا بالدين كله، وقد ذكرهم القرآن بعهود الله تعالى ونقضهم إياها فى غير ما آية من ذلك قوله تعالى « وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم » . «ولقد أخذ الله ميثاق بنى إسرائيل وبعثنا منهم اثنى عشر نقيباً » إلى قوله « فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم » الخ وقوله « لقد أخذنا ميثاق بنى إسرائيل وأرسلنا إليهم رسلا » إلى قوله « فعموا وصموا » . «وإذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم » إلى قوله «ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم » إلى قوله « وتكفرون ببعض » . بل إن كتبهم قد صرحت بعهود الله تعالى لهم وألحت عليهم نقضهم لها وجعلت ذلك انذاراً بما يحل بهم من المصائب كما فى كتاب أرميا ومراثى أرميا وغير ذلك، بل قد صار لفظ العهد عندهم لقباً للشريعة التى جاء بها موسى . ولما كان قوله « الذين

ينقضون عهد الله » الآية وصفا للفاسقين وكان المراد من الفاسقين اليهود كما علمت كان ذكر العهد إيماء إلى أن الفاسقين هنا هم، وتسجيلا على اليهود بأنهم قد حق عليهم هذا الوصف من قبل اليوم بشهادة كتبهم وعلى ألسنة أنبيائهم فكان لاختيار لفظ العهد هنا وقع عظيم يتنزل منزلة المفتاح الذى يوضع فى حل اللغز ليشير للمقصود فهو العهد الذى سيأتى ذكره فى قوله تعالى « وأوفوا بعهدى » .

والميثاق مفعال وهو يكون للآلة كثيراً كمرقاة ومرآة ومحراث . قال الخفاجى كأنه إشباع للمِفْعَل ، وللمصدر أيضا نحو الميلاد والميعاد وهو الأظهر هنا . والضمير للعهد أى من بعد توكيد العهد وتوثيقه . ولما كان المراد بالعهد عهدا غير معيّنٍ ، بل كل ما عاهدوا عليه كان توكيد كل ما يفرضه المخاطب بما تقدمه من العهود وما تأخر عنه فهو على حد «ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها» فالميثاق إذن عهد آخر اعتبر مؤكدا لعهد سبقه أو لحقه .

وقوله « ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل » قيل ما أمر الله به أن يوصل هو قرابة الأرحام يعنى وحيث ترجح أن المراد به بعض عمل اليهود فذلك إذ تقاتلوا وأخرجوا كثيرا منهم من ديارهم ولم تزل التوراة توصى بنى إسرائيل بحسن معاملة بعضهم لبعض . وقيل الإعراض عن قطع ما أمر الله به أن يوصل هو موالاة المؤمنين. وقيل اقتران القول بالعمل . وقيل التفرقة بين الأنبياء فى الإيمان ببعض والكفر ببعض . وقال البغوى يعنى بما أمر الله به أن يوصل الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وبجميع الرسل . وأقول تكميلا لهذا إن مراد الله تعالى مما شرع للناس منذ النشأة إلى ختم الرسالة واحد وهو إبلاغ البشر إلى الغاية التى خلقوا لها وحفظ نظام عالمهم وضبط تصرفاتهم فيه على وجه لا يعتوره خلل ، وإنما اختلفت الشرائع على حسب مبلغ تهيؤ البشر لتلقى مراد الله تعالى ولذلك قلما اختلفت الأصول الأساسية للشرائع الإلٰهية قال تعالى « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين » الآية . وإنما اختلفت الشرائع فى تفاريع أصولها اختلافا مراعى فيه مبلغ طاقة البشر لطفا من الله تعالى بالناس ورحمة منه بهم حتى فى حملهم على مصالحهم ليكون تلقيهم لذلك أسهلَ ، وعملُهم به أدوم ، إلى أن جاءت الشريعة الإسلامية فى وقت راهَقَ فيه البشرُ مَبلغَ غاية الكمال العقلى وجاءهم دين تناسب أحكامه وأصوله استعدادهم الفكرى وإن تخالفت الأعصار وتباعدت الأقطار فكان دينا عاما لجميع البشر ، فلا جرم أن كانت الشرائع السابقة تمهيدا له لتهيؤ البشر لقبول تعاليمه وتفاريعها

التى هى غاية مراد الله تعالى من الناس ولذا قال تعالى « إن الدين عند الله الإسلام » . فما من شريعة سلفت إلا وهى حلقة من سلسلة جعلت وِصلة للعُروة الوثقى التى لا انفصام لها وهى عروة الإسلام فمتى بلغها الناس فقدفَصموا ماقبلها من الحلق وبلغوا المراد، ومتى انقطعوا فى أثناء بعض الحلق فقد قطعوا ما أراد الله وصله ، فاليهود لما زعموا أنهم لا يحل لهم العدول عن شريعة التوراة قد قطعوا ما أمر الله به أن يوصل ففرقوا مجتمعه .

والفساد فى الأرض تقدم الكلام عليه عند قوله تعالى « ألا إنهم هم المفسدون » ومن الفساد فى الأرض عكوف قوم على دين قد اضمحل وقت العمل به وأصبح غير صالح لما أراد الله من البشر فإن الله ما جعل شريعة من الشرائع خاصة وقابلة للنسخ إلا وقد أراد منها إصلاح طائفة من البشر معينة فى مدة معينة فى علمه ، وما نسخ دينا إلا لتمام وقت صلوحيته للعمل به فالتصميم على عدم تلقى الناسخ وعلى ملازمة المنسوخ هو عمل بما لم يبق فيه صلاح للبشر فيصير ذلك فسادا فى الأرض لأنه كمداواة المريض بدواء كان وصف له فى حالة تبدلت من أحوال مرضه حتى أتى دين الإسلام عاما دائما لأنه صالح للكل .

وقوله « أولئك هم الخاسرون » قصر قلب لأنهم ظنوا أنفسهم رابحين ،وهو استعارة مكنية تمثيلية تقدمت فى قوله تعالى «فما ربحت تجارتهم». وذكر الخسران تخييل مراد منه الاستعارة فى ذاته على نحو ما قرر فى ينقضون عهد الله فهذه الآية ظاهرة فى أنها موجهة إلى اليهود لما علمت عند قوله «وما يضل به إلا الفاسقين» ولما علمت من كثرة إطلاق وصف الفاسقين على اليهود ، وإن كان الذين طعنوا فى أمثال القرآن فريقين : المشركين واليهود ، كما تقدم وكان القرآن قد وصف المشركين فى سورة الرعد وهى مكية بهذه الصفات الثلاث فى قوله «والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ماأمر الله به أن يوصل ويفسدون فى الأرض أولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار » فالمراد بهم المشركون لا محالة فذلك كله لا يناكد جعل آية سورة البقرة موجهة إلى اليهود إذ ليس يلزم المفسر حمله آى القرآن على معنى واحد كما يوهمه صنيع كثير من المفسرين حتى كأن آى القرآن عندهم قوالب تفرغ فيها معان متحدة .

واعلم أن الله قد وصف المؤمنين بضد هذه الصفات فى قوله تعالى « إنما يتذكر أولو الألباب الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق والذين يصلون ماأمر الله به أن يوصل» الآية فى سورة الرعد .

واعلم أن نزول هذه الآيات ونحوها فى بعض أهل الكتاب أو المشركين هو وعيد وتوبيخ للمشركين وأهل الكتاب وهو أيضا موعظة وذكرى للمؤمنين ليعلم سامعوه أن كل من شارك هؤلاء المذمومين فيما أوجب ذمهم وسبب وعيدهم هو آخذ بحظ مما نالهم من ذلك على حسب مقدار المشاركة فى الموجب .

﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ 28

ثُنى عنان الخطاب إلى الناس الذين خوطبوا بقوله آنفا « يأيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم » ، بعد أن عقب بأفانين من الجمل المعترضة من قوله « وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجرى ــ إلى قوله ــ الخاسرون » . وليس فى قوله « كيف تكفرون بالله » تناسب مع قوله « إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما » وما بعده مما حكي عن الذين كفروا فى قولهم « ماذا أراد الله بهذا مثلا » حتى يكون الانتقالُ إلى الخطاب فى قوله « تكفرون » التفاتا فالمناسبة بين موقع هاته الآية بعد ما قبلها هى مناسبة اتحاد الغرض ، بعد استيفاء ما تخلل واعترض .

ومن بديع المناسبة وفائق التفنن فى ضروب الانتقالات فى المخاطبات أن كانت العلل التى قرن بها الأمر بعبادة الله تعالى فى قوله « يأيها الناس اعبدوا ربكم » إلخ هى العلل التى قرن بها إنكار ضِد العبادة وهو الكفر به تعالى فى قوله هنا « كيف تكفرون بالله » فقال فيما تقدم « الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء » الآية وقال هنا « وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء » وكان ذلك مبدأ التخلص إلى ما سيرد من بيان ابتداء إنشاء نوع الإنسان وتكوينه وأطواره .

فالخطاب فى قوله « تكفرون » متعين رجوعه إلى « الناس » وهم المشركون لأن اليهود لم يكفروا بالله ولا أنكروا الإحياء الثانى .

و(كيف) اسم لا يعرف اشتقاقه يدل على حالة خاصة وهى التى يقال لها الكيفية نسبة إلى

كيف ويتضمن معنى السؤال فى أكثر موارد استعماله فلدلالته على الحالة كان فى عداد الأسماء لأنه أفاد معنى فى نفسه إلا أن المعنى الاسمى الذى دل عليه لما كان معنى مبهما شابه معنى الحرف فلما أشربوه معنى الاستفهام قوى شبهه بالحروف لكنه لا يخرج عن خصائص الأسماء فلذلك لابد له من محلٍّ إعرابٍ ، وأكثر استعماله اسمُ استفهام فيعرب إعراب الحال . ويستفهم بكيف عن الحال العامة . والاستفهام هنا مستعمل فى التعجيب والإنكار بقرينة قوله « وكنتم أمواتا » إلخ أى أن كفركم مع تلك الحالة شأنه أن يكون منتفيا لا تركن إليه النفس الرشيدة لوجود ما يصرف عنه وهو الأحوال المذكورة بعْدُ فكان من شأنه أن يُنكر فالإنكار متولد من معنى الاستفهام ولذلك فاستعماله فيهما من إرادة لازم اللفظ، وكأن المنكر يريد أن يقطع معذرة المخاطب فيظهر له أنه يتطلب منه الجواب بما يُظهر السبب فيُبطل الإنكار والعجَب حتى إذا لم يبد ذلك كان حقيقا باللوم والوعيد .

والكفر بضم الكاف مصدر سماعى لكَفَرَ الثلاثى القاصر وأصله جَحْد المنعَم عليه نعمةَ المنْعِم اشتق من مادة الكَفر بفتح الكاف وهو الحجب والتغطية لأن جاحد النعمة قد أخفى الاعتراف بها كما أن شاكرها أعلنها . وضده الشكر ولذلك صيغ له مصدر على وزان الشُّكر وقالوا أيضا كفران على وزن شُكران ، ثم أطلق الكفر فى القرآن على الإشراك بالله فى العبادة بناء على أنه أشد صور كفر النعمة إذ الذى يترك عبادة من أنعم عليه فى وقت من الأوقات قد كفر نعمته فى تلك الساعة إذ توجَّهَ بالشكر لغير المنعِم وتركَ المنعِم حين عزمه على التوجه بالشكر ولأن عزم نفسه على مداومة ذلك استمرار فى عقد القلب على كفر النعمة وإن لم يتفطن لذلك ، فكان أكثرُ إطلاق الكفر بصيغة المصدر فى القرآن على الإشراك بالله ولم يَرد الكفر بصيغة المصدر فى القرآن لغير معنى الإشراك بالله . وقل ورود فعل الكفر أو وصف الكافر فى القرآن لجحد رسالة محمد صلى الله عليه وسلم وذلك حيث تكون قرينة على إرادة ذلك كقوله « ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين » وقولِه « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » يريد اليهود .

وأما إطلاقه فى السنة وفى كلام أئمة المسلمين فهو الاعتقاد الذى يخرج معتقده عن الإسلام وما يدل على ذلك الاعتقاد من قول أو فعل دلالة لا تحتمل غير ذلك .

وقد ورد إطلاق الكفر فى كلام الرسول عليه السلام وكلام بعض السلف على

ارتكاب جريمة عظيمة فى الإسلام إطلاقاً على وجه التغليظ بالتشبيه المفيد لتشنيع ارتكابه ما هو من الأفعال المباحة عند أهل الكفر ولكن بعض فرق المسلمين يتشبثون بظاهر ذلك الإطلاق فيقضون بالكفر على مرتكب الكبائر ولا يلتفتون إلى ما يعارض ذلك فى اطلاقات كلام الله ورسوله. وفرق المسلمين يختلفون فى أن ارتكاب بعض الأعمال المنهى عنها يدخل فى ماهية الكفر وفى أن إثبات بعض الصفات لله تعالى أو نفى بعض الصفات عنه تعالى داخل فى ماهية الكفر على مذاهب شتى ومذهب أهل الحق من السلف والخلف أنه لا يكفر أحد من المسلمين بذنب أو ذنوب من الكبائر فقد ارتكبت الذنوب الكبائر فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء فلم يعاملوا المجرمين معاملة المرتدين عن الدين، والقول بتكفير العصاة، خطر على الدين لأنه يؤول إلى انحلال جامعة الإسلام ويهون على المذنب الانسلاخ من الإسلام منشداً «أنا الغريق فما خوفى من البلل» . ولا يكفر أحد بإثبات صفة لله لا تنافى كماله ولا نفى صفة عنه ليس فى نفيها نقصان لجلاله فإن كثيراً من الفرق نفوا صفات ماقصدوا بنفيها إلا إجلالا لله تعالى وربما أفرطوا فى ذلك كما نفى المعتزلة صفات المعانى وجواز رؤية الله تعالى، وكثير من الفرق أثبتوا صفات ماقصدوا من إثباتها إلا احترام ظواهر كلامه تعالى كما أثبت بعض السلف اليد والإصبع مع جزمهم بأن الله لا يشبه الحوادث .

والإيمان ذكر معناه عند قوله تعالى «الذين يؤمنون بالغيب».

وقوله «وكنتم أمواتاًفأحياكم» جملةحالية وهى تخلص إلى بيان ما دلت عليه كيف بطريق الإجمال وبيان أولى الدلائل على وجوده وقدرته وهى مايشعر به كل أحد من أنه وجد بعدعدم . ولقد دل قوله تعالى «وكنتم أمواتاً فأحياكم» أن هذا الإيجاد على حال بديع وهو أن الإنسان كان مركب أشياء موصوفاً بالموت أى لا حياة فيه إذ كان قد أخذ من العناصر المتفرقة فى الهواء والأرض فجمعت فى الغذاء وهو موجود ثان ميت ثم استخلصت منه الأمزجة من الدم وغيره وهى ميتة، ثم استخلص منه النطفتان للذكر والأنثى، ثم امتزج فصار علقة ثم مضغة كل هذه أطوار أولية لوجود الإنسان وهى موجودات ميتة ثم بث فيه الحياة بنفخ الروح فأخذ فى الحياة إلى وقت الوضع فما بعده، وكان من حقهم أن يكتفوا به دليلا على انفراده تعالى بالإلهية . وإطلاق الأموات هنا مجاز شائع بناء على

أن الموت هو عدم اتصاف الجسم بالحياة سواء كان متصفاً بها من قبل كما هو الإطلاق المشهور في العرف أم لم يكن متصفاً بها إذا كان من شأنه أن يتصف بها فعلى هذا يقال للحيوان في أول تكوينه نطفة وعلقة ومضغة ميت لأنه من شأنه أن يتصف بالحياة فيكون إطلاق الأموات في هذه الآية عليهم حين كانوا غير متصفين بالحياة إطلاقاً شائعاً والمقصود به التمهيد لقوله «فأحيا كم» ثم التمهيد والتقريب لقوله «ثم يميتكم ثم يحييكم» وقال كثير من أئمة اللغة الموت انعدام الحياة بعد وجودها وهو مختار الزمخشري والسكاكي وهو الظاهر وعليه فإطلاق الأموات عليهم في الحالة السابقة على حلول الحياة استعارة . واتفق الجميع على أنه إطلاق شائع في القرآن فإن لم يكن حقيقة فهو مجاز مشهور قد ساوى الحقيقة وزال الاختلاف .

والحياة ضد الموت وهي في نظر الشرع نفخ الروح في الجسم، وقد تعسر تعريف الحياة أو تعريف دوامها على الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين تعريفاً حقيقياً بالحد، وأوضح تعاريفها بالرسم أنها قوة ينشأ عنها الحس والحركة وأنها مشروطة باعتدال المزاج والأعضاء الرئيسية التي بها تدوم الدورة الدموية ، والمراد بالمزاج التركيب الخاص المناسب مناسبة تليق بنوع ما من المركبات العنصرية وذلك التركيب يحصل من تعادل قوى وأجزاء بحسب ما اقتضته حالة الشيء المركب مع انبثاث الروح الحيواني ، فباعتدال ذلك التركيب يكون النوع معتدلا ولكل صنف من ذلك النوع مزاج يخصه بزيادة تركيب ، ولكل شخص من الصنف مزاج يخصه ويتكون ذلك المزاج على النظام الخاص تنبعث الحياة في ذي المزاج في إبان نفخ الروح فيه وهي المعبر عنها بالروح النفساني . وقد أشار إلى هذا التكوين حديث الترمذي عن عبد الله بن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح » فأشار إلى حالات التكوين التي بها صار المزاج مزاجاً مناسباً حتى انبعثت فيه الحياة ، ثم بدوام انتظام ذلك المزاج تدوم الحياة وباختلاله تزول الحياة ، وذلك الاختلال هو المعبر عنه بالفساد، ومن أعظم الاختلال فيه اختلال الروح الحيواني وهو الدم إذا اختلت دورته فعرض له فساد ، وبعروض حالة توقف عمل المزاج وتعطل آثاره يصير الحي شبيهاً بالميت كحالة المغمى عليه وحالة العضو المفلوج ، فإذا انقطع

عمل المزاج فذلك الموت . فالموت عدم والحياة ملكة وكلاهما موجود مخلوق قال تعالى « الذى خلق الموت والحياة » فى سورة الملك .

وليس المقصود من قوله «وكنتم أمواتاً فأحياكم» الامتنان بل هو استدلال محض ذكر شيئاً يعده الناس نعمة وشيئاً لا يعدونه نعمة وهو الموتتان فلا يشكل وقوع قوله « أمواتاً » وقوله « ثم يميتكم » فى سياق الآية .

وأما قوله « ثم يحييكم ثم إليه ترجعون » فذلك تفريع عن الاستدلال وليس هو بدليل إذ المشركون ينكرون الحياة الآخرة فهو ادماج وتعليم وليس باستدلال ، أو يكون ما قام من الدلائل على أن هناك حياة ثانية قد قام مقام العلم بها وإن لم يحصل العلم فإن كل من علم وجود الخالق العدل الحكيم ورأى الناس لا يجْرُون على مقتضى أوامره ونواهيه فيرى المفسد فى الأرض فى نعمة والصالح فى عناء علم أن عدل الله وحكمته ما كان ليُضيع عمل عامل وأن هنالك حياة أحكم وأعدل من هذه الحياة تكون أحوال الناس فيها على قدر استحقاقهم وسمو حقائقهم .

وقوله « ثم إليه ترجعون » أى يكون رجوعكم إليه ، شُبِّه الحضور للحساب برجوع السائر إلى منزله باعتبار أن الله خلق الخلق فكأنهم صَدورا من حضرته فإذا أحياهم بعد الموت فكأنهم أرجعَهم إليه وهذا إثبات للحشر والجزاء .

وتقديم المتعلِّق على عامله مفيد القصر وهو قصر حقيقى سيق للمخاطَبين لإفادتهم ذلك إذ كانوا منكرين ذلك وفيه تأييس لهم من نفع أصنامهم إياهم إذ كان المشركون يحاجون المسلمين بأنه إن كان بعث وحشر فسيجدون الآلهة ينصرونهم .

وتُرجَعون بضم التاء وفتح الجيم فى قراءة الجمهور ، وقرأهُ يعقوب بفتح التاء وكسر الجيم والقراءة الأولى على اعتبار أن الله أرجعهم وإن كانوا كارهين لأنهم أنكروا البعث والقراءة الثانية باعتبار وقوع الرجوع منهم بقطع النظر عن الاختيار أو الجبر .

﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعاً﴾

هذا إما استدلال ثان على شناعة كفرهم بالله تعالى وعلى أنه مما يقضى منه العجب. فإن دلائل ربوبية الله ووحدانيته ظاهرة فى خلق الإنسان وفى خلق جميع ما فى الأرض، فهو ارتقاء فى الاستدلال بكثرة المخلوقات، وفصْل الجملةِ السابقة يجوز أن يكون لمراعاة كمال الاتصال بين الجملتين لأن هذه كالنتيجة للدليل الأول لأن فى خلق الأرض وجميع ما فيها وفى كون ذلك لمنفعة البشر إكمالا لإيجادهم المشار إليه بقوله « وكنتم أمواتا فأحيا كم » لأن فائدة الإيجاد لا تكمل إلا بإمداد الموجود بما فيه سلامته من آلام الحاجة إلى مقومات وجوده . ويجوز أن يكون ترك العطف لدفع أن يوهم العطف أن الدليل هو مجموع الأمرين فبترك العطف يعلم أن الدليل الأول مستقل بنفسه وفى الأول بُعد وفى الثانى مخالفة الأصل لأن أصل الفصل أن لا يكون قطعا على أنه توهم لا يضير . وإما أن يكون قوله « هو الذى خلق» امتنانا عليهم بالنعم لتسجيل أن إشراكهم كفران بالنعمة أدمج فيه الاستدلال على أنه خالق لما فى الأرض من حيوان ونبات ومعادن استدلالا بما هو نعمة مشاهدة كما أشار إليه قوله « لكم » فيكون الفصل بين الجملتين كما قرر آنفا ، ولم يلتفت إلى ما فى هذه الجملة من مغايرة للجملة الأولى بالامتنان لأن ما أدمج فيها من الاستدلال رجح اعتبار الفصل .

والخلق تقدم تفسيره عند قوله تعالى « يأيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم » . والأرض اسم للعالم الكروى المشتمل على البر والبحر . الذى يعمره الإنسان والحيوان والنبات والمعادن وهى المواليد الثلاثة وهذه الأرض هى موجود كائن هو ظرف لما فيه من أصناف المخلوقات وحيث إن العبرة كائنة فى مشاهدة الموجودات من المواليد الثلاثة ، علق الخلق هنا بما فى الأرض مما يحتويه ظرفها من ظاهره وباطنه ولم يعلق بذات الأرض لغفلة جل الناس عن الاعتبار ببديع خلقها إلا أن خالق المظروف جدير بخلق الظرف إذ الظرف إنما يقصد لأجل المظروف فلو كان الظرف من غير صنع خالق المظروف للزم إما تأخر الظرف عن مظروفه وفى ذلك إتلاف المظروف والمشاهدةُ تنفى ذلك ، وإما تقدم الظرف وذلك عبث . فاستفادة أنه خلق الأرض مأخوذة بطريق الفحوى فمن البعيد أن يجوِّز صاحب الكشاف أن يراد بالأرض الجهة السفلية كما يراد بالسماء الجهة العلوية ، وبعده من

وجهين أحدهما أن الأرض لم تطلق قط على غير الكرة الأرضية إلا مجازا كما فى قول شاعر أنشده صاحب المفتاح فى بحث التعريف باللام ولم ينسبه هو ولا شارحوه :

الناس أرض بكل أرض وأنت من فوقهم سماء

بخلاف السماء فقد أطلقت على كل ما علا فأظل، والفرق بينهما أن الأرض شيء مشاهد والسماء لا يتعقل إلا بكونه شيئا مرتفعا. الثانى على تسليم القياس فإن السماء لم تطلق على الجهة العليا حتى يصح إطلاق الأرض على الجهة السفلى بل إنما تطلق السماء على شيء عال لا على نفس الجهة .

وجملة « هو الذى خلق لكم » صيغة قصر وهو قصر حقيقى سيق للمخاطبين من المشركين الذين لا شك عندهم فى أن الله خالق مافى الأرض ولكنهم نُزلوا منزلةَ الجاهل بذلك فسيق لهم الخبر المحصور لأنهم فى كفرهم وانصرافهم عن شكره والنظر فى دعوته وعبادته كحال من يجهل أن الله خالق جميع الموجودات . ونظير هذا قوله « أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون» «إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له » فإن المشركين ما كانوا يثبتون لأصنامهم قدرة على الخلق وإنما جعلوها شفعاء ووسائط وعبدوها وأعرضوا عن عبادة الله حق عبادته ونسوا الخلق الملتصق بهم وبما حولهم من الأحياء والمقصود من الكلام فيما أراه موافقا للبلاغة التذكير بأن الله هو خالق الأرض وما عليها وما فى داخلها وأن ذلك كله خلقه بقدر انتفاعنا بها وبما فيها فى مختلف الأزمان والأحوال فأوجز الكلامُ إيجازا بديعا بإقحام قوله « لكم » فأَغْنَى عن جملة كاملة فالكلام مسوق مساق إظهار عظيم القدرة وإظهار عظيم المنة على البشر وإظهار عظيم منزلة الإنسان عند الله تعالى . وكل أولئك يقتضى اقتلاع الكفر من نفوسهم .

وفى هذه الآية فائدتان :

الأولى أن لام التعليل دلت على أن خلق ما فى الأرض كان لأجل الناس وفى هذا تعليل للخلق وبيان لثمرته وفائدته فتثار عنه مسألةُ تعليل أفعال الله تعالى وتعلقها بالأغراض. والمسألة مختلف فيها بين المتكلمين اختلافا يشبه أن يكون لفظيا فإن جميع المسلمين اتفقوا على أن أفعال الله تعالى ناشئة عن إرادة واختيار وعلى وفق علمه وأن جميعها مشتمل على حِكَم ومصالح وأن تلك الحكم هى ثمرات لأفعاله تعالى ناشئة عن حصول الفعل فهى لأجل

خصولها عند الفعل تثمر غايات ، هذا كله لا خلاف فيه . وإنما الخلاف فى أنها أتوصف بكونها أغراضا وعللا غائية أم لا[1] فأثبت ذلك جماعة استدلالا بما ورد من نحو قوله تعالى « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » . ومنع من ذلك أصحاب الأشعرى فيما عزاه إليهم الفخر فى التفسير مستدلين بأن الذى يفعل لغرض يلزم أن يكون مستفيدا من غرضه ذلك ضرورة أن وجود ذلك الغرض أَوْلَى بالقياس إليه من عدمه ، فيكون مستفيدا من تلك الأولوية ويلزم من كون ذلك الغرض سببا فى فعله أن يكون ، هو ناقصا فى فاعليته محتاجا إلى حصول السبب وقد أجيب بأن لزوم الاستفادة والاستكمال إذا كانت المنفعة راجعة إلى الفاعل وأما إذا كانت راجعة للغير كالإحسان فلَا، فردَّه الفخر بأنه إذا كان الإحسان أرجح من غيره وأولى لزمت الاستفادة . وهذا الرد باطل لأن الأرجحية لا تستلزم الاستفادة أبدا بل إنما تستلزم تعلق الإرادة ، وإنما تلزم الاستفادةُ لو ادعينا التعين والوجوب .

والحاصل أن الدليل الذى استدلوا به يشتمل على مقدمتين سفسطائيتين أولاهما قولهم إنه لو كان الفعل لغرض للزم أن يكون الفاعل مستكملا به وهذا سفسطة شُبِّه فيها الغرض النافع للفاعل بالغرض بمعنى الداعى إلى الفعل والراجع إلى ما يناسبه من الكمال لا توقف كماله عليه . الثانية قولهم إذا كان الفعل لغرض كان الغرض سبباً يقتضى عجز الفاعل وهذا شُبه فيه السبب الذى هو بمعنى الباعث بالسبب الذى يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم وكلاهما يطلق عليه سبب .

ومن العجائب أنهم يسلمون أن أفعال الله تعالى لا تخلو عن الثمرة والحكمة ويمنعون أن تكون تلك الحكم عللا وأغراضا مع أن ثمرة فعل الفاعل العالم بكل شىء لا تخلو من أن تكون غرضا لأنها تكون داعيا للفعل ضرورة تحقق علم الفاعل وإرادته . ولم أدر أى حرج نظروا إليه حين منعوا تعليل أفعال الله تعالى وأغراضها .

ويترجح عندى أن هاته المسألة اقتضاها طرد الأصول فى المناظرة فإن الأشاعرة لما

---

(١) اعلم أن الأثر المترتب على الفعل إذا نظر إليه من حيث إنه ثمرة سمى فائدة، وإذا نظر إليه من حيث إنه يحصل عند نهاية الفعل سمى غاية (لأن الغاية هى مبلغ سبق خيل الحلبة) فإذا كان مع ذلك داعيا الفاعل إلى الفعل سمى بذلك الاعتبار غرضا وسمى باعتبار حصوله عند نهاية الفعل علة غائية (لأن الغرض هو هدف الرماية فهو كالغاية فى السبق) .

أنكروا وجوب فعل الصلاح والأصلح أورد عليهم المعتزلة أو قدَّرُوا هُم فى أنفسهم أن يُورَدَ عليهم أن الله تعالى لا يفعل شيئا إلا لغرض وحكمة ولا تكون الأغراض إلا المصالح فالتزموا أن أفعال الله تعالى لا تناط بالأغراض ولا يعبر عنها بالعلل وينبىء عن هــذا أنهم لما ذكروا هذه المسألة ذكروا فى أدلتهم الإحسان للغير ورعى المصلحة . وهنالك سبب آخر لفرض المسألة وهو التنزه عن وصف أفعال الله تعالى بما يوهم المنفعة له أو لغيره وكلاهما باطل لأنه لا ينتفع بأفعاله ولأن الغير قد لا يكون فعلُ الله بالنسبة إليه منفعةً .

هذا وقد نقل أبو إسحاق الشاطبى فى الموافقات عن جمهور الفقهاء والمتكلمين أن أحكام الله تعالى معللة بالمصالح ودرء المفاسد وقد جمع الأقوال الشيخ ابن عرفة فى تفسيره فقال « هذا هو تعليل أفعال الله تعالى وفيه خلاف وأما أحكامه فمعللة » .

الفائدة الثانية أخذوا من قوله تعالى « هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا » أن أصل استعمال الأشياء فيما يراد له من أنواع الاستعمال هو الإباحة حتى يدل دليل على عدمها لأنه جعل ما فى الأرض مخلوقا لأجلنا وامتن بذلك علينا وبذلك قال الإمام الرازى والبيضاوى وصاحب الكشاف ونسب إلى المعتزلة وجماعة من الشافعية والحنفية منهم الكرخى ونسب إلى الشافعى . وذهب المالكية وجمهور الحنفية والمعتزلة فى نقل ابن عرفة إلى أن الأصل فى الأشياء الوقف ولم يروا الآية دليلا قال ابن العربى فى أحكامه « إنما ذكر الله تعالى هذه الآية فى معرض الدلالة والتنبيه على طريق العلم والقدرة وتصريف المخلوقات بمقتضى التقدير والإتقان بالعلم إلخ .

والحق أن الآية مجملة قصد منها التنبيه على قدرة الخالق بخلق ما فى الأرض وأنه خلق لأجلنا إلا أن خلقه لأجلنا لا يستلزم إباحة استعماله فى كل ما يقصد منه بل خلق لنا فى الجملة ، على أن الامتنان يصدق إذا كان لكل من الناس بعض مما فى العالم بمعنى أن الآية ذكرت أن المجموع للمجموع لا كل واحد لكل واحد كما أشار إليه البيضاوى لا سيما وقد خاطب الله بها قوما كافرين منكراً عليهم كفرهم فكيف يعلمون إباحة أو منعا ، وإنما محل الموعظة هو ما خلقه الله من الأشياء التى لم يزل الناس ينتفعون بها من وجوه متعددة . وذهب جماعة إلى أن أصل الأشياء الحظر ونقل عن بعض أهل الحديث وبعض المعتزلة فللمعتزلة الأقوال الثلاثة كما قال القرطبى . قال الحموى فى شرح كتاب الأشباه لابن نجيم نقلا عن الإمام الرازى وإنما تظهر ثمرة المسألة فى

حكم الأشياء أيام الفترة قبل النبوة أى فيما ارتكبه الناس من تناول الشهوات ونحوها ولذلك كان الأصح أن الأمر موقوف وأنه لا وصف للأشياء يترتب من أجله عليها الثواب والعقاب .

وعندى أن هذا لا يحتاج العلماء إلى فرضه لأن أهل الفترة لا شرع لهم وليس لأفعالهم أحكام إلا فى وجوب التوحيد عند قوم . وأما بعد ورود الشرع فقد أغنى الشرع عن ذلك فإن وجد فعل لم يدل عليه دليل من نص أو قياس أو استدلال صحيح فالصحيح أن أصل المضار التحريم والمنافع الحل وهذا الذى اختاره الإمام فى المحصول فتصير للمسألة ثمرة باعتبار هذا النوع من الحوادث فى الإسلام .

﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾

انتقال من الاستدلال بخلق الأرض وما فيها وهو مما علمه ضرورى للناس، إلى الاستدلال بخلق ما هو أعظم من خلق الأرض وهو أيضا قد يُغفل عن النظر فى الاستدلال به على وجود الله ، وذلك خلق السماوات ، ويشبه أن يكون هذا الانتقال استطراداً لإكمال تنبيه الناس إلى عظيم القدرة .

وعَطَفَتْ (ثُمَّ) جملةَ استوى على جملة خَلَقَ لكم . ولدلالة (ثُمَّ) على الترتيب والمهلة فى عطف المفرد على المفرد كانت فى عطف الجملة على الجملة للمهلة فى الرتبة وهى مهلة تخييلية فى الأصل تشير إلى أن المعطوف بثُم أغرق فى المعنى الذى تتضمنه الجملة المعطوف عليها حتى كأنَّ العَقْل يتمهل فى الوصول إليه بعد الكلام الأول فينتبه السامع لذلك كى لا يغفل عنه بما سمع من الكلام السابق، وشاع هذا الاستعمال حتى صار كالحقيقة ، ويسمى ذلك بالترتيب الرتبي وبترتب الإخبار (بكسر الهمزة) كقوله تعالى « فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة فَكُّ رقبةٍ ـ إلى أن قال ـ ثم كان من الذين آمنوا » فإن قوله «فَكُّ رقبة» خبرُ مبتدأ محذوف ولما كان ذكر هاته الأمور التى يعز إيفاؤها حقها مما يُغفل السامع عن أمر آخر عظيم نبه عليه بالعطف بثم للإشارة إلى أنه آكد وأهم، ومنه قول طرفة بن العبد يصف راحلته :

جَنُوح دِفاق عَنْدَلٌ ثم أُفرِعَت ... لهَا كَتِفاها فى مُعَالًى مُصَعَّد[1]

(١) جنوح بمعنى تميل فى سيرها لليمين واليسار لشدة قوتها . والدقاق ـ بكسر الدال ـ المندفقة السير بمعنى السريعة . والعندل : عظيمة الرأس . وأفرعت بمعنى أطيلت كتفاها . فى معالى أى فى جسم معالى أى عال مصعد .

فإنه لما ذكر من محاسنها جملة نبه على وصف آخر أهم فى صفات عنقها وهو طول قامتها.
قال المرزوقى فى شرح الحماسة فى شرح قول جَعفر بن عُلبة الحارثى[1] :

لا يَكْشِفُ الغَمَّاءَ إلَّا ابنُ حُرَّة يَرَى غَمَرَاتِ المَوْتِ ثم يزورها

« إن ثم وإن كان فى عطفه المفرد على المفرد يدل على التراخى فإنه فى عطفه الجملة على الجملة ليس كذلك وذكر قوله تعالى«ثم كان من الذين آمنوا»اهـ » . وإفادة التراخى الرتبى هو المعتبر فى عطف ثم للجمل سواء وافقت الترتيب الوجودى مع ذلك أو كان معطوفها متقدما فى الوجود وقد جاء فى الكلام الفصيح ما يدل على معنى البعدية مراداً منه البعدية فى الرتبة وإن كان عكس الترتيب الوجودى فتكون البعدية مجازية مبنية على تشبيه البَوْن المعنوى بالبعد المكانى أو الزمانى ومنه قوله تعالى « همَّازٍ مَشَّاءٍ بنَميم منَّاعٍ للخير مُعْتَدٍ أثيم عُتُلٍّ بعدَ ذلك زنيم » فإن كونه عُتُلا وزنيا أسبق فى الوجود من كونه همَّازًا مشَّاءً بنميم لأنهما صفتان ذاتيتان بخلاف هماز مشاء بنميم ، وكذلك قوله تعالى « فإن الله هو مولاه وجبريل وصالحُ المؤمنين والملائكةُ بعد ذلك ظهير » . فإذا تمحضت ثم للتراخى الرتبى حملت عليه وإن احتملته مع التراخى الزمنى فظاهر قول المرزوقى « فإنه فى عطف الجملة ليس كذلك » إنه لا يَحتمل حينئذ التراخى الزمنى . ولكن يظهر جَواز الاحتمالين وذلك حيث يكون المعطوف بها متأخرا فى الحصول على ما قبلها وهو مع ذلك أهم كما فى بيت جعفر بن عُلبة . قلت وهو إما مجاز مرسل أو كناية، فإن أطلقت (ثم) وأريد منها لازم التراخى وهو البعد التعظيمى كما أريد التعظيم من اسم الإشارة الموضوع للبعيد ، والعلاقة وإن كانت بعيدة إلا أنها لشهرتها فى كلامهم واستعمالهم ومع القرائن لم يكن هذا الاستعمال مردودا .

واعلم أنى تتبعت هذا الاستعمال فى مواضعه فرأيته أكثر ما يرد فيما إذا كانت الجمل إخبارا عن مخبر عنه واحد بخلاف ما إذا اختلف المخبر عنه فإن (ثم) تتعين للمهلة الزمنية كقوله تعالى « وإذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ـ إلى قوله ـ ثم أنتم هؤلاء تقتلون

---

(١) يحتمل أنه أراد بغمرات الموت مواقع القتال وملاحمه التى لا يطمع الداخل فيها بالسلامة فيكون قوله ثم يزورها للمهلة الحقيقية ، ويحتمل أن يريد بالغمرات مايصيب الكمى من ثخين الجراح وحلول سكرات الموت فيكون قوله ثم يزورها للترتيب الرتبى .

أنفسكم » أى بعد أن أخذنا الميثاق بأزمان صرتم تقتلون أنفسكم ونحو قولك : مرت كتيبة الأنصار ثم مرت كتيبة المهاجرين .

فأما هذه الآية فإنه إذا كانت السماوات متأخرا خلقها عن خلق الأرض فثُم للتراخى الرتبى لا محالة مع التراخى الزمنى وإن كان خلق السماوات سابقا فثُم للترتيب الرتبى لا غير . والظاهر هو الثانى . وقد جرى اختلاف بين علماء السلف فى مقتضى الأخبار الواردة فى خلق السماوات والأرض فقال الجمهور منهم مجاهد والحسن ونسب إلى ابن عباس إن خلق الأرض متقدم على خلق السماء لقوله تعالى هنا « ثم استوى إلى السماء » وقوله فى سورة حم السجدة « قل أئنكم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين ــ إلى أن قال ــ ثم استوى إلى السماء وهى دخان » . وقال قتادة والسدى ومقاتل إن خلق السماء متقدم واحتجوا بقوله تعالى « بناها رَفع سمكها فسواها ــ إلى قوله ــ والأرضَ بعد ذلك دحاها » . وقد أجيب بأن الأرض خلقت أولا ثم خلقت السماء ثم دُحيت الأرض فالمتأخر عن خلق السماء هو دحْو الأرض ، على ما ذهب إليه علماء طبقات الأرض من أن الأرض كانت فى غاية الحرارة ثم أخذت تبرد حتى جمدت وتكونت منها قشرة جامدة ثم تشققت وتفجرت وهبطت منها أقسام وعلت أقسام بالضغط إلا أن علماء طبقات الأرض يقدرون لحصول ذلك أزمنة متناهية الطول وقدرة الله صالحة لإحداث ما يحصل به ذلك التقلب فى أمد قليل بمقارنة حوادث تعجل انقلاب المخلوقات عما هى عليه .

وأرجح القولين هو أن السماء خلقت قبل الأرض لأن لفظ « بعد ذلك » أظهر فى إفادة التأخر من قوله « ثم استوى إلى السماء » ولأن أنظار علماء الهيئة ترى أن الأرض كرة انفصلت عن الشمس كبقية الكواكب السيارة من النظام الشمسى وظاهر سفر التكوين يقتضى أن خلق السماوات متقدم على الأرض . وأحسب أن سلوك القرآن فى هذه الآيات أسلوب الإجمال فى هذا الغرض لقطع الخصومة بين أصحاب النظريتين .

والسماء إن أريد بها الجو المحيط بالكرة الأرضية فهو تابع لها متأخر عن خلقها . وإن أريد بها الكواكب العلوية وذلك هو المناسب لقوله « فسواهن سبع سماوات» فالكواكب أعظم من الأرض فتكون أسبق خلقا وقد يكون كل من الاحتمالين ملاحظا فى مواضع من القرآن غير الملاحظ فيها الاحتمال الآخر .

والاستواء أصله الاستقامة وعدم الاعوجاج يقال صراط مستو ، واستوى فلان وفلان واستوى الشيء مطاوع سواه ، ويطلق مجازا على القصد إلى الشيء بعزم وسرعة كأنه يسير إليه مستويا لا يلوى على شيء فيعدى بإلى فتكون (إلى) قرينة المجاز وهو تمثيل، فمعنى استواء الله تعالى إلى السماء تعلق إرادته التنجيزى بإيجادها تعلقا يشبه الاستواء فى التهيؤ للعمل العظيم المتقن . ووزن استوى افتعل لأن السين فيه حرف أصلي وهو افتعال مجازى وفيه إشارة إلى أنه لما ابتدأ خلق المخلوقات خلق السماوات ومن فيها ليكون توطئة لخلق الأرض ثم خلق الإنسان وهو الذى سيقت القصة لأجله .

وسواهن أى خلقهن فى استقامة، واستقامة الخلق هى انتظامه على وجه لا خلل فيه ولا ثلم . وبين استوى وسواهن الجناس المحرف .

والسماء مشتقة من السمو وهو العلو واسم السماء يطلق على الواحد وعلى الجنس من العوالم العليا التى هى فوق العالم الأرضى والمراد به هنا الجنس بقرينة قوله «فسواهن سبع سماوات» إذ جعلها سبعا ، والضمير فى قوله «فسواهن» عائد إلى السماء باعتبار إرادة الجنس لأنه فى معنى الجمع وجوز صاحب الكشاف أن يكون المراد من السماء هنا جهة العلو ـ وهو وإن صح ـ لكنه لا داعى إليه كما قاله التفتزانى .

وقد عد الله تعالى فى هذه الآية وغيرها السماوات سبعا وهو أعلم بها وبالمراد منها إلا أن الظاهر الذى دلت عليه القواعد العلمية أن المراد من السماوات الأجرام العلوية العظيمة وهى الكواكب السيارة المنتظمة مع الأرض فى النظام الشمسى ويدل لذلك أمور : أحدها أن السماوات ذكرت فى غالب مواضع القرآن مع ذكر الأرض وذكر خلقها هنا مع ذكر خلق الأرض فدل على أنها عوالم كالعالم الأرضى وهذا ثابت للسيارات . ثانيها أنها ذكرت مع الأرض من حيث إنها أدلة على بديع صنع الله تعالى فناسب أن يكون تفسيرها تلك الأجرام المشاهدة للناس المعروفة للأمم الدال نظام سيرها وباهر نورها على عظمة خالقها . ثالثها أنها وصفت بالسبع وقد كان علماء الهيئة يعرفون السيارات السبع من عهد الكلدان وتعاقب علماء الهيئة من ذلك العهد إلى العهد الذى نزل فيه القرآن فما اختلفوا فى أنها سبع . رابعها أن هاته السيارات هى الكواكب المنضبط سيرها بنظام مرتبط مع نظام سير الشمس والأرض ، ولذلك يعبر عنها علماء الهيئة المتأخرون بالنظام الشمسى فناسب أن تكون هى

التي قرن خلقها بخلق الأرض . وبعضهم يفسر السماوات بالأفلاك وهو تفسير لا يصح لأن الأفلاك هي الطرق التي تسلكها الكواكب السيارة في الفضاء [١] ، وهي خطوط فرضية لا ذوات لها في الخارج .

هذا وقد ذكر الله تعالى السماوات سبعا هنا وفي غير آية وقد ذكر العرش والكرسي بما يدل على أنهما محيطان بالسماوات وجعل السماوات كلها في مقابلة الأرض وذلك يؤيد ماذهب إليه علماء الهيئة من عد الكواكب السيارة تسعة وهذه أسماؤها على الترتيب في بعدها من الأرض: نَبْتون . أورَانوس . زُحَل . المشترى . المريخ . الشمس . الزهرة . عطارد . بلكان .

والأرض في اصطلاحهم كوكب سيار وفي اصطلاح القرآن لم تعدمعها لأنها التي منها تنظر الكواكب وعُد عوضا عنها القمر وهو من توابع الأرض فعده معها عوض عن عد الأرض تقريبا لأفهام السامعين . وأما الثوابت فهي عند علماء الهيئة شموس سابحة في شاسع الأبعاد عن الأرض وفي ذلك شكوك . ولعل الله لم يجعلها سماوات ذات نظام كنظام السيارات السبع فلم يعدها في السماوات أو أن الله إنما عد لنا السماوات التي هي مرتبطة بنظام أرضنا .

وقوله « وهو بكل شيء عليم » نتيجة لما ذكره من دلائل القدرة التي لا تصدر إلا من عليم فلذلك قال المتكلمون إن القدرة يجرى تعلقها على وفق الإرادة . والإرادةَ على وفق العلم.

وفيه تعريض بالإنكار على كفرهم والتعجيب منه فإن العليم بكل شيء يقبح الكفر به .

وهذه الآية دليل على عموم العلم وقد قال بذلك جميع المِلِّيِّين كما نقله المحقق السلكوتي في الرسالة الخاقَانِيَّة وأنكر الفلاسفة علمه بالجزئيات وزعموا أن تعلق العلم بالجزئيات لا يليق بالعلم الإلهي وهو توهم لا داعي إليه .

---

(١) إن علماء الهيئة يقسمون الأجرام العلوية أقساما: الأول الشموس وهي شمس عالمنا هذا وهنالك شموس أخرى يعبر عنها بالثوابت وهي لبعدها الشاسع عنا لم يتيسر ضبط سيرها ويعبر عن كل شمس بأنه الجرم المركزي لأنه تتبعه سيارات تدور حوله . الثاني السيارات وهي الكواكب التي تدور حول الشمس وتستمد نورها من نور الشمس وهي : نبتون أورانوس. زحل . المشترى. المريخ . الأرض . الزهرة . عطارد . الثالث : نجيمات وهي سيارات صغيرة واقعة بين فلكي المريخ والمشترى . الرابعة : الأقمار وهي توابع للسيارات تدور حول واحد من السيارات وهي واحد تابع للأرض وأربعة للمشترى وثمانية لزحل وأربعة لأورانوس وواحد لنبتون . ويعبر عن هذا المجموع بالنظام الشمسي لأن جميع حركاته مرتبطة بحركة الشمس .

وقرأ الجمهور هاء « وهو » بالضم على الأصل وقرأها قالون وأبو عمرو والكسائى وأبو جعفر بالسكون للتخفيف عند دخول حرف العطف عليه ، والسكون أكثر من الضم فى كلامهم وذلك مع الواو والفاء ولام الابتداء ، ووجهه أن الحروف التى هى على حرف واحد إذا دخلت على الكلمة تنزلت منزلة الجزء منها فصارت الكلمة ثقيلة بدخول ذلك الحرف فيها فخففت بالسكون كما فعلوا ذلك فى حركة لام الأمر مع الواو والفاء ، ومما يدل على أن أفصح لغات العرب إسكان الهاء مِن (هو) إذا دخل عليه حرف أنك تجده فى الشعر فلا يتزن البيت إلا بقراءة الهاء ساكنة ولا تكاد تجد غير ذلك بحيث لا يمكن دعوى أنه ضرورة .

فهرس القسم الأول
من الجزء الأول

سـورة الفاتحـة

سورة البقرة

الجزء الأول

الكتاب الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على أشرف المرسلين

﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾

عطفت الواو قصة خلق أول البشر على قصة خلق السماوات والأرض انتقالا بهم في الاستدلال على أن الله واحد وعلى بطلان شركهم وتخلصا من ذكر خلق السماوات والأرض إلى خلق النوع الذى هو سلطان الأرض والمتصرف فى أحوالها ، ليُجمع بين تعدد الأدلة وبين مختلف حوادث تكوين العوالم وأصلها ليعلم المسلمون ما عَلِمَه أهل الكتاب من العلم الذى كانوا يُباهون به العربَ وهو ما فى سفر التكوين من التوراة .

واعلم أن موقع الدليل بخلق آدم على الوحدانية هو أن خلق أصل النوع أمر مدرك بالضرورة لأن كل إنسان إذا لَفَتَ ذهنه إلى وجوده علم أنه وجود مسبوق بوجود أصل له بما يشاهد من نشأة الأبناء عن الآباء فيوقن أن لهذا النوع أصلا أولَ ينتهى إليه نشوءه ، وإذ قد كانت العبرة بخلق ما فى الأرض جميعا أُدْمِجت فيها منة وهى قوله « لكم » المقتضية أن خلق ما فى الأرض لأجلهم تَهَيَّأَتْ أنفسهم لسماع قصة إيجاد منشأ الناس الذين خُلقت الأرض لأجلهم ليُحاط بما فى ذلك من دلائل القدرة مع عظيم المنة وهى منة الخلق التى نشأت عنها فضائلُ جمة ومِنَّةُ التفضيل ومنة خلافة الله فى الأرض ؛ فكان خَلق أصلنا هو أبدع مظاهر إحيائنا الذى هو الأصل فى خلق ما فى الأرض لنا ، فكانت المناسبة فى الانتقال إلى التذكير به واضحة مع حسن التخلص إلى ذكر خبره العجيب ، فإيراد واو العطف هنا لأجل إظهار استقلال هذه القصة فى حد ذاتها فى عظم شأنها .

و (إذ) من أسماء الزمان المبهَمَة تدل على زمان نسبة ما ضية وقعتْ فيه نسبةٌ أخرى ماضية قارنتها ، فـ (إذْ) تحتاج إلى جملتين جملة أصلية وهى الدالة على الظروف وتلك هى التى تكون مع جميع الظروف ، وجملة تبين الظرف ما هو ، لأن (إذ) لما كانت مبهمة احتاجت لما يبين زمانها عن بقية الأزمنة ، فلذلك لزمت إضافتها إلى الجمل أبدا ، والأكثر فى الكلام أن تكون إذ فى محل ظرف لزمَن الفعل فتكون فى محل نصب على المفعول فيه ، وقد تخرج (إذ) عن النصب على الظرفية إلى المفعولية كأسماء الزمان المتصرفة على ما ذهب إليه صاحب الكشاف وهو مختار ابن هشام خلافا لظاهر كلام الجمهور ، فهى تصير ظرفا مبهما متصرفا ، وقد يضاف إليها اسم زمان نحو يومئذ وساعتئذ فتجر بإضافة صورية ليكون ذكرها وسيلة إلى حذف الجملة المضافةِ هى إليها ، وذلك أن (إذ) ملازمة للإضافة فإذا حذفت جملتها عَلِم السامع أن هنالك حذفا ، فإذا أرادوا أن يحذفوا جملة مع اسم زمان غير (إذ) خافوا أن لا يهتدى السامع لشىء محذوف حتى يتطلب دليله فجعلوا إذْ قرينة على إضافةٍ وحذفوا الجملة لينبهوا السامع فيتطلب دليل المحذوف .

وهى فى هذه الآية يجوز أن تكون ظرفا وكذلك أعربها الجمهور وجعلوها متعلقة بقوله « قالوا » وهو يفضى إلى أن يكون المقصود من القصة قولَ الملائكة وذلك بعيد لأن المقصود من العبرة هو خطاب الله لهم وهو مبدأ العبرة وما تضمنته من تشريف آدم وتعليمه بعد الامتنان بإيجاد أصل نوع الناس الذى هو مناط العبرة من قوله « كيف تكفرون » الآيات ، ولأنه لا يتأتى فى نظيرها وهو قوله الآتى « وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا » إذ وجود فاء التعقيب يمنع من جعل الظرف متعلقا بمدخولها ، ولأن الأظهر أن قوله « قالوا » حكاية للمراجعة والمحاورة على طريقة أمثاله كما سنحققه . فالذى ينساق إليه أسلوب النظم فيه أن يكون العطف على جملة « خلق لكم مافى الأرض جميعا » أى خلق لكم ما فى الأرض وقال للملائكة إنى خالق أصل الإنسان لِما قدمناه من أن ذكر خلق ما فى الأرض وكونِه لأجلنا يهىء السامع لترقب ذكر شأننا بعد ذكر شأن ما خُلق لأجلنا من سماء وأرض ، وتكون إذ على هذا مزيدة للتأكيد قاله أبو عبيدة معمر بن المثنى وأنشد قول الأسود بن يعفر :

فإذْ وذلك لامهاهَ لذكره ... والدهرُ يُعقِب صالحا بفساد

(هكذا رواه فإذْ على أن يكون فى البيت زحاف الطى ، وفى رواية فإذا فلا زحاف ، والمهاه بهاءين الحُسْن ولا يشكل عليه أن شأن الزيادة أن تكون فى الحروف لأن إذ وإذا ونحوهما عوملت معاملة الحروف) ، أو أن يكون عطف القصة على القصة ويؤيده أنها تبتدأ بها القصص العجيبة الدالة على قدرة الله تعالى ، ألا ترى أنها ذكرت أيضا فى قوله تعالى « وإذْ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » ولم تذكر فيما بينهما وتكون (إذْ) اسم زمان مفعولا به بتقدير اذكر ، ونظيره كثير فى القرآن ، والمقصود من تعليق الذكر والقصة بالزمان إنما هو ما حصل فى ذلك الزمان من الأحوال . وتخصيص اسم الزمان دون اسم المكان لأن الناس تعارفوا إسناد الحوادث التاريخية والقصص إلى أزمان وقوعها .

وكلام الله تعالى للملائكة أطلق على مايفهمون منه إرادته وهو المعبر عنه بالكلام النفسى فيحتمل أنه كلام سمعوه فإطلاق القول عليه حقيقة وإسناده إلى الله « لأنه خلق ذلك القول بدون وسيلة معتادة ، ويحتمل أنه دال آخر على الإرادة ، فإطلاق القول عليه مجاز لأنه دلالة للعقلاء والمجاز فيه أقوى من المجاز الذى فى نحو قول النبىء صلى الله عليه وسلم « اشتكت النار إلى ربها » وقوله تعالى « فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين » وقول أبى النجم « إذ قالت الآطال للبطن الحق » ، ولا طائل فى البحث عن تعين أحد الاحتمالين .

والملائكة جمع ملك وأصل صيغة الجمع ملائكة والتاء لتأكيد الجمعية لما فى التاء من الإيذان بمعنى الجماعة ، والظاهر أن تأنيث ملائكة سرى إلى لغة العرب من كلام المتنصرين منهم إذ كانوا يعتقدون أن الأملاك بنات الله واعتقده العرب أيضا قال تعالى « ويجعلون لله البنات سبحانه » فملائك جمع مَلأك كشمائل وشمأل ، ومما يدل عليه أيضا قول بعض شعراء عبد القيس أوغيره .

ولَسْتَ لِإنسِيٍّ ولكِنْ لِمَلْأَكٍ   تَنَزَّلَ مِنْ جَوِّ السَّمَاءِ يُصَوِّبُ (١)

ثم قالوا ملك تخفيفا . وقد اختلفوا فى اشتقاقه فقال أبو عبيدة هو مفعل من لأك بمعنى

---

(١) قال أبو عبيدة البيت لشاعر جاهلى من عبد القيس يمدح بعض الملوك كما فى الصحاح ، وقيل الممدوح النعمان ، وقال ابن السيراف : البيت لأبى وجزة يمدح عبد الله بن الزبير . قلت ذكر ابن السيرافى فى شرح أبيات صلاح المنطق القولين ولم يقتصر على ما نسبه إليه شارح القاموس ، وأنشده الكسائى لعلقمة بن عبدة يمدح الحارث بن جبلة بن أبى شمر .

أرسل ومنه قولهم فى الأمر بتبليغ رسالة ألكنى إليه أى كن رسولى إليه وأصل ألكنى الإكنى وإن لم يعرف له فعل . وإنما اشتق اسم الملك من الإرسال لأن الملائكة رسل الله إما بتبليغ أو تكوين كما فى الحديث ثم يرسل إليه (أى للجنين فى بطن أمه) الملك فينفخ فيه الروح ، فعلى هذا القول هومصدر ميمى بمعنى اسم المفعول ، وقال الكسائى هو مقلوب ووزنه الآن معفل وأصله مألك من الألوك والألوكة وهى الرسالة ويقال مأْلَك ومأْلُكة (بفتح اللام وضمها) فقلبوا فيه قلبا مكانيا فقالوا ملأك فهو صفة مشبهة . وقال ابن كيسان هو مشتق من الملك (بفتح الميم وسكون اللام) والملك بمعنى القوة قال تعالى « عليها ملائكة غلاظ شداد» والهمزة مزيدة فوزنه فعْأل بسكون العين وفتح الهمزة كشمْأل ، ورد بأن دعوى زيادة حرف بلا فائدة دعوى بعيدة ، ورد مذهب الكسائى بأن القلب خلاف الأصل ، فرجح مذهب أبى عبيدة ، ونقل القرطبى عن النضر بن شميل أنه قال لا اشتقاق للمَلَك عند العرب يريد أنهم عرَّبوه من اللغة العبرانية ويؤيده أن التوراة سمت المَلَك مَلَاكا بالتخفيف، وليس وجود كلمة متقاربة اللفظ والمعنى فى لغتين بدال على أنها منقولة من إحداها إلى الأخرى إلا بأدلة أخرى .

والملائكة مخلوقات نورانية سَماوية مجبولة على الخير قادرة على التشكل فى خرق العادة لأن النور قابل للتشكل فى كيفيات ولأن أجزاءه لا تتزاحم ونورها لا شعاع له فلذلك لا تضىء إذا اتصلت بالعالم الأرضى وإنما تتشكل إذا أراد الله أن يَظهر بعضُهم لبعض رسله وأنبيائه على وجه خرق العادة . وقد جعل الله تعالى لها قوة التوجه إلى الأشياء التى يريد الله تكوينها فتتولى التدبير لها ولهذه التوجهات الملكية حيثيات ومراتب كثيرة تتعذر الإحاطة بها وهى مضادة لتوجهات الشياطين ، فالخواطر الخيرية من توجهات الملائكة وعلاقتها بالنفوس البشرية وبعكسها خواطر الشر .

والخليفة فى الأصل الذى يخلف غيره أو يكون بدلا عنه فى عمل يعمله ، فهو فعيل بمعنى فاعل والتاء فيه للمبالغة فى الوصف كالعلامة . والمراد من الخليفة هنا إما المعنى المجازى وهو الذى يتولى عملا يريده المستخلِف مثل الوكيل والوصى أى جاعل فى الأرض مدبرا يعمل ما نريده فى الأرض فهو استعارة أو مجاز مرسل وليس بحقيقة لأن الله تعالى لم يكن حالا فى الأرض ولا عاملا فيها العمل الذى أودعه فى الإنسان وهو السلطنة على موجودات الأرض،

ولأن الله تعالى لم يترك عملا كان يعمله فوكله إلى الإنسان بل التدبير الأعظم لم يزل لله تعالى فالإنسانِ هو الموجود الوحيد الذى استطاع بما أودع الله فى خلقته أن يتصرف فى مخلوقات الأرض بوجوه عظيمة لا تنتهى خلافَ غيره من الحيوان ، وإما أن يراد من الخليفة معناه الحقيقى إذا صح أن الأرض كانت معمورة من قبلُ بطائفة من المخلوقات يسمَّون الحِن والبِن بحاء مهملة مكسورة ونون فى الأول ، وبموحدة مكسورة ونون فى الثانى . وقيل اسمهم الطَّم والرَّم بفتح أولها ، وأحسبه من المزاعم ، وأن وضع هذين الاسمين من باب قول الناس (هيَّان بن بيَّان) إشارة إلى غير موجود أو غير معروف . ولعل هذا أنجز لأهل القصص من خرافات الفرس أو اليونان فإن الفرس زعموا أنه كان قبل الإنسان فى الأرض جنس اسمه الطَّم والرَّم وكان اليونان يعتقدون أن الأرض كانت معمورة بمخلوقات تدعى (التِيتَان) وأن (زفس) و (هو المشترى) كبير الأرباب فى اعتقادهم جلاهم من الأرض لفسادهم . وكل هذا ينافيه سياق الآية فإن تعقيب ذكر خلق الأرض ثم السماوات بذكر إرادته تعالى جَعْلَ الخليفة دليل على أن جعْل الخليفة كان أول الأحوال على الأرض بعد خلقها فالخليفة هنا الذى يخلف صاحب الشىء فى التصرف فى مملوكاته ولا يلزم أن يكون المخلوف مستقرا فى المكان من قبل ، فالخليفة آدم وخَلَفِيَّتُه قيامُه بتنفيذ مراد الله تعالى من تعمير الأرض بالإلهام أو بالوحى وتلقينُ ذريته مراد الله تعالى من هذا العالم الأرضى ، ومما يشمله هذا التصرف تصرف آدم بسَن النظام لأهله وأهاليهم على حسب وفرة عددهم واتساع تصرفاتهم . فكانت الآية من هذا الوجه إيماء إلى حاجة البشر إلى إقامة خليفة لتنفيذ الفصل بين الناس فى منازعاتهم إذ لا يستقيم نظام يجمع البشر بدون ذلك ، وقد بعث الله الرسل وبين الشرائع فربما اجتمعت الرسالة والخلافة وربما انفصلتا بحسب ما أراد الله من شرائعه إلى أن جاء الإسلام فجمع الرسالة والخلافة لأن دين الإسلام غاية مراد الله تعالى من الشرائع وهو الشريعة الخاتمة ولأن امتزاج الدين والمُلْك هو أكمل مظاهر الخطتين قال تعالى « وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله » ولهذا أجمع أصحاب رسول الله بعد وفاة النبىء صلى الله عليه وسلم على إقامة الخليفة لحفظ نظام الأمة وتنفيذ الشريعة ولم ينازع فى ذلك أحد من الخاصة ولا من العامة إلا الذين ارتدوا على أدبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى ، من جُفاة الأعراب ودُعاة الفتنة فالمناظرة مع أمثالهم سُدًى .

وللخليفة شروط محل بيانها كتب الفقه والكلام، وستجيء مناسبتها فى آيات آتية .

والظاهر أن خطابه تعالى هذا للملائكة كان عند إتمام خلق آدم عند نفخ الروح فيه أو قبل النفخ والأول أظهر ، فيكون المراد بالمخبَر عن جعله خليفة هو ذلك المخلوق كما يقول الذى كتب كتابا بحضرة جليس إنى مرسل كتابا إلى فلان فإن السامع يعلم أن المراد أن ذلك الذى هو بصدد كتابته كتاب لفلان ، ويجوز أن يكون خطابهم بذلك قبل خلق آدم ، وعلى الوجوه كلها يكون اسم الفاعل فى قوله « جاعِلٌ » للزمن المستقبل لأن وصف الخليفة لم يكن ثابتا لآدم ساعتئذ .

وقول الله هذا موجه إلى الملائكة على وجه الإخبار ليسوقهم إلى معرفة فضل الجنس الإنسانى على وجه يزيل ما عَلِم الله أنه فى نفوسهم من سوء الظن بهذا الجنس ، وليكون كالاستشارة لهم تكريماً لهم فيكونُ تعليما فى قالب تكريم مثل إلقاء المعلم فائدة للتلميذ فى صورة سؤال وجواب وليَسُنَّ الاستشارة فى الأمور ، ولتنبيه الملائكة على ما دقَّ وخفى من حكمة خلق آدم كذا ذكر المفسرون .

وعندى أن هاته الاستشارة جعلت لتكونَ حقيقةً مقارنةً فى الوجود لخلق أول البشر حتى تكون ناموسا أُشْرِبَتْه نفوس ذريته لأن مقارنة شىء من الأحوال والمعانى لتكوين شىء مَّا ، تؤثر تآلُفا بين ذلك الكائن وبين المقارن . ولعل هذا الاقتران يقوم فى المعانى التى لا توجد إلا تبعا لذواتٍ مَقامَ أمرِ التكوين فى الذوات فكما أن أمره إذا أراد شيئا أى إنشاءَ ذاتٍ أن يقول له كُن فيكون ، كذلك أمره إذا أراد اقتران معنى بذات أو جنس أن يقدر حصول مبدأ ذلك المعنى عند تكوين أصل ذلك الجنس أو عند تكوين الذات ، ألا ترى أنه تعالى لما أراد أن يكون قَبول العلم من خصائص الإنسان علَّم آدم الأسماء عند ما خلقه .

وهذا هو وجه مشروعية تسمية الله تعالى عند الشروع فى الأفعال ليكون اقتران ابتدائها بلفظ اسمه تعالى مفيضا للبركة على جميع أجزاء ذلك الفعل ، ولهذا أيضا طَلبت منا الشريعة تخيُّر أكمل الحالات وأفضلِ الأوقات للشروع فى فضائل الأعمال ومهمات المطالب وتقدم هذا فى الكلام على البسملة ، وسنذكر ما يتعلق بالشُّورى عند قوله تعالى « وشاورهم فى الأمر » فى سورة آل عمران .

وأسندت حكاية هذا القول إلى الله سبحانه بعنوان الرب لأنه قول منبئ عن تدبير عظيم فى جعل الخليفة فى الأرض ، ففى ذلك الجعل نعمة تدبير مشوب بلطف وصلاح وذلك من معانى الربوبية كما تقدم فى قوله « الحمد لله رب العالمين » ، ولما كانت هذه النعمة شاملة لجميع النوع أضيف وصف الرب إلى ضمير أشرف أفراد النوع وهو النبيء محمد صلى الله عليه وسلم مع تكريمه بشرف حضور المخاطبة .

﴿ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ ﴾

هذا جواب الملائكة عن قول الله لهم « إنى جاعل فى الأرض خليفة » فالتقدير فقالوا على وزان قوله « وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا » وفُصل الجواب ولم يعطف بالفاء أو الواو جريا به على طريقة متبعة فى القرآن فى حكاية المحاورات وهى طريقة عربية قال زهير .

قيل لهم ألا اركبوا ألاتا قالوا جميعا كلهم آلافا

أى فاركبوا ولم يقل فقالوا. وقال رؤبة بن العجاج.

قالت بنات العم يا سلمى وإن كان فقيرا مُعدما قالت وإن

وانما حذفوا العاطف فى أمثاله كراهية تكرير العاطف بتكرير أفعال القول فإن المحاورة تقتضى الإعادة فى الغالب فطردوا الباب فحذفوا العاطف فى الجميع وهو كثير فى التنزيل وربما عطفوا ذلك بالفاء لنكتة تقتضى مخالفة الاستعمال وان كان العطف بالفاء هو الظاهر والأصل وهذا مما لم أسبق إلى كشفه من أساليب الاستعمال العربى ، ومما عطف بالفاء قوله تعالى « فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره أفلا تتقون فقال الملأ » فى سورة المؤمنين وقد يعطف بالواو أيضاً كما فى قوله « فأرسلنا فيهم رسولا منهم أن اعبدوا الله ما لكم من إله غيره أفلا تتقون وقال الملأ من قومه » إلخ فى سورة المؤمنون وذلك إذا لم يكن المقصود حكاية التحاور بل قصد الإخبار عن أقوال جرت أو كانت الأقوال المحكية مما جرى في أوقات متفرّقة أو أمكنة متفرّقة . ويظهر ذلك لك في قوله تعالى « قالوا اقتلوا أبناء الذين آمنوا معه ــ إلى قوله ــ وقال فرعون ذرونى أقتل موسى » ثم قال تعالى « وقال موسى إنى عذت بربى وربكم » ــ ثم قال ــ « وقال رجل مؤمن من آل فرعون » الآية فى سورة غافر ، وليس قوله «قالوا أتجعل» جوابا لإذ عاملا فيها لما قدمناه آنفاً من أنه يفضى إلى أن يكون قولهم « أتجعل فيها » هو المقصود من القصة وأن تصير جملة إذ تابعة له إذ الظرف تابع للمظروف.

والاستفهام المحكى عن كلام الملائكة محمول على حقيقته مضمن معنى التعجب والاستبعاد من أن تتعلق الحكمة بذلك فدلالة الاستفهام على ذلك هنا بطريق الكناية مع تطلب مايزيل إنكارهم واستبعادهم فلذلك تعين بقاء الاستفهام على حقيقته خلافا لمن توهم الاستفهام هنا لمجرد التعجب ، والذى أقدم الملائكة على هذا السؤال أنهم علموا أن الله لما أخبرهم أراد منهم إظهار علمهم تجاه هذا الخبر لأنهم مفطورون على الصدق والنزاهة من كل مؤاربة فلما نشأ ذلك فى نفوسهم أفصحت عنه دلالة تدل عليه يعلمها الله تعالى من أحوالهم لا سيما إذا كان من تمام الاستشارة أن يبدى المستشار ما يراه نصحا وفى الحديث «المستشار مؤتمن وهو بالخيار مالم يتكلم » يعنى إذا تكلم فعليه أداء أمانة النصيحة .

وعبر بالموصول وصلته للإيماء إلى وجه بناء الكلام وهو الاستفهام والتعجب لأن من كان من شأنه الفساد والسفك لا يصلح للتعمير لأنه إذا عمر نقض ما عمره . وعُطف سفك الدماء على الإفساد للاهتمام به. وتكرير ضمير الأرض للاهتمام بها والتذكير بشأن عمرانها وحفظ نظامها ليكون ذلك أدخل فى التعجب من استخلاف آدم وفى صرف إرادة الله تعالى عن ذلك إن كان فى الاستشارة ائتمار .

والإفساد تقدم فى قوله تعالى « ألا إنهم هم المفسدون».

والسفك الإراقة وقد غلب فى كلامهم تعديته إلى الدماء وأما إراقة غير الدم فهى سفح بالحاء . وفى المجىء بالصلة جملة فعلية دلالة على توقع أن يتكرر الإفساد والسفك من هذا المخلوق وإنما ظنوا هذا الظن بهذا المخلوق من جهة ما استشعروه من صفات هذا المخلوق المستخلف بإدراكهم النورانى لهيئة تكوينه الجسدية والعقلية والنطقية إما بوصف الله لهم هذا الخليفة أو برؤيتهم صورة تركيبه قبل نفخ الروح فيه وبعده ، والأظهر أنهم رأوه بعد نفخ الروح فيه فعلموا أنه تركيب يستطيع صاحبه أن يخرج عن الجبلة إلى الاكتساب وعن الامتثال الى العصيان فإن العقل يشتمل على شاهية وغاضبة وعاقلة ومن مجموعها ومجموع بعضها تحصل تراكيب من التفكير نافعة وضارة ، ثم إن القدرة التى فى الجوارح تستطيع تنفيذ كل ما يخطر للعقل وقواه أن يفعله ثم إن النطق يستطيع إظهار خلاف الواقع وترويج الباطل ، فيكون من أحوال ذلك فساد كبير ومن أحواله أيضاً صلاح عظيم وإن طبيعة استخدام ذى القوة لقواه قاضية بأنه سيأتى بكل ما تصلح له هذه القوى خيرها وشرها فيحصل فعل مختلط من

صالح وسيئ ، ومجرد مشاهدة الملائكة لهذا المخلوق العجيب المراد جعله خليفة فى الأرض كاف فى إحاطتهم بما يشتمل عليه من عجائب الصفات على نحو ما سيظهر منها فى الخارج لأن مداركهم غاية فى السمو لسلامتها من كدرات المادة ، وإذا كان أفراد البشر يتفاوتون فى الشعور بالخفيات ، وفى توجه نورانية النفوس إلى المعلومات ، وفى التوسم والتفرس فى الذوات بمقدار تفاوتهم فى صفات النفس جبلية واكتسابية ولدنية التى أعلاها النبوة ، فما ظنك بالنفوس الملكية البحتة .

وفى هذا مايغنيك عما تكلف له بعض المفسرين من وجه اطلاع الملائكة على صفات الإنسان قبل بدوها منه من توقيف واطلاع على ما فى اللوح أى علم الله ، أو قياس على أمة تقدمت وانقرضت ، أو قياس على الوحوش المفترسة إذ كانت قد وجدت على الأرض قبل خلق آدم كما فى سفر التكوين من التوراة . وبه أيضاً تعلم أن حكم الملائكة هذا على مايتوقع هذا الخلق من البشر لم يلاحظ فيه واحد دون آخر ، لأنه حكم عليهم قبل صدور الأفعال منهم وإنما هو حكم بما يصلحون له بالقوة ، فلا يدل ذلك على أن حكمهم هذا على بنى آدم دون آدم حيث لم يفسد ، لأن فى هذا القول غفلة عما ذكرناه من البيان .

وأوثر التعبير بالفعل المضارع فى قوله «من يفسد» «ويسفك» لأن المضارع يدل على التجدد والحدوث دون الدوام أى من يحصل منه الفساد تارة وسفك الدماء تارة لأن الفساد والسفك ليسا بمستمرين من البشر .

وقولهم «أتجعل فيها من يفسد فيها » دليل على أنهم علموا أن مراد الله من خلق الأرض هو صلاحها وانتظام أمرها وإلا لما كان للاستفهام المشوب بالتعجب موقع وهم علموا مراد الله ذلك من تلقيهم عنه سبحانه أو من مقتضى حقيقة الخلافة أو من قرائن أحوال الاعتناء بخلق الأرض وما عليها على نظم تقتضى إرادة بقائها إلى أمد ، وقد دلت آيات كثيرة على أن إصلاح العالم مقصد للشارع قال تعالى «فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا فى الأرض وتقطعوا أرحامكم أولئك الذين لعنهم الله » ـ وقال « وإذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنَّسْل والله لا يحب الفساد » .

ولا يَرِد هنا أن هذا القول غيبة وهم منزهون عنها لأن ذلك العالم ليس عالم تكليف ولأنه لا غيبة فى مَشُورة ونحوها كالخِطبة والتجريح لتوقف المصلحة على ذكر ما فى المستشارِ

فى شأنه من النقائص ، ورجحانِ تلك المصلحة على مفسدة ذكر أحدٍ بما يَكْره ، ولأن الموصوف بذلك غيرُ معين إذ الحكم على النوع ، فانتفى جميع ما يترتب على الغيبة من المفاسد في واقعة الحال فلذلك لم يحجم عنها الملائكة .

﴿ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ﴾

الواو متعينة للحالية إذ لا موقع للعطف هنا وإن كان ما بعد الواو من مقولهم ومحكيا عنهم لكن الواو من المَحْكِي وليست من الحكاية لأن قولهم ونحن نسبح بحمدك يحتمل معنيين أحدهما أن يكون الغرض منه تفويض الأمر إلى الله تعالى واتهامَ عِلمهم فيما أشاروا به كما يفعل المستشار مع من يعلم أنه أَسَدُّ منه رأياً وأرجح عقلا فيشير ثم يفوّض كما قال أهل مشورة بِلْقِيس إذ قالت « أَفْتُونى فى أمرى ما كنتُ قاطعة أمراً حتى تشهدون قالوا نحن أُولُوا قوة وأُولوا بأسٍ شديد (أى الرأى أن نحاربه ونصده عما يريد من قوله وأْتُونى مسلمين) والأمرُ إليك فانظرى ماذا تأْمُرين » ، وكما يفعل التلميذ مع الأستاذ فى بحثه معه ثم يصرح بأنه مَبْلغ علمه، وأن القول الفصل للأستاذ ، أو هو إعلان بالتنزيه للخالق عن أن يخفى عليه ما بدا لهم من مانع استخلاف آدم ، وبراءةٌ من شائبة الاعتراض ، والله تعالى وإن كان يعلم براءتهم من ذلك إلا أن كلامهم جرى على طريقة التعبير عما فى الضمير من غير قصد إعلام الغير ، أو لأنَّ فى نفس هذا التصريح تبركا وعبادة ، أو إعْلَان لأهل الملإ الأعلى بذلك .

فإذا كان كذلك كان العطف غير جائز لأن الجملة المحكية بالقول إذا عطفت عليها جملة أخرى من القول فالشأن أن لا يقصد العطف على تقدير عامل القول إلا إذا كان القولان فى وقتين كما فى قوله تعالى « وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل » على أحد الوجوه فى عطف جملة نعم الوكيل عند من لا يَرَوْن صحة عطف الإنشاء على الخبر وإن كان الحق صحة عطف الإنشاء على الخبر وعكسه وأنه لا ينافى حُسن الكلام ، فلذلك لم يكن حظ للعطف ، ألا ترى أنهم إذا حَكَوا حادثا مُلِمًّا أو مُصابا جَمًّا أعقبوه بنحو حسبنا الله ونعم الوكيل أو إنا لله وإنا إليه راجعون أو نحو ذلك[1] ولا يعطفون مثل ذلك فكانت الواو واو الحال للإشارة إلى

(١) مثل قول الفرزدق :

أتَعْدِلُ أحساباً كِراماً حُماتُها بأحسابكم إنِّى إلى الله راجع

أن هـذا أمر مستحضر لهم فى حال قولهم « أتجعل فيها من يفسد » وليس شيئاً خطر لهم بعد أن توغلوا فى الاستبعاد والاستغراب .

الاحتمال الثانى أن يكون الغرض من قولهم ونحن نسبح بحمدك التعريض بأنهم أولى بالاستخلاف لأن الجملة الاسمية دلت على الدوام وجملة من يفسد فيها دلت على توقع الفساد والسفك فكان المراد أن استخلافه يقع منه صلاح وفساد والذين لا يصدر منهم عصيان مراد الله هم أولى بالاستخلاف ممن يتوقع منه الفساد فتكون حالا مقررة لمدلول جملة أتجعل فيها من يفسد تكملة للاستغراب ، وعاملها هو تجعل وهذا الذى أشار إليه تمثيل الكشاف . والعامل فى الحال هو الاستفهام لأنه مما تضمن معنى الفعل لا سيما إذا كان المقصود منه التعجب أيضاً إذ تقدير أتجعل فيها إلخ نتعجب من جعله خليفة .

والتسبيح قول أو مجموع قول مع عمل يدل على تعظيم الله تعالى وتنزيهه ولذلك سمى ذكر الله تسبيحاً ، والصلاة سبحة ويطلق التسبيح على قول سبحان الله لأن ذلك القول من التنزيه وقد ذكروا أن التسبيح مشتق من السبح وهو الذهاب السريع فى الماء إذ قد توسع فى معناه إذ أطلق مجازاً على مر النجوم فى السماء قال تعالى « وكل فى فلك يسبحون » وعلى جرى الفرس قالوا فلعل التسبيح لوحظ فيه معنى سرعة المرور فى عبادة الله تعالى ، وأظهر منه أن يكون سبح بمعنى نَسب للسبح أى البعد وأريد البعد الاعتبارى وهو الرفعة أى التنزيه عن أحوال النقائص وقيل سمع سبح مخففاً غير مضاعف بمعنى نزه ، ذكره فى القاموس .

وعندى أن كون التسبيح مأخوذاً من السبح على وجه المجاز بعيد والوجه أنه مأخوذ من كلمة سبحان ولهذا التزموا فى هذا أن يكون بوزن فعّل المضاعف فلم يسمع مخففاً .

وإذا كان التسبيح كما قلنا هو قول أو قول وعمل يدل على التعظيم فتعلق قوله بحمدك به هنا وفى أكثر المواضع فى القرآن ظاهر لأن القول يشتمل على حمد الله تعالى وتمجيده والثناء عليه فالباء للملابسة أى نسبح تسبيحاً مصحوباً بالحمد لك وبذلك تنمحى جميع التكلفات التى فسروا بها هنا .

والتقديس التنزيه والتطهير وهو إما بالفعل كما أطلق المقدس على الراهب فى قول امرىء القيس يصف تعلق الكلاب بالثور الوحشى

فأدركنه يأخذن بالساق والنسا كما شبرق الولدان ثوب المقدس[1]

وإما بالاعتقاد كما فى الحديث « لا قدست أمة لايؤخذ لضعيفها من قويها » أى لا نزهها الله تعالى وطهرها من الأرجاس الشيطانية .

وفعل قدس يتعدى بنفسه فالإتيان باللام مع مفعوله فى الآية لإفادة تأكيد حصول الفعل نحو شكرت لك ونصحت لك وفى الحديث عند ذكر الذى وجد كلباً يلهث من العطش فأخذ خفه فأدلاه فى الركية فسقاه فشكر الله له أى شكره مبالغة فى الشكر لئلا يتوهم ضعف ذلك الشكر من أنه عن عمل حسنة مع دابة فدفع هذا الإيهام بالتأكيد باللام وهذا من أفصح الكلام ، فلاتذهب مع الذين جعلوا قوله « لك » متعلقاً بمحذوف تقديره حامدين أوهومتعلق بنسبح واللام بمعنى لأجلك على معنى حذف مفعول نسبح أى نسبح أنفسنا أى ننزهها عن النقائص لأجلك أى لطاعتك فذلك عدول عن فصيح الكلام ، ولك أن تجعل اللام لام التبيين التى سنتعرض لها عند قوله تعالى « واشكروا لى ولاتكفرون » .

فمعنى ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك نحن نعظمك وننزهك والأول بالقول والعمل والثانى باعتقاد صفات الكمال المناسبة للذات العلية ، فلا يتوهم التكرار بين نسبح ونقدس.

وأوثرت الجملة الإسمية فى قوله « ونحن نسبح » لإفادة الدلالة على الدوام والثبات أى هو وصفهم اللازم لجبلتهم ، وتقديم المسند إليه على الخبر الفعلى دون حرف النفى يحتمل أن يكون للتخصيص بحاصل مادلت عليه الجملة الاسمية من الدوام أى نحن الداءمون على التسبيح والتقديس دون هذا المخلوق والأظهر أن التقديم لمجرد التقوى نحو هو يعطى الجزيل .

﴿ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾30

جواب لكلامهم فهو جار على أسلوب المقاولة فى المحاورات كما تقدم ، أى أعلم مافى البشر من صفات الصلاح ومن صفات الفساد ، وأعلم أن صلاحه يحصل منه المقصد من تعمير الأرض وأن فساده لا يأتى على المقصد بالإبطال وأن فى ذلك كله مصالح عظيمة ومظاهر

---

(١) شبرق : مزق أى يأخذون من ثوبه تبركا به . وقيل أراد من المقدس الذى رجع من زيارة بيت المقدس .

لتفاوت البشر فى المراتب واطّلاعا على نموذج من غايات علم الله تعالى وإرادته وقدرته بما يظهره البشر من مبالغ نتائج العقول والعلوم والصنائع والفضائل والشرائع وغير ذلك . كيف ومن أبدع ذلك أن تركب الصفتين الذميمتين يأتى بصفات الفضائل كحدوث الشجاعة من بين طرفى التهور والجبن . وهذا إجمال فى التذكير بأن علم الله تعالى أوسع مما علموه فهم يوقنون إجمالا أن لذلك حكمة ومن المعلوم أن لا حاجة هنا لتقدير وما تعلمون بعد « مالا تعلمون » لأنه معروف لكل سامع ولأن الغرض لم يتعلق بذكره وإنما تعلق بذكر علمه تعالى بما شذ عنهم . وقد كان قول الله تعالى هذا تنهية للمحاورة وإجمالا للحجة على الملائكة بأن سعة علم الله تحيط بما لم يحط به علمهم وأنه حين أراد أن يجعل آدم خليفة كانت إرادته عن علم بأنه أهل للخلافة ، وتأكيد الجملة بأن لتنزيل الملائكة فى مراجعتهم وغفلتهم عن الحكمة منزلة المترددين .

﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا ﴾

معطوف على قوله «قال إنى أعلم مالا تعلمون» عطف حكاية الدليل التفصيلى على حكاية الاستدلال الإجمالى الذى اقتضاه قوله « إنى أعلم مالا تعلمون » فإن تعليم آدم الأسماء وإظهار فضيلته بقبوله لهذا التعليم دون الملائكة جعله الله حجة على قوله لهم إنى أعلم مالا تعلمون أى مالا تعلمون من جدارة هذا المخلوق بالخلافة فى الأرض وعطف ذكر آدم بعد ذكر مقالة الله للملائكة وذكر محاورتهم يدل على أن هذا الخليفة هو آدم وأن آدم اسم لذلك الخليفة وهذا الأسلوب من بديع الإجمال والتفصيل والإيجاز كما قال النابغة :

فقلت لهم لا أعرفن عقائلا رعابيب من جنبى أريك وعاقل

الأبيات ثم قال بعدها :

وقد خفت حتى ما تزيد مخافتى على وعل فى ذى المطارة عاقل

مخافة عمرو أن تكون جياده يقدن إلينا بين حافٍ وناعل

فدل على أن ما ذكره سالفا من العقائل التى بين أريك وعاقل ومن الأنعام المغتنمة هو ما يتوقع من غزو عمرو بن الحرث الغسانى ديار بنى عوف من قومه .

وآدم اسم الإنسان الأول أبى البشر فى لغة العرب وقيل منقول من العبرانية لأن أداماً بالعبرانية بمعنى الأرض وهو قريب لأن التوراة تكلمت على خلق آدم وأطالت فى أحواله فلا يبعد أن يكون اسم أبى البشر قد اشتهر عند العرب من اليهود وسماع حكاياتهم ، ويجوز أن يكون هذا الاسم عرف عند العرب والعبرانيين معاً من أصل اللغات السامية فاتفقت عليه فروعها . وقد سمى فى سفر التكوين من التوراة بهذا الاسم « آدم » ووقع فى دائرة المعارف العربية أن آدم سمى نفسه إيش (أى ذا مقتنى) وترجمته إنسان أو قرء . قلت ولعله تحريف (إيث) كما ستعلمه عند قوله تعالى اسكن أنت وزوجك الجنة .

وللإنسان الأول أسماء أُخر فى لغات الأمم وقد سماه الفرس القدماء « كيومرتْ » بفتح الكاف فى أوله وبتاء مثناة فوقية فى آخره ، ويسمى أيضا « كيامَرِتن » بألف عوض الواو وبكسر الراء وبنون بعد المثناة الفوقية ، قالوا إنه مكث فى الجنة ثلاثة آلاف سنه ثم هبط إلى الأرض فعاش فى الأرض ثلاثة آلاف سنة أخرى ، واسمه فى العبرانية (آدم) كما سمى فى التوراة وانتقل هذا الاسم إلى اللغات الأفرنجية من كتب الديانة المسيحية فسموه (آدام) بإشباع الدال ، فهو اسم على وزن فَاعَل صيغ كذلك اعتباطا وقد جمع على أوادم بوزن فَواعل كما جمع خَاتَم وهذا الذى يشير إليه صاحب الكشاف وجعل محاولة اشتقاقه كمحاولة اشتقاق يعقوب من العقب وإبليس من الإبلاس ونحو ذلك أى هى محاولة ضئيلة وهو الحق . وقال الجوهرى أصله أأْدم بهمزتين على وزن أفْعَل من الأدمة وهى لون السمرة فقلبت ثانية الهمزتين مَدة ويبعده الجمع وإن أمكن تأويله بأن أصله أَأَدم فقلبت الهمزة الثانية فى الجمع واوا لأنها ليس لها أصل كما أجاب به الجوهرى . ولعل اشتقاق اسم لَون الأدمة من اسم آدم أقرب من العكس .

والأسماء جمع اسم وهو فى اللغة لفظ يدل على معنى يفهمه ذهن السامع فيختص بالألفاظ سواء كان مدلولها ذاتا وهو الأصل الأول ، أوصفة أو فعلا فيما طرأ على البشر الاحتياج إليه فى استعانة بعضهم ببعض فحصل من ذلك ألفاظ مفردة أو مركبة وذلك هو معنى الاسم عرفا إذ لم يقع نقل . فما قيل إن الاسم يطلق على ما يدل على الشىء سواء كان لفظه أو صفته أو فعلَه توهم فى اللغة . ولعلهم تطوحوا به إلى أن اشتقاقه من السمة وهى العلامة ، وذلك على تسليمه لا يقتضى أن يبقى مساويا لأصل اشتقاقه . وقد قيل هو مشتق من السمو لأنه

لما دل على الذات فقد أبرزها . وقيل مشتق من الوَسم لأنه سمة على المدلول . والأظهر أنه مشتق من السُّمُو وأن وزنه سِمْو - بكسر السين وسكون الميم - لأنهم جمعوه على أسماء ولولا أن أصله سِمْو لما كان وجه لزيادة الهمزة فى آخره فإنها مبدلة عن الواو فى الطرف إثر ألف زائدة ولكانوا جمعوه على أوْسام .

والظاهر أن الأسماء التى عُلمها آدم هى ألفاظ تدل على ذوات الأشياء التى يحتاج نوع الإنسان إلى التعبير عنها لحاجته إلى ندائها ، أو استحضارها ، أو إفادة حصول بعضها مع بعض ، وهى أى الإفادة ما نسميه اليوم بالأخبار أو التوصيف فيظهر أن المراد بالأسماء ابتداءً أسماء الذوات من الموجودات مثل الأعلام الشخصية وأسماء الأجناس من الحيوان والنبات والحجر والكواكب مما يقع عليه نظر الإنسان ابتداء مثل اسم جَنة ، وملك ، وآدم ، وحواء ، وإبليس ، وشجرة وثمرة ، ونجد ذلك بحسب اللغة البشرية الأولى ولذلك نرجح أن لا يكون فيما عُلمه آدم ابتداء شىء من أسماء المعانى والأحداث ثم طرأت بعد ذلك فكان إذا أرادَ أن يخبر عن حصول حدَث أو أمرٍ معنوى لذات قرَن بين اسم الذات واسم الحدث نحو ماءْ برَدْ أى ماء بارد ثم طرأ وضع الأفعال والأوصاف بعد ذلك فقال الماءْ باردْ أو برَد الماء . وهذا يرجح أن أصل الاشتقاق هو المصادر لا الأفعال لأن المصادر صنف دقيق من نوع الأسماء وقد دلنا على هذا قوله تعالى « ثم عرضهم » كما سيأتى .

والتعريف فى الأسماء تعريف الجنس أريد منه الاستغراق للدلالة على أنه عَلَّمه جميع أسماء الأشياء المعروفة يومئذ فى ذلك العالم فهو استغراق عرفى مثل جَمَع الأمير الصاغَةَ أى صاغة أرضه ، وهو الظاهر لأنه المقدار الذى تظهر به الفضيلة فما زاد عليه لا يليق تعليمُه بالحكمة، وقدرةُ الله صالحة لذلك .

وتعريف الأسماء يفيد أن الله علم آدم كل اسم ما هُو مسماه ومدلوله ، والإتيان بالجمع هنا متعين إذ لا يستقيم أن يقول وعلم آدم الاسم ، وما شاع من أن استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع فى المعرف باللام كلامٌ غير محرر ، وأصله مأخوذ من كلام السكاكى وسنحققه عند قوله تعالى « ولكنَّ البر مَن آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتابِ » فى هذه السورة . و« كلها » تأكيد لمعنى الاستغراق لئِلا يتوهم منه العهد فلم ترد كلمة كل العمومَ شمولا ولكنها دفعت عنه الاحتمال . (وكُل) اسم دال على الشمول والإحاطة فيما أضيف

هو إليه وأكثر ما يَجيء مضافا إلى ضمير ما قبله فيُعرب توكيدا تابعا لما قبله ويكون أيضا مستقلا بالإعراب إذا لم يقصد التوكيد بل قُصدت الإحاطة وهو ملازم للإضافة لفظا أو تقديرا فإذا لم يذكر المضاف إليه عُوض عنه التنوين ولكونه ملازماً للإضافة يعتبر معرفة بالإضافة فلا تدخل عليه لام التعريف .

وتعليم الله تعالى آدمَ الأسماء إما بطريقة التلقين بعرض المسمى عليه فإذا أراه لُقن اسمه بصوت مخلوق يسمعه فيعلم أن ذلك اللفظ دال على تلك الذات بعلم ضرورى . أو يكون التعليم بإلقاء علم ضرورى فى نفس آدم بحيث يخطر فى ذهنه اسم شيء عند ما يعرض عليه فيضع له اسماً بأنْ ألهمه وضع الأسماء للأشياء ليمكنه أن يفيدها غيره وذلك بأن خلق قوةَ النطق فيه وجعله قادرا على وضع اللغة كما قال تعالى «خلق الإنسان علَّمه البيان» وجميع ذلك تعليم إذ التعليم مصدر علَّمه إذا جعله ذَا علم مثل أدَّبه فلا ينحصر فى التلقين وإنْ تبادَر فيه عرفا . وأيًّاما كانت كيفية التعليم فقد كان سببا لتفضيل الإنسان على بقية أنواع جنسه بقوة النطق وإحداث الموضوعات اللغوية للتعبير عما فى الضمير . وكان ذلك أيضا سببا لتفاضل أفراد الإنسان بعضهم على بعض بما ينشأ عن النطق من استفادة المجهول من المعلوم وهو مبدأ العلوم ، فالإنسان لما خُلق ناطقا معبرا عما فى ضميره فقد خُلق مدركا أى عالما وقد خلق معلما ، وهذا أصل نشأة العلوم والقوانين وتفاريعها لأنك إذا نظرت إلى المعارف كلها وجدتها وضع أسماء لمسميات وتعريفَ معانى تلكَ الأسماء وتحديدها لتسهيل إيصال ما يحصل فى الذهن إلى ذهن الغير . وكلا الأمرين قد حُرِمه بقية أنواع الحيوان، فلذلك لم تتفاضل أفراده إلا تفاضلا ضعيفا بحسن الصورة أو قوة المنفعة أو قلة العجمة بلْهَ بقية الأجناس كالنبات والمعدن . وبهذا تعلم أن العبرة فى تعليم الله تعالى آدم الأسماء حاصلة سواء كان الذى علَّمه إياه أسماءَ الموجودات يومئذ أو أسماء كل ما سيوجد ، وسواء كان ذلك بلغة واحدة هى التى ابتدأ بها نطق البشر منذ ذلك التعليم أم كان بجميع اللغات التى ستنطق بها ذرياته من الأمم ، وسواء كانت الأسماء أسماء الذوات فقط أو أسماء المعانى والصفات ، وسواء كان المراد من الأسماء الألفاظَ الدالة على المعانى أو كل دال على شيء لفظا كان أو غيره من خصائص الأشياء وصفاتها وأفعالها كما تقدم إذ محاولة تحقيق ذلك لا طائل تحته فى تفسير القرآن .

ولعل كثيرا من المفسرين قد هان عندهم أن يكون تفضيل آدم بتعليم الله متعلقا بمعرفة عدد

من الألفاظ الدالة على المعانى الموجودة فراموا تعظيم هذا التعليم بتوسيعه وغفلوا عن موقع العبرة وملاكِ الفضيلة وهو إيجاد هاته القوة العظيمة التى كان أولها تعليم تلك الأسماء ، ولذلك كان إظهار عجز الملائكة عن لحاق هـذا الشأو بعدم تعليمهم لشىء من الأسماء ، ولو كانت المزية والتفاضل فى تعليم آدم جميع ما سيكون من الأسماء فى اللغات لكفى فى إظهار عجز الملائكة عدم تعليمهم لجمهرة الأسماء وإنما علم آدم أسماء الموجودات يومئذ كلها ليكون إنباؤه الملائكة بها أبهر لهم فى فضيلته .

وليس فى هذه الآية دليل على أن اللغات توقيفية أى لَقَّنَها الله تعالى البشر على لسان آدم ولا على عدمه لأن طريقة التعليم فى قوله تعالى « وعلَّم آدم الأسماء » مجملة محتملة لكيفيات كما قدمناه . والناس متفقون على أن القدرة عليها إلهام من الله وذلك تعليم منه سواء لقن آدم لغة واحدة أو جميع لغات البشر وأسماء كل شىء أو ألهمه ذلك أو خلق له القوة الناطقة ، والمسألة مفروضة فى علم الله وفى أصول الفقه وفيها أقوال ولا أثر لهذا الاختلاف لا فى الفقه ولا فى غيره قال المازرى (إلا فى جواز قلب اللغة والحق أن قلب الألفاظ الشرعية حرام وغيره جائز) ولقد أصاب المازرى وأخطأ كل من رام أن يجعل لهذا الخلاف ثمرة غير ما ذكر ، وفى استقراء ذلك ورده طول ، وأمره لا يخفى عن سالمى العقول.

﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ 31

قيل عطفه بثم لأن بين ابتداء التعليم وبين العرض مهلة وهى مدة تلقين الأسماء لآدم أو مدة إلهامه وضع الأسماء للمسميات . والأظهر أن ثم هنا للتراخى الرتبى كشأنها فى عطفها الجمل لأن رتبة هذا العرض وظهور عدم علم الملائكة وظهور علم آدم وظهور أثر علم الله وحكمته كل ذلك أرفع رتبة فى إظهار مزية آدم واستحقاقه الخلافة ، من رتبة مجرد تعلمه الأسماء لو بقى غير متصل به ما حدث من الحادثة كلها . ولما كان مفهوم لفظ (اسم) من المفهومات الإضافية التى يتوقف تعقلها على تعقل غيرها اذ الاسم لا يكون إلا لمسمى كان

ذكر الأسماء مشعراً لا محالة بالمسميات فجاز للبليغ أن يعتمد على ذلك ويحذف لفظ المسميات إيجازا. وضمير عرضهم للمسميات لأنها التى تعرض بقرينة قوله « أنبئونى بأسماء هؤلاء » وبقرينة قوله «وعلم آدم الأسماء كلها» ، فإن الاسم يقتضى مسمى وهذا من إيجاز الحذف وأما الأسماء فلا تعرض لأن العرض إظهار الذات بعد خفائها ومنه عرض الشىء للبيع ويوم العرض والألفاظ لا تظهر فتعين أن المعروض مدلولات الأسماء إما بأن تعرض صور من الذوات فقط ويسأل عن معرفة أسمائها أى معرفة الألفاظ الدالة عليها ، أو عن بيان مواهيها وخصائصها وإما بأن تعرض الذوات والمعانى بخلق أشكال دالة على المعانى كعرض الشجاعة فى صورة فعل صاحبها والعلم فى صورة إفاضة العالم فى درسه أو تحريره كما نرى فى الصور المنحوتة أو المدهونة للمعانى المعقولة عند اليونان والرومان والفرس والصور الذهنية عند الإفرنج ، بحيث يجد الملائكة عند مشاهدة تلك الهيئة أن المعروض معنى شجاعة أو معنى علم ويقرب ذلك ما يحصل فى المرائى الحلمية . والحاصل أن الحال المذكورة فى الآية حالة عالم أوسع من عالم المحسوسات والمادة .

وإعادة ضمير المذكر العاقل على المسميات فى قوله «عرضهم» للتغليب لأن أشرف المعروضات ذوات العقلاء وصفاتهم على أن ورود مثله بالألفاظ التى أصلها للعقلاء طريقة عربية نحو قوله تعالى « إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤلا » . والداعى إلى هذا أن يعلم ابتداء أن المعروض غير الأسماء حتى لا يضل فهم السامع قبل سماع قرينة « أنبئونى بأسماء هؤلاء » .

وقوله تعالى « فقال أنبئونى » تفريع على العرض وقرن بالفاء لذلك . والأمر فى قوله «أنبئونى» أمر تعجيز بقرينة كون المأمور يعلم أن الآمر عالم بذلك فليس هذا من التكليف بالمحال كما ظنه بعض المفسرين . واستعمال صيغة الأمر فى التعجيز مجاز ، ثم إن ذلك المعنى المجازى يستلزم علم الآمر بعجز المأمور وذلك يستلزم علم الآمر بالمأمور به .

والإنباء الإخبار بالنبأ وهو الخبر ذو الفائدة العظيمة والأهمية بحيث يحرص السامعون على اكتسابه ، ولذلك تضمن الإنباء معنى الإعلام لأن المخبر به يعد مما يعلم ويعتقد بوجه أخص من اعتقاد مطلق الخبر فهو أخص من الخبر .

وقوله « إن كنتم صادقين » إما أراد به إن كنتم صادقين فى أنكم أفضل من هذا المخلوق إن كان قولهم « ونحن نسبح » الخ تعريضاً بأنهم أحقاء بذلك . أو أراد إن كنتم

صادقين في عدم جدارة آدم بالخلافة كما دل عليه قولهم « أتجعل فيها من يفسد فيها » كان قولهم « ونحن نسبح بحمدك » لمجرد التفويض أو الإعلان للسامعين من أهل الملأ الأعلى بالبراءة من شائبة الاعتراض على ما اخترناه .

ووجه الملازمة بين الإنباء بالأسماء وبين صدقهم فيما ادعوه التي اقتضاها ربط الجزاء بالشرط أن العلم بالأسماء عبارة عن القوة الناطقة الصالحة لاستفادة المعارف وإفادتها ، أو عبارة عن معرفة حقائق الأشياء وخصائصها ، أو عبارة عن معرفة أسماء الذوات والمعانى ، وكل ذلك يستلزم ثبوت العالية بالفعل أو بالقوة ، وصاحب هذا الوصف هو الجدير بالاستخلاف في العالم لأن وظيفة هذا الاستخلاف تدبير وإرشاد وهدى ووضع الأشياء مواضعها دون احتياج إلى التوقيف في غالب التصرفات ، وكل ذلك محتاج إلى القوة الناطقة أو فروعها ، والقوى الملكية على شرفها إنما تصلح لأعمال معينة قد سخرت لها لا تعدوها ولا تتصرف فيها بالتحليل والتركيب ، وما يذكر من تنوع تصرفها وصواب أعمالها إنما هو من توجيه الله تعالى إياها وتلقينه المعبر عنه بالتسخير . وبذلك ظهر وجه ارتباط الأمر بالإنباء بهذا الشرط وقد تحير فيه كثير .

وإذا انتفى الانباء انتفى كونهم صادقين في إنكارهم خلافة آدم ، فإن كان محل الصدق هو دعواهم أنهم أجدر فقد ثبت عدمها ، وإن كان محل التصديق هو دعواهم أن البشر غير صالح للاستخلاف فانتفاء الإنباء لا يدل على انتفاء دعواهم ولكنه تمهيد له لأن بعده إنباء آدم بالأسماء لأن المقام مؤذن بأنهم لما أمروا أمر تعجيز وجعل المأمور به دلالة على الصدق كان وراء ذلك إنباء آخر مترقباً من الذى طعنوا في جدارته ويدل لذلك أيضاً قوله تعالى لهم « إني أعلم ما لا تعلمون ».

﴿ قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴾32

جرد قالوا من الفاء لأنه محاورة كما تقدم عند قوله تعالى « قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها » وافتتاح كلامهم بالتسبيح وقوف في مقام الأدب والتعظيم لذى العظمة المطلقة ، وسبحان اسم التسبيح وقد تقدم عند قوله « ونحن نسبح بحمدك » وهو اسم مصدر سبح المضاعف وليس مصدرا لأنه لم يجىء على أبنية مصادر الرباعي وقيل هو مصدر سبح مخففا

بمعنى نزه فيكون كالغفران والشكران ، والكفران من غفر وشكر وكفر وقد كثر استعماله منصوبا على المفعولية المطلقة بإضمار فعله كمعاذ الله وقد يخرج عن ذلك نادرا قال « سبحانك اللهم ذا السبحان » وكأنهم لما خصصوه فى الاستعمال بجعله كالعلم على التنزيه عدلوا عن قياس اشتقاقه فصار سبحان كالعلم الجنسى مثل برة وفجار « بكسر الراء » فى قول النابغة .

* فحملتُ برّةَ واحتملتُ فجارِ *

ومنعوه من الصرف للعلمية وزيادة الألف والنون قال سيبويه وأما ترك تنوين سبحان فلأنه صار عندهم معرفة وقول الملائكة (لا علم لنا إلا ما علمتنا) خبر مراد منه الاعتراف بالعجز لا الإخبار عن حالهم لأنهم يوقنون أن الله يعلم ما تضمنه كلامهم . ولا أنهم قصدوا لازم الفائدة وهى أن المخبر عالم بالخبر فتعين أن الخبر مستعمل فى الاعتراف . ثم إن كلامهم هذا يدل على أن علومهم محدودة غير قابلة للزيادة فهى مقصورة على ما ألهمهم الله تعالى وما يأمرهم فللملائكة علم قبول المعانى لا علم استنباطها .

وفى تصدير كلامهم بسبحانك إيماء إلى الاعتذار عن مراجعتهم بقولهم « أتجعل فيها من يفسد فيها » فهو افتتاح من قبيل براعة الاستهلال عن الاعتذار . والاعتذار وإن كان يحصل بقولهم (لا علم لنا إلا ما علمتنا) لكن حصول ذلك منه بطريق الكناية دون التصريح ويحصل آخرا لا ابتداء فكان افتتاح كلامهم بالتنزيه تعجيلا بما يدل على ملازمة جانب الأدب العظيم (إنك أنت العليم الحكيم) ساقوه مساق التعليل لقولهم لا علم لنا إلا ما علمتنا لأن المحيط علمه بكل شىء المحكم لكل خلق إذا لم يجعل لبعض مخلوقاته سبيلا إلى علم شىء لم يكن لهم قبل بعلمه إذ الحصول بقدر القبول والاستعداد أى فلا مطمع لنا فى تجاوز العلم إلى ما لم تهيىء لنا علمه بحسب فطرتنا . والذى دل على أن هذا القول مسوق للتعليل وليس مجرد ثناء هو تصديره بإن فى غير مقام رد إنكار ولا تردد .

قال الشيخ فى دلائل الإعجاز [1] ومن شأن إنَّ إذا جاءت على هذا الوجه (أى أن تقع إثر كلام وتكون لمجرد الاهتمام) أن تغنى غناء الفاء العاطفة (مثلا) وأن تفيد من ربط الجملة بما قبلها أمرا عجيبا فأنت ترى الكلام بها مقطوعا موصولا وأنشد قول بشار :

(١) صفحة ١٩٧ طبع المنار .

بَــكِّرا صاحبيَّ قبلَ الهجير إنَّ ذاكَ النجاح فى التبكير

وقول بعض العرب :

فغنِّها وهى لك الفِداء إنَّ غِناء الإبل الحُدَاء

فإنهما استغنيا بذكر إنَّ عن الفاء . وإن خلفا الأحمر لما سأل بشارا لماذا لم يقل « بكرا فالنجاح فى التبكير » أجابه بشار بأنه أتى بها عربية بدوية ولو قال « فالنجاح » لصارت من كلام المولدين (أى أجابه جوابا أحاله فيه على الذوق) وقد بين الشيخ عبد القاهر سبَبه . وقال الشيخ فى موضع آخر [1] ألا ترى أن الغرض من قوله « إن ذاكَ النجاح فى التبكير » أن يبيـِّن المعنى فى قوله لصاحبيه « بكرا » وأن يحتج لنفسه فى الأمر بالتبكير ويبين وجه الفائدة منه» اهـ . (والعليم) الـكثير العلم وهو من أمثلة المبالغة على الصحيح ويجوز كونه صفة مشبهة على تقدير تحويل علِم ـ المكسور اللام ـ إلى علُم بضم اللام ليصير من أفعال السجايا نحو ما قررناه فى الرحيم ونحن فى غنية عن هذا التكلف إذ لا ينبغى أن يبقى اختلاف فى أن وزن فعيل يجىء لمعنى المبالغة وإنما أنشأ هذه التمحلات من زعموا أن فعيلا لا يجىء للمبالغة .

(الحكيم) فعيل من أَحكم إذا أتقن الصنع بأن حاطه من الخلل . وأصل مادة حكم فى كلام العرب للمنع من الفساد والخلل ومنه حكمة الدابة (بالتحريك) للحديدة التى توضع فى فم الفرس لتمنعه من اختلال السير وأحكم فلان فلانا منعه قال جرير :

أبنى حنيفة أحكموا سُفهَاءكم إنى أخافُ عليكم أن أَغْضَبا

والحـكمة بكسر الحاء ضبط العلم وكماله، فالحـكيم إما بمعنى المتقن للأُمور كلها أو بمعنى ذى الحـكمة وأيًا ما كان فقد جرى بوزن فعيل على غير فعل ثلاثى وذلك مسموع قال عمرو ابن معديكرب :

أمن رَيحانة الدَّاعي السَّميع يؤرِّقُنى وأصحابى هجوع

ومن شواهد النحو ما أنشده أبو على ولم يعزه :

فمن يك لم يُنجِب أبوه وأمه فإن لنا الأمَّ النجيبةَ والأبُ

أراد الأم المنجبة بدليل قوله لم ينجب أبوه وفى القرآن « بديع السماوات والأرض » ووَصف

---

(١) صفحة ٢٣٢ .

الحكيم والعرب تجرى أوزان بعض المشتقات على بعض فلا حاجة إلى التكلف بتأول بديع السماوات والأرض ببديع سماواته وأرضه أى على أن (أل) عوض عن المضاف إليه فتكون الموصوف بحكيم هو السماوات والأرض وهى محكمة الخلق فإن مساق الآية تمجيد الخالق لاعجائب مخلوقاته حتى يكون بمعنى مفعول . ولا إلى تأويل الحكيم بمعنى ذى الحكمة لأن ذلك لا يجدى فى دفع بحث مجيئه من غير ثلاثى .

وتعقيب العليم بالحكيم من إتباع الوصف بأخص منه فإن مفهوم الحكمة زائد على مفهوم العلم لأن الحكمة كمال فى العلم فهو كقولهم خطيب مصقع وشاعر مفلق .

وفى معارج النور للشيخ لطف الله الأرضرومى وفى الحكيم ذو الحكمة وهى العلم بالشىء وإتقان عمله وهو الإيجاد بالنسبة إليه والتدبير بأكمل ما تستعد له ذات المدبر (بفتح الباء) والاطلاع على حقائق الأمور اه‍ . وقال أبو حامد الغزالى فى المقصد الأسنى : الحكيم ذو الحكمة والحكمة عبارة عن المعرفة بأفضل الأشياء، فأفضل العلوم العلم بالله وأجل الأشياء هو الله وقد سبق أنه لا يعرفه كنه معرفته غيره وجلالة العلم بقدر جلالة المعلوم فهو الحكيم الحق لأنه يعلم أجل الأشياء بأجل العلوم إذ أجل العلوم هو العلم الأزلى القديم الذى لا يتصور زواله المطابق للمعلوم مطابقة لا يتطرق إليها خفاء ، ولا شبهة ولا يتصور ذلك إلا فى علم الله اه‍ .

وسيجىء الكلام على الحكمة عند قوله تعالى ﴿يؤتى الحكمة من يشاء﴾ .

«وأنت» فى إنك أنت العليم الحكيم ضمير فصل ، وتوسيطه من صيغ القصر فالمعنى قصر العلم والحكمة على الله قصر قلب لردهم اعتقادهم أنفسهم أنهم على جانب من علم وحكمة حين راجعوا بقولهم أتجعل فيها من يفسد فيها أو تنزيلهم منزلة من يعتقد ذلك على الاحتمالين المتقدمين ، أو هو قصر حقيقى ادعائى مراد منه قصر كمال العلم والحكمة عليه تعالى .

﴿قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئۡهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡ﴾

لما دخل هذا القول فى جملة المحاورة جردت الجملة من الفاء أيضا كما تقدم فى نظائره لأنه وإن كان إقبالا بالخطاب على غير المخاطَبين بالأقوال التى قبله فهو بمثابة خطاب لهم لأن المقصود من خطاب آدم بذلك أن يَظهر عقبَه فضلُه عليهم فى العلم من هاته الناحية فكانَ

الخطاب بمنزلة أن يكون مسوقاً إليهم لقوله عقب ذلك « قال ألم أقل لكم إنى أعلم غيب السماوات والأرض » .

وابتداء خطاب آدم بندائه مع أنه غير بعيد عن سماع الأمر الإلهى للتنويه بشأن آدم وإظهار اسمه فى الملأ الأعلى حتى ينال بذلك حسن السمعة مع ما فيه من التكريم عند الآمر لأن شأن الآمر والمخاطِب (بالكسر) إذا تلطف مع المخاطَب (بالفتح) أن يذكر اسمه ولا يقتصر على ضمير الخطاب حتى لا يساوى بخطابه كل خطاب ومنه ما جاء فى حديث الشفاعة بعد ذكر سجود النبىء وحمده الله بمحامد يلهمه إياها فيقول « يا محمد ارفع رأسك سل تُعْطَ واشفع تشفَّع » وهذه نكتة ذكر الاسم حتى فى أثناء المخاطبة كما قال امرؤالقيس:

* أفاطم مهلا بعضَ هذا التدلل *

وربما جعلواالنداء طريقاً إلى إحضار اسمه الظاهر لأنه لاطريق لإحضاره عند المخاطبة إلا بواسطة النداء فالنداء على كل تقدير مستعمل فى معناه المجازى .

﴿ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ﴾

الإنباء إخبارهم بالأسماء وفيه إيماء بأن المخبر به شىء مهم . والضمير المجرور بالإضافة ضمير المسميات مثل ضمير عرضهم ، وفى إجرائه على صيغة ضمائر العقلاء ما قرر فى قوله «ثم عرضهم» .

وقوله (فلما أنبأهم بأسمائهم) الضمير فى أنبأ لآدم وفى قال ضمير اسم الجلالة وإنما لم يؤت بفاعله اسماً ظاهراً مع أنه جرى على غير من هوله أى جاء عقب ضمائر آدم فى قوله «أنبئهم» و«أنبأهم» لأن السياق قرينة على أن هذا القول لا يصدر من مثل آدم .

﴿ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾

جواب لما والقائل هو الله تعالى وهو المذكور فى قوله «وإذ قال ربك» وعادت إليه ضمائر قال إنى أعلم وعلّم وعرضهم وما قبله من الضمائر وهو تذكير لهم بقوله لهم فى أول المحاورة « إنى أعلم مالا تعلمون » وذلك القول وإن لم يكن فيه « أعلم غيب السموات

والأرض » صراحة إلا أنه يتضمنه لأن عموم مالا تعلمون يشمل جميع ذلك فيكون قوله هنا «إنى أعلم غيب السموات والأرض » بيانا لما أجمل فى القول الأول لأنه يساويه ماصدقا لأن مالا تعلمون هو غيب السموات والأرض وقد زاد البيان هنا على المبين بقوله :

﴿وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ 33

وإنما جيء بالإجمال قبل ظهور البرهان وجيء بالتفصيل بعد ظهوره على طريقة الحِجاج وهو إجمال الدعوى وتفصيل النتيجة لأن الدعوى قبل البرهان قد يتطرقها شك السامع بأن يحملها على المبالغة ونحوها وبعد البرهان يصح للمدعى أن يوقف المحجوج على غلطه ونحوه وأن يتبجح عليه بسلطان برهانه فإن للحق صولة . ونظيره قول صاحب موسى « سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبراً أما السفينة » إلى قوله « وما فعلته عن أمرى » ثم قال « ذلك تأويل مالم تسطع عليه صبراً » . فجاء باسم إشارة البعيد تعظيما للتأويل بعد ظهوره . وهذه طريقة مسلوكة للكتاب والخطباء وهى ترجع إلى قاعدة أخذ النتائج من المقدمات فى صناعة الإنشاء كما بينته فى كتاب أصول الإنشاء والخطابة وأكثر الخطباء يفضى إلى الغرض من خطبته بعد المقدمات والتمهيدات وقد جاءت الآية على طريقة الخطباء والبلغاء فيما ذكرنا تعليما للخلق وجرياً على مقتضى الحال المتعارف من غير مراعاة لجانب الألوهية فإن الملائكة لا يمترون فى أن قوله تعالى الحق ووعده الصدق فليسوا بحاجة إلى نصب البراهين .

و « كنتم » فى قوله « وما كنتم تكتمون » الأظهر أنها زائدة لتأكيد تحقق الكتمان فإن الذى يعلم ما اشتد كتمانه يعلم ما لم يُحرص على كتمانه ويعلم ظواهر الأحوال بالأولى . وصيغة المضارع فى « تبدون » و « تكتمون » للدلالة على تجدد ذلك منهم فيقتضى تجدد علم الله بذلك كلما تجدد منهم .

ولبعضهم هنا تكلفات فى جعل كنتم للدلالة على الزمان الماضى وجعل تبدون للاستقبال وتقدير اكتفاء فى الجانبين أعنى وما كنتم تبدون وما تكتمون واكتفاء فى غيب السماوات والأرض يعنى وشهادتهما وكل ذلك لا داعى إليه .

وقد جعل الله تعالى علم آدم بالأسماء وعجز الملائكة عن ذلك علامة على أهلية النوع البشرى لخلافته فى الأرض دون الملائكة لأن الخلافة فى الأرض هى خلافة الله تعالى فى القيام

بما أراده من العُمران بجميع أحواله وشعبه بمعنى أن الله تعالى ناط بالنوع البشرى إتمام مراده من العالم فكان تصرف هذا النوع فى الأرض قائما مقام مباشرة قدرة الله تعالى بجميع الأعمال التى يقوم بها البشر ، ولا شك أن هذه الخلافة لا تتقوم إلا بالعلم أعنى اكتساب المجهول من المعلوم وتحقيق المناسبة بين الأشياء ومواقعها ومقارناتها وهو العلم الاكتسابى الذى يدرك به الإنسان الخير والشر ويستطيع به فعل الخير وفعل الشر كل فى موضعه ولا يصلح لهذا العِلم إلا القوةُ الناطقة وهى قوة التفكير التى أجلَى مظاهرها معرفة أسماء الأشياء وأسماء خصائصها والتى تستطيع أن تصدر الأضداد من الأفعال لأن تلك القوة هى التى لا تنحصر متعلقاتها ولا تقف معلوماتها كما شوهد من أحوال النوع الإنسانى منذ النشأة إلى الآن وإلى ما شاء الله تعالى . والملائكة لما لم يخلقوا متهيئين لذلك حتى أعْجَزَهم وضع الأسماء للمسميات وكانوا مجبولين على سجية واحدة وهى سجية الخير التى لا تختلف ولا تتخلف لم يكونوا مؤهلين لاستفادة المجهولات من المعلومات حتى لا تقف معارفهم . ولم يكونوا مصادر للشرور التى يتعين صدورها لإصلاح العالم نخيريتهم وإن كانت صالحة لاستقامة عالمهم الطاهر لم تكن صالحة لنظام عالم مخلوط وحكمة خلطه ظهور منتهى العلم الإلهى كما قال أبو الطيب :

ووضع الندى فى موضع السيف بالعُلا مضرٌّ كوضع السيف فى موضع الندَى

والآية تقتضى مزية عظمى لهذا النوع فى هذا الباب وفى فضل العلم ولكنها لا تدل على أفضلية النوع البشرى على الملائكة إذ المزية لا تقتضى الأفضلية كما بينه الشهاب القرافى فى الفرق الحادى والتسعين فهذه فضيلة من ناحية واحدة وإنما يعتمد التفضيل المطلق مجموعَ الفضائل كما دل عليه حديث موسى والخضر .

والاستفهام فى قوله « ألم أقل لكم » إلخ تقريرى لأن ذلك القول واقع لا محالة والملائكة يعلمون وقوعه ولا ينكرونه . وإنما أوقع الاستفهام على نفى القول لأن غالب الاستفهام التقريرى يقحم فيه ما يفيد النفى لقصد التوسيع على المقرَّر حتى يُخيَّل إليه أنه يُسأل عن نفى وقوع الشىء فإن أراد أن يزعم نفيه فقد وسَّع المقرِّر عليه ذلك ولكنه يتحقق أنه لا يستطيع إنكاره فلذلك يقرره على نفيه ، فإذا أقر كان إقراره لازماً له لا مناص له منه . فهذا قانون الاستفهام التقريرى الغالب عليه وهو الذى تكرر فى القرآن

وبنى عليه صاحب الكشاف معانى آياته التى منها قوله تعالى « ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير » وتوقف فيه ابن‌هشام فى مغنى اللبيب ورده عليه شارحه . وقد يقع التقرير بالإثبات على الأصل نحو «أأنت قلتَ للناس» وهو تقرير مُراد به إبطال دعوى النصارى وقوله « قالوا أأنت فعلتَ هذا بآلهتنا يا إبراهيم » .

﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِآدَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴾ 34

عطف على جملة « وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة » عطفَ القصة على القصة وإعادة إذ بعد حرف العطف المغنى عن إعادة ظرفه تنبيه على أن الجملة مقصودة بذاتها لأنها متميزة بهذه القصة العجيبة فجاءت على أسلوب يؤذن بالاستقلال والاهتمام ، ولأجل هذه المراعاة لم يؤت بهذه القصة معطوفة بفاء التفريع فيقول « فقلنا للملائكة اسجدوا لآدم » وإن كان مضمونها فى الواقع متفرعا على مضمون التى قبلها فإن أمرهم بالسجود لآدم ما كان إلا لأجل ظهور مزيته عليهم إذ علم مالم يعلموه وذلك ما اقتضاه ترتيب ذكر هذه القصص بعضها بعد بعض ابتداء من خلق السماوات والأرض وما طرأ بعده من أطوار أصول العامرين الأرض وما بينها وبين السماء فإن الأصل فى الكلام أن يكون ترتيب نظمه جاريا على ترتيب حصول مدلولاته فى الخارج ما لم تُنصب قرينة على مخالفة ذلك .

ولا يريبك قوله تعالى فى سورة الحجر « إنى خالق بشرا من صلصال من حمإ مسنون فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين » لأن تلك حكَتْ القصة بإجمال فطوتْ أنباءها طيًّا جاء تبيينه فى ما تكرر منها فى آيات أخرى وأوضحها آية البقرة لاقتضاء الآية السابقة أن فضيلة آدم لم تظهر للملائكة إلا بعد تعليمه الأسماء وعَرْضِها عليهم وعجزهم عن الإنباء بها وأنهم كانوا قبل ذلك مترقبين بيان ما يكشف ظنهم بآدم أن يكون مفسداً فى الأرض بعد أن لازموا جانب التوقف لما قال الله لهم « إنى أعلم ما لا تعلمون » ، فكان إنباء آدم بالأسماء عند عجزهم عن الإنباء بها بياناً لكشف شبهتهم فاستحقوا أن يأتوا بما فيه معذرة عن عدم علمهم بحقه .

وقد أريد من هـذه القصة إظهارُ مزية نوع الإنسان وأن الله يخص أجناس مخلوقاته وأنواعها بما اقتضته حكمته من الخصائص والمزايا لئلا يخلو شيء منها عَنْ فائدة من وجوده فى هذا العالم ؛ وإظهارُ فضيلة المعرفة ، وبيانُ أن العالِم حقيق بتعظيم مَن حوله إياه وإظهارُ ما للنفوس الشريرة الشيطانية من الخبث والفساد ، وبيانُ أن الاعتراف بالحق من خصال الفضائل الملائكية ، وأن الفساد والحسد والكِبر من مذام ذوى العقول .

والقول فى إعراب (إذْ) كالقول الذى تقدم فى تفسير قوله « وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة » .

وإظهار لفظ الملائكة ولفظ آدم هنا دون الإتيان بضميريهما كما فى قوله « قالوا سبحانك » وقوله « فلما أنبأهم » لتكون القصة المعطوفة معنونة بمثل عنوان القصة المعطوف عليها إشارة إلى جدارة المَعْطُوفة بأن تكون قصة مقصودة غير مندمجة فى القصة التى قبلها .

وغُير أسلوبُ إسناد القول إلى الله فأُتى به مسندا إلى ضمير العظمة « وإذ قلنا » وأُتى به فى الآية السابقة مسندا إلى رب النبيء « وإذ قال ربك » للتفنن ولأن القول هنا تضمن أمراً بفعلٍ فيه غضاضة على المأمورين فناسبه إظهار عظمة الآمر ، وأما القول السابق فمجرد إعلام من الله بمراده ليظهَر رأيهم ، ولقصد اقتران الاستشارة بمبدأ تكوين الذات الأولى من نوع الإنسان المحتاج إلى التشاور فناسبه الإسناد إلى الموصوف بالربوبية المؤذنة بتدبير شأن المربوبين. وأضيف إلى ضمير أشرف المربوبين وهو النبيء صلى الله عليه وسلم كما تقدم عند قوله تعالى « وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة ».

وحقيقة السجود طأطأة الجسد أو إيقاعه على الأرض بقصد التعظيم لمشاهَد بالعيان كالسجود للملِك والسيد والسجود للكواكب ، قال تعالى « وخروا له سجَّدا »، وقال « لا تسجدوا للشمس ولا للقمر » وقال الأعشى :

فلما أتانا بُعَيْد الكَرى ... سجَدْنا له وخلعْنَا العِمارا

وقال أيضا :

يراوح من صلوات المليـ ... ـك طورا سُجودا وطورا جؤارا

أو لمشاهد بالتخيل والاستحضار وهو السجود لله، قال تعالى « فاسجدوا لله واعبدوا » . والسجود ركن من أركان الصلاة فى الإسلام . وأما سجود الملائكة فهو تمثيل لحالة فيهم تدل على تعظيم ، وقد جمع معانيه قوله تعالى « ولله يسجد ما فى السماوات وما فى الأرض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون » .

فكان السجود أول تحية تلقاها البشر عند خلق العالم .

وقد عرف السجود منذ أقدم عصور التاريخ فقد وجد على الآثار الكلدانية منذ القرن التاسع عشر قبل المسيح صورة حمورابى ملك كلدية راكعا أمام الشمس . ووجدت على الآثار المصرية صور أسرى الحرب سجداً لفرعون وهيآت السجود تختلف باختلاف العوائد . وهيئة سجود الصلاة مختلفة باختلاف الأديان . والسجود فى صلاة الإسلام الخرور على الأرض بالجبهة واليدين والرجلين .

وتعدية اسجدوا لاسم آدم باللام دال على أنهم كلفوا بالسجود لذاته وهو أصل دلالة لام التعليل إذا علق بمادة السجود مثل قوله تعالى «فاسجدوا لله واعبدوا » وقوله « لا تسجدوا للشمس ولا للقمر » ولا يعكر عليه أن السجود فى الإسلام لغير الله محرم لأن هذا شرع جديد نسخ ما كان فى الشرائع الأخرى ولأن سجود الملائكة من عمل العالم الأعلى وليس ذلك بداخل تحت تكاليف أهل الأرض فلا طائل تحت إطالة البحث فى أن آدم مسجود له أو هو قبلة للساجدين كالكعبة للمسلمين ، ولا حاجة إلى التكاف بجعل اللام بمعنى إلى مثلها فى قول حسان : * أليس أول من صلى لقبلتكم *

فإن للضرورة أحكاما . لا يناسب أن يقاس بها أحسن الكلام نظاما .

وفى هذه الآية منزع بديع لتعظيم شأن العلم وجدارة العلماء بالتعظيم والتبجيل لأن الله لما علم آدم علما لم يؤهل له الملائكة كان قد جعل آدم أنموذجا[1] للمبدعات والمخترعات والعلوم التى ظهرت فى البشر من بعد والتى ستظهر إلى فناء هذا العالم .

---

(١) بضم الهمزة هو الشائع وفى القاموس إن صوابه نموذج بدون همز وبفتح النون، وإن الأنموذج لحن قلت وقد سمى الزمخشرى مختصرا له فى النحو الأنموذج، والزمخشرى لا يرتاب فى سعة اطلاعه . وهى كلمة معربة عن الفارسية وهى بالفارسية « نمونه » .

وقرأ أبو جعفر فى أشهر الرواية عنه للملائكةُ اسجدوا بضمة على التاء فى حال الوصل على إتباع حركة التاء لضمة الجيم فى اسجدوا لعدم الاعتداد بالساكن الفاصل بين الحرفين لأنه حاجز غير حصين، وقراءته هذه رواية وهى جرت على لغة ضعيفة فى مثل هذا فلذلك قال الزجاج والفارسى : هــذا خطأ من أبى جعفر ، وقال الزمخشرى : لا يجوز استهلاك الحركة الإعرابية بحركة الإتباع إلا فى لغــة ضعيفة كقراءة الحسن الحمدِ لله ـ بكسر الدال ـ قال ابن جنى : وإنما يجوز هذا الذى ذهب إليه أبو جعفر إذا كان ما قبل الهمزة ساكنا صحيحا نحو « وقالتُ اخرج عليهن » فى سورة يوسف اهـ وإنما حملوا عليه هــذه الجملة لأن قراءته معدودة فى القراءات المتواترة فما كان يحسن فيها مثل هذا الشذوذ وإن كان شذوذا فى وجوه الأداء لا يخالف رسم المصحف .

وعطف «فسجدوا» بفاء التعقيب يشير إلى مبادرة الملائكة بالامتثال ولم يصدَّهم ما كان فى نفوسهم من التخوف من أن يكون هذا المخلوق مظهر فساد وسفك دماء لأنهم منزَّهون عن المعاصى .

واستثناء إبليس من ضمير الملائكة فى «فسجدوا» استثناء منقطع لأن إبليس لم يكن من جنس الملائكة قال تعالى فى سورة الْكَهْفِ « إلا إبليس كان من الجن » ولــكن الله جعل أحواله كأحوال النفوس الملكية بتوفيق غلب على جبلته لتتأتى معاشرته بهم وسيره على سيرتهم فساغ استثناء حاله من أحوالهم فى مظنة أن يكون مماثلا لمن هو فيهم .

وقد دلت الآية على أن إبليس كان مقصودا فى الخبر الذى أخبر به الملائكة إذ قال للملائكة « إنى جاعل فى الأرض خليفة » وفى الأمر الذى أمر به الملائكة إذ قال لهم « اسجدوا لآدم » ذلك أن جنس المجردات كان فى ذلك العالم مغمورا بنوع الملَك إذ خلق الله من نوعهم أفرادا كثيرة كما دل عليــه صيغة الجمع فى قوله « وإذ قال ربك للملائكة » ولم يخلق الله من نوع الجن إلا أصلهم وهو إبليس . وخلق من نوع الإنسان أصلهم وهو آدم . وقد أقام الله إبليس بين الملائكة إقامة ارتياض وتخلق وسخره لاتباع سَنَنهم فجرى على ذلك السَّنَن أمدا طويلا لا يعلمه إلا الله ثم ظهر ما فى نوعه من الخبث كما أشار إليه قوله تعالى « ففسق عن أمر ربه » فى سورة الكهف فعصى ربه حين أمره بالسجود لآدم .

وإبليس اسم الشيطان الأول الذى هو مولد الشياطين ، فكان إبليس لنوع الشياطين والجن بمنزلة آدم لنوع الإنسان . وإبليس اسم معرب من لغة غير عربية لم يعينها أهل اللغة، ولكن يدل لكونه معربا أن العرب منعوه من الصرف ولا سبب فيه سوى العلمية والعجمة ولهذا جعل الزجاج همزته أصلية ، وقال وزنه على فعليل . وقال أبو عبيدة هو اسم عربى مشتق من الإبلاس وهو البعد من الخير واليأس من الرحمة وهــذا اشتقاق حسن لولا أنه يناكد منعه من الصرف وجعلوا وزنه إفعيل لأن همزته مزيدة وقد اعتذر عن منعه من الصرف بأنه لما لم يكن له نظير فى الأسماء العربية عد بمنزلة الأعجمى وهو اعتذار ركيك . وأكثر الذين أحصوا الكلمات المعربة فى القرآن لم يعدوا منها اسم إبليس لأنهم لم يتبينوا ذلك ولصلاحية الاسم لمادة عربية ومناسبته لها .

وجملة «أبى واستكبر وكان من الكافرين» استئناف بيانى مشير إلى أن مخالفة حاله لحال الملائكة فى السجود لآدم ، شأنه أن يثير سؤالا فى نفس السامع كيف لم يفعل إبليس ما أمر به وكيف خالف حال جماعته وما سبب ذلك لأن مخالفته لحالة معشره مخالفة عجيبة إذ الشأن الموافقة بين الجماعات كما قال دريد بن الصمة .

وهل أنا إلا من غُزَيَّة إن غَوت غويْت وإن ترشُد غزية أرشُد

فبين السبب بأنه أبى واستكبر وكفر بالله .

والإباء الامتناع من فعل أو تلقيه . والاستكبار شدة الكبر والسين والتاء فيه للعد أى عد نفسه كبيرا مثل استعظم واستعذب الشراب أو يكون السين والتاء للمبالغة مثل استجاب واستقر فمعنى استكبر اتصف بالكبر . والمعنى أنه استكبر على الله بإنكار أن يكون آدم مستحقا لأن يسجد هو له إنكارا عن تصميم لا عن مراجعة أو استشارة كما دلت عليه آيات أخرى مثل قوله «قال أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين » وبهذا الاعتبار خالف فعل إبليس قول الملائكة حين قالوا «أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء» ، لأن ذلك كان على وجه التوقف فى الحكمة ولذلك قالوا «ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك» فإبليس بإبائه انتقضت الجبلة التى جبل عليها أول مرة ، فاستحالت إلى جبلة أخرى على نحو ما يعرض من تطور للعاقل حين يختل عقله . وللقادر حين تشل بعض أعضائه . ومن العلل علل جسمانية ومنها علل روحانية كما قال :

فكنتُ كذى رجلين رجلٍ صحيحة ورجل رمى فيها الزمان فشَلت

. والاستكبار التزايد فى الكبر لأن السين والتاء فيه للمبالغة لا للطلب كما علمت ، ومن لطائف اللغة العربية أن مادة الاتصاف بالكبر لم تجئ منها إلا بصيغة الاستفعال أو التفعل إشارة إلى أن صاحب صفة الكبر لا يكون إلا متطلبا الكبر أو متكلفا له وما هو بكبير حقا ويحسن هنا أن نذكر قول أبى العلاء :

علوتمُ فتواضعتمْ على ثقة لما تواضع أقوام على غرر

وحقيقة الكبر قال فيها حجة الإسلام فى كتاب الإحياء : الكبر خلق فى النفس وهو الاسترواح والركون إلى اعتقاد المرء نفسه فوق المتكبر عليه ، فإن الكبر يستدعى متكبرا عليه ومتكبرا به وبذلك ينفصل الكبر عن العجب فإن العجب لا يستدعى غير المعجب ولا يكفى أن يستعظم المرء نفسه ليكون متكبرا فإنه قد يستعظم نفسه ولكنه يرى غيره أعظم من نفسه أو مماثلا لها فلا يتكبر عليه ، ولا يكفى أن يستحقر غيره فإنه مع ذلك لو رأى نفسه أحقر لم يتكبر ولو رأى غيره مثل نفسه لم يتكبر بل أن يرى لنفسه مرتبة ولغيره مرتبة ثم يرى مرتبة نفسه فوق مرتبة غيره ، فعندهذه الاعتقادات الثلاثة يحصل خلق الكبر وهذه العقيدة تنفخ فيه فيحصل فى نفسه اعتداد وعزة وفرح وركون إلى ما اعتقد ، وعز فى نفسه بسبب ذلك فتلك العزة والهزة والركون إلى تلك العقيدة هو خلق الكبر .

وقد كانت هذه الآية ونظائرها مثار اختلاف بين علماء أصول الفقه فيما تقتضيه دلالة الاستثناء من حكم يثبت للمستثنى فقال الجمهور الاستثناء يقتضى اتصاف المستثنى بنقيض ما حكم به للمستثنى منه فلذلك كثر الاكتفاء بالاستثناء دون أن يتبع بذكر حكم معين للمستثنى سواء كان الكلام مثبتا أو منفيا .

ويظهر ذلك جليا فى كلمة الشهادة لا إله إلا الله فإنه لولا إفادة الاستثناء أن المستثنى يثبت له نقيض ما حكم به للمستثنى منه لكانت كلمة الشهادة غير مفيدة سوى نفى الإلهية عما عدا الله فتكون إفادتها الوحدانية لله بالالتزام وقال أبو حنيفة الاستثناء من كلام منفى يُثبت للمستثنَى نقيضَ ما حكم به للمستثنى منه ، والاستثناء من كلام مثبت لا يفيد إلا أن المستثنى يثبت له نقيض الحكم لا نقيض المحكوم به ، فالمستثنى بمنزلة المسكوت عن وصفه ،

فعند الجمهور المستثنى مخرج من الوصف المحكوم به للمستثنى منه وعند أبى حنيفة المستثنى مخرج من الحكم عليه فهو كالمسكوت عنه .

وسوى المتأخرون من الحنفية بين الاستثناء من كلام منفى والاستثناء من كلام مثبت فى أن كليهما لا يفيد المستثنى الاتصاف بنقيض المحكوم به للمستثنى منه وهذا رأى ضعيف لا تساعده اللغة ولا موارد استعماله فى الشريعة .

فعلى رأى الجمهور تكون جملة«أبى واستكبر»استئنافاً بيانيا، وعلى رأى الحنفية تكون بياناً للإجمال الذى اقتضاه الاستثناء ولا تنهض منها حجة تقطع الجدال بين الفريقين .

وجملة«وكان من الكافرين»معطوفة على الجمل المستأنفة، وكان لا تفيد إلا أنه اتصف بالكفر فى زمن مضى قبل زمن نزول الآية ، وليس المعنى أنه اتصف به قبل امتناعه من السجود لآدم ، وقد تحير أكثر المفسرين فى بيان معنى الآية من جهة حملهم فعل (كان) على الدلالة على الاتصاف بالكفر فيما مضى عن وقت الامتناع من السجود، ومن البديهى أنه لم يكن يومئذ فريق يوصف بالكافرين فاحتاجوا أن يتمحلوا بأن إبليس كان من الكافرين أى فى علم الله ، وتمحل بعضهم بأن إبليس كان مظهرا الطاعة مبطناً الكفر نفاقاً، والله مطلع على باطنه ولكنه لم يخبر به الملائكة وجعلوا هذا الاطلاع عليه مما أشار إليه قوله تعالى « إنى أعلم مالا تعلمون» وكل ذلك تمحل لاداعى إليه لما علمت من أن فعل المضى يفيد مضى الفعل قبل وقت التكلم ، وأمثلهم طريقة الذين جعلوا كان بمعنى صار فإنه استعمال من استعمال فعل كان قال تعالى « وحال بينهما الموج فكان من المغرقين » وقال « وبست الجبال بساً فكانت هباء منبثاً » وقول ابن أحمر :

بتيهاء قفر والمطى كأنها قطا الحزن قد كانت فراخا بيوضها

أى صار كافراً بعدم السجود لأن امتناعه نشأ عن استكباره على الله واعتقاد أن ما أمر به غير جار على حق الحكمة وقد علمت أن الانقلاب الذى عرض لإبليس فى جبلته كان انقلاب استخفاف بحكمة الله تعالى فلذلك صار به كافراً صراحاً .

والذى أراه أحسن الوجوه فى معنى وكان من الكافرين أن مقتضى الظاهر أن يقول « وكفر » كما قال «أبى واستكبر» فعدل عن مقتضى الظاهر إلى وكان من الكافرين لدلالة كان

فى مثل هذا الاستعمال على رسوخ معنى الخبر فى اسمها والمعنى أبى واستكبر وكفر كفراً عميقاً فى نفسه وهذا كقوله تعالى: «فأنجيناه وأهله إلا امرأته كانت من الغابرين» ، وكقوله تعالى «ننظر أتهتدى أم تكون من الذين لا يهتدون» دون أن يقول أم لا تهتدى لأنها إذا رأت آية تنكير عرشها ولم تهتد كانت راسخة فى الاتصاف بعدم الاهتداء ، وأما الإتيان بخبر كان «من الكافرين» دون أن يقول وكان كافراً فلأن إثبات الوصف لموصوف بعنوان كون الموصوف واحداً من جماعة تثبت لهم ذلك الوصف أدل على شدة تمكن الوصف منه مما لو أثبت له الوصف وحده بناء على أن الواحد يزداد تمسكا بفعله إذا كان قد شاركه فيه جماعة لأنه بمقدار ما يرى مع كثرة المتلبسين بمثل فعله تبعد نفسه عن التردد فى سداد عملها وعليه جاء قوله تعالى «أصدقت أم كنت من الكاذبين» وقوله الذى ذكرناه آنفا «أم تكون من الذين لا يهتدون» وهو دليل كنائى واستعمال بلاغى جرى عليه نظم الآية وإن لم يكن يومئذ جمع من الكافرين بل كان إبليس وحيداً فى الكفر . وهذا منزع انتزعته من تتبع موارد مثل هذا التركيب فى هاتين الخصوصيتين خصوصية زيادة (كان) وخصوصية إثبات الوصف لموصوف بعنوان أنه واحد من جماعة موصوفين به وسيجىء ذلك قريباً عند قوله تعالى «واركعوا مع الراكعين» .

وإذ لم يكن فى زمن امتناع إبليس من السجود جمع من الكافرين كان قوله «وكان من الكافرين» جاريا على المتعارف فى أمثال هذا الإخبار الكنائى .

وفى هذا العدول عن مقتضى الظاهر مراعاة لما تقتضيه حروف الفاصلة أيضاً ، وقد رتبت الأخبار الثلاثة فى الذكر على حسب ترتيب مفهوماتها فى الوجود وذلك هو الأصل فى الإنشاء أن يكون ترتيب الكلام مطابقاً لترتيب مدلولات جمله كقوله تعالى «ولما جاءت رسلنا لوطاسىء بهم وضاق بهم ذرعا وقال هذا يوم عصيب» وقد أشرت إلى ذلك فى كتابى «أصول الإنشاء والخطابة».

﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ 35

عطف على «قلنا للملائكة اسجدوا» أى بعد أن انقضى ذلك قلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وهذه تكرمة أكرم الله بها آدم بعد أن أكرمه بكرامة الإجلال من تلقاء الملائكة .

ونداء آدم قبل تخويله سكنى الجنة نداء تنويه بذكر اسمه بين الملإ الأعلى لأن نداءه يسترعي إسماع أهل الملإ الأعلى فيتطلعون لما سيخاطب به ، وينتزع من هذه الآية أن العالم جدير بالإكرام بالعيش الهنيء ، كما أخذ من التى قبلها أنه جدير بالتعظيم ، والأمر بقوله « اسكن » مستعمل فى الامتنان بالتمكين والتخويل وليس أمراً له بأن يسعى بنفسه لسكنى الجنة إذلا قدرة له على ذلك السعى فلا يكلف به .

وضمير أنت واقع لأجل عطف وزوجك على الضمير المستتر فى اسكن وهو استعمال العربية عند عطف اسم على ضمير متصل مرفوع المحل لا يكادون يتركونه ، يقصدون بذلك زيادة إيضاح المعطوف فتحصل فائدة تقرير مدلول المعطوف لئلا يكون تابعه المعطوف عليه أبرز منه فى الكلام، فليس الفصل بمثل هذا الضمير مقيداً تأكيدا للنسبة لأن الإتيان بالضمير لازم لا خيرة للمتكلم فيه فلا يكون مقتضى حال ولا يعرف السامع أن المتكلم مريد به تأكيداً ولكنه لا يخلو من حصول تقرير معنى المضمر وهو ما أشار إليه فى الكشاف بمجموع قوله، وأنت تأكيد للضمير المستكن ليصح العطف عليه .

والزوج كل شيء ثان مع شيء آخر بينهما تقارن ، فى حال ما . ويظهر أنه اسم جامد لأن جميع تصاريفه فى الكلام ملاحظ فيها معنى كونه ثانى اثنين أو مماثل غيره . فكل واحد من اثنين مقترنين فى حال ما يسمى زوجا للآخر قال تعالى «أو يزوجهم ذكرانا وإناثا» أى يجعل لأحد الطفلين زوجاله أى سواه من غير صنفه ، وقريب من هذا الاستعمال استعمال لفظ شفع . وسميت الأنثى القرينة للرجل بنكاح زوجا لأنها اقترنت به وصيرته ثانيا ، ويسمى الرجل زوجا لها لذلك بلافرق، فمن ثم لا يقال للمرأة زوجة بهاء تأنيث لأنه اسم وليس بوصف . وقد لحنوا الفرزدق فى قوله :

وإن الذى يَسعى لِيُفسِد زوجتى كساعٍ إلى أُسْد الشرى يستبيلُها

وتسامح الفقهاء فى إلحاق علامة التأنيث للزوج إذا أرادوا به امرأة الرجل لقصد نفى الالتباس فى تقرير الأحكام فى كتبهم فى مثل قولهم القول قول الزوج، أو القول قول الزوجة وهو صنيع حسن .

وفى صحيح مسلم عن أنس بن مالك «أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يحدث إحدى نسائه فمر به رجل فدعاه يا فلان فجاء فقال له هذه زوجتى فلانة» ـ الحديث ، فقوله زوجتى بالتاء فتعين كونه من عبارة راوى الحديث فى السند إلى أنس وليست بعبارة النبىء صلى الله عليه وسلم .

وطوى فى هذه الآية خلق زوج آدم وقد ذكر فى آيات أخرى كقوله تعالى « الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها » وسيأتى ذلك فى سورة النساء وسورة الأعراف .

ولم يرد اسم زوج آدم فى القرآن واسمها عند العرب حواء وورد ذكر اسمها فى حديث رواه ابن سعد فى طبقاته عن خالد بن خداش عن ابن وهب يبلغ به رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «الناس لآدم وحواء كطف لصاع لن يملأوه» الحديث (طف المكيال ـ بفتح الطاء وكسرها ـ ما قرب من ملئه) أى هم لا يبلغون الكمال فإن كل كمال من البشر قابل للزيادة . وخالد بن خداش بصرى وثقه ابن معين وأبو حاتم وسليمان بن حرب وضعفه ابن المدينى . فاسم زوج آدم عند العرب حواء واسمها فى العبرانية مضطرب فيه، ففى سفر التكوين فى الإصحاح الثانى أن اسمها امرأة سماها كذلك آدم قال : لأنها من امرئ أخذت . وفى الإصحاح الثالث أن آدم دعا اسم امرأته حواء لأنها أم كل حى . وقال ابن سعد نام آدم فخلقت حواء من ضلعه فاستيقظ ووجدها عنده فقال أثا أى امرأة بالنبطية ، أى اسمها بالنبطية المرأة كما سماها آدم . وقد تقدم عند قوله تعالى « وعلم آدم الأسماء » أن آدم دعا نفسه ، إيش ، فلعل أثا محرفة عن إشّا . واسمها بالعبرية (خمواه) بالخاء المعجمة وبهاء بعد الألف ويقال أيضاً حيوا بحاء مهملة وألف فى آخره فصارت بالعربية حواء وصارت فى الطليانية إيبا . وفى الفرنسية أيب . وفى التوراة أن حواء خلقت فى الجنة بعد أن أسكن آدم فى الجنة وأن الله خلقها لتؤنسه قال تعالى « وجعل منها زوجها ليسكن إليها » أى يأنس. والأمر فى أسكن أمر إعطاء أى جعل الله آدم هو وزوجه فى الجنة .

والسكنى اتخاذ المكان مقراً لغالب أحوال الإنسان .

والجنة قطعة من الأرض فيها الأشجار المثمرة والمياه وهى أحسن مقر للإنسان إذا لفحه حر الشمس ويأكل من ثمره إذا جاع ويشرب من المياه التى يشرب منها الشجر ويروقه منظر ذلك كله . فالجنة تجمع ما تطمح إليه طبيعة الإنسان من اللذات . وتعريف الجنة تعريف العهد وهى جنة معهودة لآدم يشاهدها إذا كان التعريف فى الجنة حكاية لما يرادفه فيما خوطب به آدم ، أو أريد بها المعهود لنا إذا كانت حكاية قول الله لنا بالمعنى وذلك جائز فى حكاية القول .

وقد اختلف علماء الإسلام فى تعيين هذه الجنة فالذى ذهب إليه جمهور السلف أنها جنة الخلد التى وعد الله المؤمنين والمصدقين رسله وجزموا بأنها موجودة فى العالم العلوى عالم الغيب أى فى السماء وأنها أعدها الله لأهل الخير بعد القيامة وهذا الذى تقلده أهل السنة من علماء الكلام وأبو على الجبائى وهو الذى تشهد به ظواهر الآيات والأخبار المروية عن النبىء صلى الله عليه وسلم. ولا تَعْدُو أنها ظواهرُ كثيرة لكنها تفيد غلبة الظن وليس لهذه القضية تأثير فى العقيدة . وذهب أبو مسلم الأصفهانى محمد بن بَحْر وأبو القاسم البلخى والمعتزلة عدا الجبائى إلى أنها جنة فى الأرض خلقها الله لإسكان آدم وزوجه ، ونقل البيضاوى عنهم أنها بستان فى فِلسطين أو هو بين فَارس وكِرْمان ، وأحسب أن هذا ناشئ عن تطلبهم تعيين المكان الذى ذكر ما يسمى فى التوراة باسم عَدْن .

ففى التوراة فى الإصحاح الثانى من سفر التكوين « وأخذ الرب الإلٰه آدم ووضَعه فى جنة عَدْن ليعملها ويحفظها ـ ثم قالت ـ فأَخرجه الرب الإلٰه من جنة عدْن ليعمل الأرض التى أخذ منها » وهذا يقتضى أن جنة عدن ليست فى الأرض لكن الذى عليه شراح التوراة أن جنة عَدْن فى الأرض وهو ظاهر وصف نهر هذه الجنة الذى يسقيها بأنه نهر يخرج من عَدْن فيسقى الجنة ومن هناك ينقسم فيصير أربعة رءوس اسم الواحد (فيشون) وهو المحيط بجميع أرض الحويلة وهم من بنى كوش كما فى الإصحاح من التكوين واسم النهر الثانى (جَيحون) وهو المحيط بجميع أرض كوش . واسم النهر الثالث (حِدّا قِلْ) وهو الجارى شرق أشَور (دجلة) . والنهر الرابع الفُرات .

ولم أقف على ضبط عَدْن هذه. ورأيت فى كتاب عبد الحق الإسلامى السبتى الذى كان

يهوديا وأسلم وألف كتابا فى الرد على اليهود سماه « الحسام المحدود فى الرد على اليهود » كتبه بغيدن وضبطه بالعلامات بكسر الغين المعجمة وكسر الدال المهملة ولعل النقطة على حرف العين سهو من الناسخ فذلك هو منشأ قول القائلين أنها بعدن أو بفلسطين أو بين فارس وكرمان ، والذى ألجأهم إلى ذلك أن جنة الثواب دار كمال لا يناسب أن يحصل فيها العصيان وأنها دار خلد لا يخرج ساكنها وهو التجاء بلا ملجىء لأن ذلك من أحوال سكان الجنة لا لتأثير المكان وكله جعل الله تعالى عندما أراده . واحتج أهل السنة بأن أل فى الجنة للعهد الخارجى ولا معهود غيرها ، وإنما تعين كونها للعهد الخارجى لعدم صحة الحمل على الجنس بأنواعه الثلاثة ، إذ لا معنى للحمل على أنها لام الحقيقة لأنها قد نيط بها فعل السكنى ولا معنى لتعلقه بالحقيقة بخلاف نحو الرجلُ خير من المرأة ، ولا معنى للحمل على العهد الذهنى إذ الفرد من الحقيقة هنا مقصود معين لأن الأمر بالإسكان جزاء وإكرام فلابد أن يكون متعلقا بجنة معروفة ، ولا معنى للحمل على الاستغراق لظهور ذلك . ولما كان المقصود هو الجزاء تعين أن يكون متعلقا بأمر معين معهود ولا معهود إلا الجنة المعروفة لا سيما وهو اصطلاح الشرع .

وقد يقال يختار أن اللام للعهد ولعل المعهود لآدم هو جنة فى الأرض معينة أشير إليها بتعريف العهد ولذلك أختار أنا أن قوله تعالى « أسكن أنت وزوجك الجنة » لما كان المقصود منه القصص لنا حكى بالألفاظ المتعارفة لدينا ترجمة لألفاظ اللغة التى خوطب بها آدم أو عن الإلهام الذى ألقى إلى آدم فيكون تعريف الجنة منظورا فيه إلى متعارفنا فيكون آدم قد عرف المراد من مسكنه بطريق آخر غير التعريف ويكون قد حكى لنا ذلك بطريقة التعريف لأن لفظ الجنة المقترن فى كلامنا بلام التعريف يدل على عين ما دل عليه الطريق الآخر الذى عرف به آدم مراد الله تعالى أى قلنا له اسكن البقعة التى تسمونها أنتم اليومَ بالجنة، والحاصل أن الأظهر أن الجنة التى أسكنها آدم هى الجنة المعدودة دارا لجزاء المحسنين .

ومعنى الأكل من الجنة من ثمرها لأن الجنة تستلزم ثمارا وهى مما يقصد بالأكل ولذلك تجعل (من) تبعيضية بتنزيل بعض ما يحويه المكان منزلة بعض لذلك المكان . ويجوز أن تكون (من) ابتدائية إشارة إلى أن الأكل المأذون فيه أكل ما تثمره تلك الجنة كقولك هذا التمر من خيبر .

والرغَد وصف لموصوف دل عليه السياق أي أكلا رغَدا، والرغَد الهنيء الذي لا عناء فيه ولا تقتير وقوله «حيث شئتما» ظرفُ مكان أي من أي مواضع أردْتُما الأكل منها ، ولما كانت مشيئتهما لا تنحصر بمواضع استفيد العموم في الإذن بطريق اللزوم ، وفي جعل الأكل من الثمر من أحوال آدم وزوجه حين إنشائها تنبيه على أن الله جعل الاقتيات جبلة للإنسان لا تدوم حياته إلا به .

وقوله « ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين » يعني به ولا تأكلا من الشجرة لأن قربانها إنما هو لقصد الأكل منها فالنهي عن القربان أبلغ من النهي عن الأكل لأن القرب من الشيء ينشئ داعية وميلا إليه ففي الحديث «من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه » وقال ابن العربي سمعتُ الشاشي في مجلس النظر يقول « إذا قيل لا تقرب » (بفتح الراء) كان معناه لا تتلَبس بالفعل، وإذا قيل بضم الراء كان معناه لا تدن منه اه . وهو غريب فإن قرُب وقرِب نحو كرم وسمع بمعنى دنا، فسواء ضمت الراء أو فتحتها في المضارع فالمراد النهي عن الدنو إلا أن الدنو بعضه مجازي وهو التلبس وبعضه حقيقي ولا يكون للمجازي وزن خاص في الأفعال وإلا لصار من المشترك لا من الحقيقة والمجاز، اللهم إلا أن يكون الاستعمال خص المجازي ببعض التصاريف فتكون تلك الزنة قرينة لفظية للمجاز وذلك حَسن وهو من محاسن فروق استعمال الألفاظ المترادفة في اللغة العربية مثل تخصيص بعِد مكسور العين بالانقطاع التام وبعُد مضموم العين بالتنحّي عن المكان ولذلك خص الدعاء بالمكسور في قولهم للمسافر لا تبعَد، قالت فاطمة بنت الأحجم الخزاعية :

إخْوَتي لا تَبْعَدوا أبدا وبَلَى والله قد بعِدوا

وفي تعليق النهي بقربان الشجرة إشارة إلى منزع سد الذرائع وهو أصل من أصول مذهب مالك رحمه الله وفيه تفصيل مقرر في أصول الفقه .

والإشارة « بهذه » إلى شجرة مرئية لآدم وزوجه والمراد شجرة من نوعها أو كانت شجرةً وحيدة في الجنة . وقد اختلف أهل القصص في تعيين نوع هذه الشجرة فعن علي وابن مسعود وسعيد بن جبير والسدي أنها الكرمة ، وعن ابن عباس والحسن وجمهور المفسرين أنها الحنطة، وعن قتادة وابن جريج ونسبه ابن جريج إلى جمع من الصحابة أنها شجرة التين . ووقع في سفر التكوين من التوراة إبهامها وعبر عنها بشجرة معرفة الخير والشر.

وقوله « فتكونا من الظالمين » أى من المعتدين وأشهر معانى الظلم فى استعمال العرب هوالاعتداء، والاعتداء إما اعتداء على نهى الناهى إن كان المقصود من النهى الجزْم بالترك وإما اعتداء على النفس والفضيلة إن كان المقصود من النهى عن الأكل من الشجرة بقاء فضيلة التنعم لآدم فى الجنة، فعلى الأول الظلم لأنفسهما بارتكاب غضب الله وعقابه وعلى الثانى الظلم لأنفسهما بحرمانها من دوام الكرامة .

﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ 36

الفاء عاطفة على قوله « ولا تقربا » وحقها إفادة التعقيب فيكون التعقيب عرفيا لأن وقوع الإزلال كان بعدَ مضى مدة هى بالنسبة للمدة المرادة من سكنى الجنة كالأمد القليل . والأحسن جعل الفاء للتفريع مجردة عن التعقيب .

والإزلال جعل الغير زَالاًّ أى قائما به الزلل وهو كالزَلَق أن تسير الرجلان على الأرض بدون اختيار لارتخاء الأرض بطين ونحوه ، أى ذاهبة رجلاه بدون إرادة وهو مجاز مشهور فى صدور الخطيئة والغلط المضر ومنه سمى العصيان ونحوه الزلل .

والضمير فى قوله « عنها » يجوز أن يعود إلى الشجرة لأنها أقرب وليتبين سبب الزلة وسبب الخروج من الجنة إذ لو لم يجعل الضمير عائدا إلى الشجرة لخلت القصة عن ذكر سبب الخروج . و (عن) فى أصل معناها أى أزلهما إزلالا ناشئا عن الشجرة أى عن الأكل منها ، وتقدير المضاف دل عليه قوله « ولا تقربا هذه الشجرة » ، وليست (عن) للسببية ومن ذكر السببية أراد حاصل المعنى كما قال أبو عبيدة فى قوله تعالى « وما ينطق عن الهوى » أن معناه وما ينطق بالهوى فقال الرضى : الأولى أن (عن) بمعناها وأن الجار والمجرور صفة لمصدر محذوف أى نطقاً صادراً عن الهوى . ويجوز كون الضمير للجنة وتكون (عن) على ظاهرها والإزلال مجازا فى الإخراج بكره والمراد منه الهبوط من الجنة مكرهين كمن يزل عن موقفه فيسقط كقوله : « وكم منزل لولاىَ طِحْتَ » .

وقولُه « فأخرجهما مما كانا فيه » تفريع عن الإزلال بناء على أن الضمير للشجرة ،

والمراد من الموصول وصلته التعظيم، كقولهم قد كان ما كان ، فإن جعلت الضمير فى قوله «عنها» عائدا إلى الجنة كان هذا التفريع تفريع المفصَّل عن المجمل وكانت الفاء للترتيب الذكْرى المجرّد كما فى قوله تعالى « وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتاً أوْ هُم قائلون » وقوله « كذَّبت قبلهم قوم نوح فكذبوا عبدنا وقالوا مجنون وازدُجر ».

أما دلالة الموصول عن التعظيم فهى هى .

وقرأ حمزة «فأزالهما» بألف بعد الزاى وهو من الإزالة بمعنى الإبعاد ، وعلى هذه القراءة يتعين أن يكون ضمير عنها عائدا إلى الجنة لا إلى الشجرة . وقد نُبه عليه بخصوصه مع العلم بأن من خَرج من الجنة فقد خرج مما كان فيه إحضارا لهذه الخسارة العظيمة فى ذهن السامعين حتى لا تكون استفادتها بدلالة الالتزام خاصة فإنها دلالة قد تخفى فكانت إعادته فى هذه الصلة بمرادفه كإعادته بلفظه فى قوله تعالى « فغَشِيَهم من اليَمِّ ما غَشِيَهُم » .

وتفيد الآية إثارة الحسرة فى نفوس بنى آدم على ما أصاب آدم من جراء عدم امتثاله لوصاية الله تعالى وموعظة تُنَبِّهُ بوجوب الوقوف عند الأمر والنهى والترغيب فى السعى إلى ما يعيدهم إلى هذه الجنة التى كانت لأبيهم وتربيةِ العداوة بينهم وبين الشيطان وجنده إذ كان سبباً فى جر هذه المصيبة لأبيهم حتى يكونوا أبداً ثاراً لأبيهم مُعادين للشيطان ووسوسته مسيئين الظنون بإغرائه كما أشار إليه قوله تعالى « يا بنى آدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة » وقوله هنا « بعضكم لبعض عدو » . وهذا أصل عظيم فى تربية العامة ولأجله كان قادة الأمم يذكرون لهم سوابق عداوات منافسيهم ومَن غلبهم فى الحروب ليكون ذلك باعثاً على أخذ الثأر .

وعطفُ « وقُلنا اهبطوا » بالواو دون الفاء لأنه ليس بمُتفرِّع عن الإخراج بل هو متقدم عليه ولكن ذكر الإخراج قبل هذا لمناسبةِ سياقِ ما فعله الشيطان وغروره بآدم فلذلك قدم قوله «فأخرجهما» إثر قوله « فأزلّهما الشيطانُ » . ووجه جمع الضمير فى اهبطوا قيل لأن هبوط آدم وحواء اقتضى أن لا يوجد نسلهما فى الجنة فكان إهباطهما إهباطاً لنسلهما ، وقيل الخطاب لهما ولإبليس وهو وإن أُهبط عند إبايته السجود كما أفاده قوله تعالى فى سورة الأعراف « قال أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها فاخرج إنك من الصاغرين ــ إلى قوله ــ قال اخرُج منها

مذءوماً مدحوراً ـ إلى قوله ـ ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة » فهذا إهباط ثان فيه تحجير دخول الجنة عليه والإهباطُ الأول كان إهباطَ مَنع من الكرامة مع تمكينه من الدخول للوسوسة وكلا الوجهين بعيد ، فالذى أراه أن جمع الضمير مراد به التثنية لكراهية توالى المثنيات بالإظهار والإضمار من قوله « وكُلا منها رغدا » والعرب يستثقلون ذلك قال امرؤ القيس :

وقوفاً بها صحبى علىَّ مطيَّهم يقُولون لا تهلك أسًى وتجمل

وإنما له صاحبان لقوله « قفا نبك » إلخ وقال تعالى « فقد صَغَت قلوبكما » وسيأتى فى سورة التحريم .

وقوله «بعضكم لبعض عدو» يحتمل أن يراد بالبعض بعض الأنواع وهو عداوة الإنس والجن إن كان الضمير فى اهبطوا لآدم وزوجه وإبليس ، ويحتمل أن يراد عداوة بعض أفراد نوع البشر ، إن كان ضمير اهبطوا لآدام وحواء فيكون ذلك إعلاما لهما بأثر من آثار عملهما يورث فى بنيهما ، ولذلك مبدأ ظهور آثار الاختلال فى تكوين خلقتهما بأن كان عصيانهما يورث فى أنفسهما وأنفس ذريتهما داعية التغرير والحيلة على حد قوله تعالى « إن من أزواجكم وأولادكم عدوا لكم » فإن الأخلاق تورث وكيف لا وهى مما يعدى بكثرة الملابسة والمصاحبة وقد قال أبو تمام :

* لأعْديتنى بالحلم إن العلا تعدى *

ووجه المناسبة بين هذا الأثر وبين منشئه الذى هو الأكل من الشجرة أن الأكل من الشجرة كان مخالفة لأمر الله تعالى ورفضا له وسوء الظن بالفائدة منه دعا لمخالفته الطمع والحرص على جلب نفع لأنفسهما ، وهو الخلود فى الجنة والاستئثار بخيراتها مع سوء الظن بالذى نهاهما عن الأكل منها وإعلامه لهما بأنهما إن أكلا منها ظلما أنفسهما لقول إبليس لهما « ما نهاكما ربكما عن هــذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين » فكذلك كانت عداوة أفراد البشر مع ما جبلوا عليه من الألفة والأنس والاتحاد منشؤها رفض تلك الألفة والاتحاد لأجل جلب النفع للنفس وإهمال منفعة الغير ، فلا جرم كان بين ذلك الخاطر الذى بعثهما على الأكل من الشجرة وبين أثره الذى بقى فى نفوسهما والذى سيورثونه نسلهما فيخلق النسل مركبة عقولهم على التخلق بذلك الخلق الذى طرأ على عقل

أبويهما ، ولا شك أن ذلك الخلق الراجع لإيثار النفس بالخير وسوء الظن بالغير هو منبع العداوات كلها لأن الواحد لا يعادى الآخر إلا لاعتقاد مزاحمة فى منفعة أو لسوء ظن به فى مضرة . وفى هذا إشارة إلى مسألة أخلاقية وهى أن أصل الأخلاق حسنها وقبيحها هو الخواطر الخيرة والشريرة ثم ينقلب الخاطر إذا ترتب عليه فعل فيصير خلقا وإذا قاومه صاحبه ولم يفعل صارت تلك المقاومة سببا فى اضمحلال ذلك الخاطر ، ولذلك حذرت الشريعة من الهم بالمعاصى وكان جزاء ترك فعل مايهم به منها حسنة وأمرت بخواطر الخير فكان جزاء مجردِ الهمِّ بالحسنة حسنةً ولو لم يعملها وكان العمل بذلك الهَم عشرَ حسنات كما ورد فى الحديث الصحيح « مَن همَّ بحسنة فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة ــ ثم قال ــ ومَنْ همَّ بسيئة فعملها كُتِبت له سيئةً واحدة » وجعل العفو عن حديث النفس مِنَّة من الله تعالى ومغفرة فى حديث « إن الله تجاوز عن أمتى فيما حدثت به نفوسها » .

إن الله تعالى خلق الإنسان خَيِّرا سالما من الشرور والخواطر الشريرة على صفة مَلَكية وهو معنى « لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم » ثم جعله أطوارا فأولها طور تعليمه النطقَ ووضعِ الأسماء للمسميات لأن ذلك مبدأُ المعرفة وبه يكون التعليم أى يعلم بعض أفراده بعضا ما علِمَه وجَهِلَه الآخر فكان إلهامُه اللغة مبدأً حركة الفكر الإنسانى وهو مبدأ صالح للخير ومعين عليه لأن به علَّم الناسُ بعضهم بعضا ولذلك ترى الصبى يرى الشىء فيسرعُ إلى قرنائه يُناديهم ليَرَوْهُ معه حرصاً على إفادتهم فكان الإنسان معلِّما بالطبع وكان ذلك معينا على خيريته إلا أنه صالح أيضا لاستعمال النطق فى التمويه والكذب ؛ ثم إن الله تعالى لما نهاه عن أمر كلَّفه بما فى استطاعته أن يمتثله وأن يخالفه فتلك الاستطاعة مبدأ حركة نفسه فى الحرص والاستئثار فكان خَلْق الله تعالى إياه على تلك الاستطاعة مبدأ طَور جديد هو المشار إليه بقوله « ثم رَدَدْناه أَسْفل سافلين » ، ثم هداه بواسطة الشرائع فصار باتباعها يبلغ إلى مراتب الملائكة ويرجع إلى تقويمه الأول وذلك معنى قوله «إلا الذين آمنُوا وعملوا الصالحات» وقد أشير إلى هذا الطور الأخير بقوله فيما يأتى « فإما يأتينكم منى هُدى فَمَنْ تَبِعَ هُداى » الآية .

وجملة « بعضكم لبعض عدو » إما مستأنفة استئنافا ابتدائيا وإما جملة حال من ضمير « اهبطوا » وهى اسمية خلت من الواو ، وفى اعتبار الجملة الاسمية الخالية من الواو حالا

خلاف بين أئمة العربية منع ذلك الفراء والزمخشري وأجازه ابن مالك وجماعة . والحق عندى أن الجملة الحالية تستغنى بالضمير عن الواو وبالواو عن الضمير فإذا كانت فى معنى الصفة لصاحبها اشتملت على ضميره أو ضمير سببيِّه فاستغنت عن الواو نحو الآية ونحو جاء زيد يَدُه على رأسه أو أبُوه يرافقه ، وإلا وجبت الواو إذ لا رابط حينئذ غيرُها نحو جاء زيد والشمسُ طالعة وقولِ تأبط شرا :

نخالط سَهْلَ الأرضِ لَمْ يَكْدَح الصَّفَا به كَدْحَةً والموتُ خَزيان يَنْظُرُ

وقوله « ولكم فى الأرض مستقر » ضميره راجع إلى ما رجع إليه ضمير « اهبِطوا » على التقادير كلها . والحين الوقت والمراد به وقت انقراض النوع الإنسانى والشيطانى بانقراض العالم ، ويحتمل أن يكون المراد من ضمير لكم التوزيعَ أى ولكل واحد منكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين . وإنما كان ذلك متاعا لأن الحياة أمر مرغوب لسائر البشر على أن الحياة لا تخلو من لذات وتمتع بما وَهَبَنا الله من الملائمات . هذا إن أريد بالخبر المجموع أى لجميعكم وإن أريد به التوزيع فالحين هو وقت موت كل فرد على حدٍّ قولك للجيش « هذه الأفْراس لكم » أى لكل واحد منكم فرس .

﴿ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ 37

جاء بالفاء إيذانا بمبادرة آدم بطلب العفو .

والتلقى استقبال إكرام ومسرة قال تعالى « وتتلقاهم الملائكة » ووجه دلالته على ذلك أنه صيغة تفعل من لقيه وهى دالة على التكلف لحصوله وتطلبه وإنما يتكلف ويتطلب لقاء الأمر المحبوب بخلاف لاقى فلا يدل على كون الملاقى محبوباً بل تقول لاقى العدو واللقاء الحضور نحو الغير بقصد أو بغير قصد وفى خير أو شر . قال تعالى « يأيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا زحفاً » الآية فالتعبير بتلقى هنا مؤذن بأن الكلمات التى أخذها آدم كلمات نافعة له فعلم أنها ليست كلمات زجر وتوبيخ بل كلمات عفو ومغفرة ورضى وهى إما كلمات لقنها آدم من قبل الله تعالى ليقولها طالباً المغفرة وإما كلمات إعلام من الله إياه بأنه عفا عنه بعد أن أهبطه من الجنة اكتفاء بذلك فى العقوبة، ومما يدل على أنها كلمات عفو عطف فتاب عليه بالفاء إذ لو كانت كلمات توبيخ لما صح التسبب ، وتلقى آدم للكلمات إما بطريق الوحى

أوالإلهام ولهم فى تعيين هذه الكلمات روايات أعرضنا عنها لقلة جدوى الاشتغال بذلك، فقد قال آدم الكلمات فتيب عليه فلنهتم نحن بما ينفعنا من الكلام الصالح والفعل الصالح .

ولم تذكر توبة حواء هنا مع أنها مذكورة فى مواضع أخرى نحو قوله «قالا ربنا ظلمنا أنفسنا» لظهور أنها تتبعه فى سائر أحواله وأنه أرشدها إلى ما أرشد إليه وإنما لم يذكر فى هذه الآية لأن الكلام جرى على الابتداء بتكريم آدم وجعله فى الأرض خليفة فكان الاعتناء بذكر تقلباته هو الغرض المقصود ، وأصل معنى تاب رجع ونظيره ثاب بالمثلثة ، ولما كانت التوبة رجوعاً من التائب إلى الطاعة ونبذا للعصيان وكان قبولها رجوعاً من المتوب إليه إلى الرضى وحسن المعاملة وصف بذلك رجوع العاصى عن العصيان ورجوع المعصى عن العقاب فقالوا تاب فلان لفلان فتاب عليه لأنهم ضمنوا الثانى معنى عطف ورضى فاختلاف مفادى هذا الفعل باختلاف الحرف الذى يتعدى به وكان أصله مبنيا على المشاكلة .

والتوبة تتركب من علم وحال وعمل فالعلم هو معرفة الذنب والحال هو تألم النفس من ذلك الضرر ويسمى ندماً والعمل هو الترك للإثم وتدارك ما يمكن تداركه وهو المقصود من التوبة وأما الندم فهو الباعث على العمل ولذلك ورد فى الحديث «الندم توبة» قاله الغزالى. قلت أى لأنه سببها ضرورة أنه لم يقصر لأن أحد الجزءين غير معرفة .

ثم التعبير بتاب عليه هنا مشعر بأن أكل آدم من الشجرة خطيئة إثم غير أن الخطيئة يومئذ لم يكن مرتباً عليها جزاء عقاب أخروى ولا نقص فى الدين ولكنها أوجبت تأديباً عاجلا لأن الإنسان يومئذ فى طور كطور الصبا فلذلك لم يكن ارتكابها بقادح فى نبوءة آدم على أنها لا يظهر أن تعد من الكبائر بل قصارها أن تكون من الصغائر إذ ليس فيها معنى يؤذن بقلة اكتراث بالأمر ولا يترتب عليه فساد وفى عصمة الأنبياء من الصغائر خلاف بين أصحاب الأشعرى وبين الماتريدى وهى فى كتب الكلام ، على أن نبوءة آدم فيما يظهر كانت بعد النزول إلى الأرض فلم تكن له عصمة قبل ذلك إذ العصمة عند النبوءة .

وعندى ـ وبعضه مأخوذ من كلامهم ـ أن ذلك العالم لم يكن عالم تكليف بالمعنى المتعارف عند أهل الشرائع بل عالم تربية فقط فتكون خطيئة آدم ومعصيته مخالفة تأديبية ولذلك كان الجزاء عليها جارياً على طريقة العقوبات التأديبية بالحرمان مما جره إلى المعصية، فإطلاق المعصية والتوبة وظلم النفس على جميع ذلك هو بغير المعنى الشرعى المعروف بل هى معصية كبيرة

وتوبة بمعنى الندم والرجوع إلى التزام حسن السلوك ، وتوبة الله عليه بمعنى الرضى لا بمعنى غفران الذنوب ، وظلم النفس بمعنى التسبب فى حرمانها من لذات كثيرة بسبب لذة قليلة فهو قد خالف ما كان ينبغى أن لا يخالفه ويدل لذلك قوله بعد ذلك « فإما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى ـ إلى قوله ـ خالدون » فإنه هو الذى بين به لهم أن المعصية بعد ذلك اليوم جزاؤها جهنم فأورد علىّ بعض الحذاق من طلبة الدرس أنه إذا لم يكن العالم عالم تكليف فكيف كفر إبليس باعتراضه وامتناعه من السجود؟ فأجبته بأن دلالة ألوهية الله تعالى فى ذلك العالم حاصلة بالمشاهدة حصولا أقوى من كل دلالة زيادة على دلالة العقل لأن إبليس شاهد بالحس الدلائل على تفرده تعالى بالألوهية والخلق والتصرف المطلق وبعلمه وحكمته واتصافه بصفات الكمال كما حصل العلم بمثله للملائكة فكان اعتراضه على فعله والتغليط إنكارا لمقتضى تلك الصفات فكان مخالفة لدلائل الإيمان فكفر به . وأما الأمر والنهى والطاعة والمعصية وجزاء ذلك فلا يتلقى إلا بالإخبارات الشرعية وهى لم تحصل يومئذ وإنما حصلت بقوله تعالى لهم "فمن تبع هداى" الآية فظهر الفرق . وقرأ الجمهور "آدم" بالرفع و"كلمات" بالنصب، وقرأه ابن كثير بنصب آدم ورفع كلمات على تأويل تلقى بمعنى بلغته كلمات فيكون التلقى مجازاً عن البلوغ بعلاقة السببية.

وقوله « إنه هو التواب الرحيم » تذييل وتعليل للجملة السابقة وهى فتاب عليه لأنه يفيد مفادها مع زيادة التعميم والتذييل من الاطناب كما تقرر فى علم المعانى . ومعنى المبالغة فى التواب أنه الكثير القبول للتوبة أى لكثرة التائبين فهو مثال مبالغة من تاب المتعدى بعلى الذى هو بمعنى قبول التوبة إيذان بأن ذلك لا يخص تائبا دون آخر وهو تذييل لقوله « فتلقى آدم من ربه » المؤذن بتقدير تاب آدم فتاب الله عليه على جعل التواب بمعنى الملهم لعباده الكثيرين أن يتوبوا فإن أمثلة المبالغة قد تجىء من غير التكاثر فالتواب هنا معناه الملهم التوبة وهو كناية عن قبول توبة التائب .

وتعقيبه بالرحيم لأن الرحيم جار مجرى العلة للتواب إذ قبوله التوبة عن عباده ضرب من الرحمة بهم وإلا لكانت التوبة لا تقتضى إلا نفع التائب نفسه بعدم العود للذنب حتى تترتب عليه الآثام. وأما الإثم المترتب فكان من العدل أن يتحقق عقابه لكن الرحمة سبقت العدل هنا بوعد من الله .

﴿ قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ 38 وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَـٰتِنَآ أُوْلَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ ﴾ 39

كررت جملة قلنا اهبطوا فاحتمل تكريرها أن يكون لأجل ربط النظم فى الآية القرآنية من غير أن تكون دالة على تكرير معناها فى الكلام الذى خوطب به آدم فيكون هذا التكرير لمجرد اتصال ما تعلق بمدلول وقلنا اهبطوا وذلك قوله « بعضكم لبعض عدو » وقوله « فإما يأتينكم منى هدى » إذ قد فَصَل بين هذين المتعلقين ما اعترض بينهما من قوله « فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم » فإنه لو عقب ذلك بقوله « فإما يأتينكم منى هدى » لم يرتبط كمال الارتباط ولتوهم السامع أنه خطاب للمؤمنين على عادة القرآن فى التفنن فلدفع ذلك أعيد قوله « قلنا اهبطوا » فهو قول واحد كرر مرتين لربط الكلام ولذلك لم يعطف قلنا لأن بينهما شبه كمال الاتصال لتنزل قوله « قلنا اهبطوا منها جميعا » من قوله « وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو » منزلة التوكيد اللفظى ثم بنى عليه قوله « فإما يأتينكم منى هدى » الآية وهو مغاير لما بنى على قوله « وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو » ليحصل شىء من تجدد فائدة فى الكلام لكى لا يكون إعادة اهبطوا مجرد توكيد ويسمى هذا الأسلوب فى علم البديع بالترديد نحو قوله تعالى « لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب» وإفادته التأكيدحاصلة بمجرد إعادة اللفظ[1]. وقيل هو أمر ثان بالهبوط بأن أهبط آدم من الجنة إلى السماء الدنيا بالأمر الأول ثم أهبط من السماء الدنيا إلى الأرض فتكون إعادة قلنا اهبطوا للتنبيه على اختلاف زمن القولين والهبوط وهو تأويل يفيد أن المراحل والمسافات لا عبرة بها عند المسافر ولأن ضمير منها المتعين للعود إلى الجنة لتنسق الضمائر فى قوله « وكلا منها

---

(١) أردت بهذا أن أنبه على أن ما وقع فى الكشاف أن اهبطوا الثانى تأكيد أراد به ما يقارب التأكيد وهو أنه يحصل من مجرد إعادة اللفظ تقرير لمدلوله فى الذهن وإن لم يكن المقصود من ذكره التأكيد وعليه فالفصل ليس لكمال الاتصال كما توهمه الشيخ عبد الحكيم عند قول البيضاوى كرر للتأكيد .

رغدا » وقوله « فأزلهما الشيطان عنها » مانع من أن يكون المراد اهبطوا من السماء جميعا إذ لم يسبق معاد للسماء فالوجه عندى على تقدير أن تكون إعادة اهبطوا الثانى لغير ربط نظم الكلام أن تكون لحكاية أمر ثان لآدم بالهبوط كيلا يظن أن توبة الله عليه ورضاه عنه عند مبادرته بالتوبة عقب الأمر بالهبوط قد أوجبت العفو عنه من الهبوط من الجنة فأعاد له الأمر بالهبوط بعد قبول توبته ليعلم أن ذلك كائن لا محالة لأنه مراد الله تعالى وطور من الأطوار التى أرادها الله تعالى من جعله خليفة فى الأرض وهو ما أخبر به الملائكة، وفيه إشارة أخرى وهى أن العفو يكون من التائب فى الزواجر والعقوبات . وأما تحقيق آثار المخالفة وهو العقوبة التأديبية فإن العفو عنها فساد فى العالم لأن الفاعل للمخالفة إذا لم ير أثر فعله لم يتأدب فى المستقبل فالتسامح معه فى ذلك تفويت لمقتضى الحكمة، فإن الصبى إذا لوث موضعا وغضب عليه مربيه ثم تاب فعفا عنه فالعفو يتعلق بالعقاب وأما تكليفه بأن يزيل بيده التلويث الذى لوث به الموضع فذلك لا يحسن التسامح فيه ولذا لما تاب الله على آدم رضى عنه ولم يؤاخذه بعقوبة ولا بزاجر فى الدنيا ولكنه لم يصفح عنه فى تحقق أثر مخالفته وهو الهبوط من الجنة ليرى أثر حرصه وسوء ظنه، هكذا ينبغى أن يكون التوجيه إذا كان المراد من اهبطوا الثانى حكاية أمر ثان بالهبوط خوطب به آدم .

و«جميعاً» حال . وجميع اسم للمجتمعين مثل لفظ (جمع) فلذلك التزموا فيه حالة واحدة وليس هو فى الأصل وصفاً وإلا لقالوا جاءوا جميعين لأن فعيلا بمعنى فاعل يطابق موصوفه وقد تأولوا قول امرىء القيس * فلو أنها نفس تموت جميعة * بأن التاء فيه للمبالغة والمعنى اهبطوا مجتمعين فى الهبوط متقارنين فيه لأنهما استويا فى اقتراف سبب الهبوط .

وقوله « فإما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى » شرط على شرط لأن إما شرط مركب من إن الشرطية ، وما الزائدة دالة على تأكيد التعليق لأن إن بمجردها دالة على الشرط فلم يكن دخول ما الزائدة عليها كدخولها على (متى) و(أي) و(أين) و(أيان) و(ما) و(من) و(مهما) على القول بأن أصلها ماما لأن تلك كانت زيادتها لجعلها مفيدة معنى الشرط فإن هذه الكلمات لم توضع له بخلاف (إن) وقد التزمت العرب تأكيد فعل الشرط مع إما بنون التوكيد لزيادة توكيد التعليق بدخول علامته على أداته وعلى فعله فهو تأكيد لا يفيد تحقيق حصول الجواب لأنه مناف للتعليق ، ولذلك لم يؤكد جواب الشرط بالنون بل يفيد تحقيق الربط أى إن كون

حصول الجواب متوقفاً على حصول الشرط أمر محقق لا محالة فإن التعليق ما هو إلا خبر من الاخبار ، إذ حاصله الإخبار بتوقف حصول الجزاء على حصول الشرط فلا جرم كان كغيره من الأخبار قابلاللتوكيد وقلما خلا فعل الشرط مع إما عن نون التوكيد كقول الأعشى :

إما ترينا حُفاةً لا نعال لنا إنا كذلك ما نحْفى وننتعل

وهو غير حسن عند سيبويه والفارسى، وقال المبرد والزجاج هو ممنوع فجعلا خلو الفعل عنه ضرورة .

وقوله « فمن تبع هداى » مَن شرطية بدليل دخول الفاء فى جوابها فلا خوف عليهم لأن الفاء وإن دخلت فى خبر الموصول كثيراً فذلك على معاملته معاملة الشرط فلتحمل هنا على الشرطية اختصارا للمسافة .

وأظهر لفظ الهدى فى قوله « هُداى » وهو عين الهُدى فى قوله « منى هدى » فكان المقام للضمير الرابط للشرطية الثانية بالأولى لكنه أظهر اهتماما بالهدى ليزيد رسوخا فى أذهان المخاطبين على حد « كما أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول » ولتكون هاته الجملة مستقلة بنفسها لا تشتمل على عائد يحتاج إلى ذكر معاد حتى يتأتى تسييرها مسير المثل أو النصيحة فتُلحظ فتحفظ وتتذكرها النفوس لتهذب وترتاض كما أظهر فى قوله « وقل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا » لتسير هذه الجملة الأخيرة مسير المثل ومنه قول بشار :

إذا بَلغ الرأى المَشُورةَ فاستعن برأى نصيح أو نصيحة حازم

ولا تجعل الشورى عليك غضاضةً مكانُ الخوافى قوةٌ للقوادم

وأدْنِ إلى الشُورى المسدَّدَ رأيُهُ ولا تُشهد الشورى امرأً غير كاتم

فكرر الشورى ثلاث مرات فى البيتين الثانى والثالث ليكون كل نصف سائراً مسير المثل وبهذا يظهر وجه تعريف الهدى الثانى بالإضافة لضمير الجلالة دون أل مع أنها الأصل فى وضع الظاهر موضع الضمير الواقع معاد لئلا يفوت هاته الجملة المستقلة شىء تضمنته الجملة الأولى إذ الجملة الأولى تضمنت وصف الهدى بأنه آت من الله والإضافة فى الجملة الثانية تفيد هذا المفاد .

والإتيان[1] فى قوله تعالى « فإما يأتينكم » بحرف الشرط الدال على عدم الجزم بوقوع الشرط إيذان ببقية من عتاب على عدم امتثال الهدى الأول وتعريض بأن محاولة هديكم فى المستقبل لا جدوى لها كما يقول السيد لعبده إذا لم يعمل بما أوصاه به فغضب عليه ثم اعتذر له فرضي عنه: إنْ أوصيتك يوما آخر بشيء فلا تَعُد لمثل فعلتك، يعرض له بأن تعلق الغرض بوصيته فى المستقبل أمر مشكوك فيه إذ لعله قليل الجدوى ، وهذا وجه بليغ فات صاحب الكشاف حجبه عنه توجيهُه تكلفَه لإرغام الآية على أن تكون دليلا لقول المعتزلة بعدم وجوب بعثة الرسل للاستغناء عنها بهدى العقل فى الإيمان بالله مع كون هدى الله تعالى الناس واجباً عندهم وذلك التكلف كثير فى كتابه وهو لا يليق برسوخ قدمه فى العلم ، فكان تقريره هذا كالاعتذار عن القول بعدم وجوب بعثة الرسل على أن الهدى لا يختص بالإيمان الذى يغنى فيه العقل عن الرسالة عندهم بل معظمه هدى التكاليف وكثير منها لا قِبَل للعقل بإدراكه ، وهو على أصولهم أيضا واجب على الله إبلاغه للناس فيبقى الإشكال على الإتيان بحرف الشك هنا بحاله فلذلك كانت الآية أسعد بمذهبنا أيها الأشاعرة من عدم وجوب الهدى كله على الله تعالى لو شئنا أن نستدل بها على ذلك كما فعل البيضاوى ولكنا لا نراها واردة لأجله .

وقوله « فإما يأتينكم منّي هدى » الآية هو فى معنى العهد أخذه الله على آدم فلزم ذريته أن يتبعوا كل هدى يأتيهم من الله وأن من أعرض عن هدى يأتى من الله فقد استوجب العذاب

---

(١) اعلم أن أصل تكرير الكلمة أو الجملة فى الكلام أن يكون مكروها لما يورثه التكرير من سماجة السامع ، لأن المقصود من الكلام تجدد المعانى غير أن تلك الكراهة متفاوتة ، فتكرير المفردات لا مندوحة عنه ، فكان اختلاف الإخبار عنها والأوصاف دافعا لكراهة تكريرها، ولذلك لايعد تكريرها عيبا إلا إذا كثر فى كلام غير طويل نحو :

لا أرى الموتَ يسبِق الموتَ شيءٌ نَغَّصَ الموتُ ذَا الغِنى والفقيرا

ولذلك عدت كثرة التكرير منافية للفصاحة . وأما تكرير الجمل فى الكلام القريب فأصله السماجه إلا إذا حصل من التكرير نكتة بلاغية فحينئذ يغالب النشاط الحاصل من التكرير أو التأثر والانزعاج تلك السماجة فيدحضها وذلك كتكرير التهويل فى « قربا مربط النعامة منى » وتكرير التطريب فى إعادة اسم المحبوب فيقصد المتكلم تجديد ذلك التأثر فى السامع حبا فيه أو نكاية وذلك تابع لحالة السامعين فى ذلك المقام بحيث لا يسأمون من التكرير لأنهم يتطلبونه ويحمدونه لما يتجدد لهم عنده من الانفعال الحسن .

فشمل جميع الشرائع الإلٰهية المخاطب بها طوائف الناس لوقوع هدى نكرة فى سياق الشرط وهو من صيغ العموم ، وأولى الهدى وأجدره بوجوب اتباعه الهدى الذى أتى من الله لسائر البشر وهو دين الإسلام الذى خوطب به جميع بنى آدم وبذلك تهيأ الموقع لقوله «والذين كفروا إلخ فالله أخذ العهد من لدن آدم على اتباع الهدى العام كقوله «وإذ أخذ الله ميثاق النبيئين لما آتينا كم من كتاب وحكمة» الآية وهذه الآية تدل على أن الله لا يؤاخذ البشر بما يقترفونه من الضلال إلا بعد أن يرسل إليهم من يهديهم فأما فى تفاصيل الشرائع فلا شك فى ذلك ولا اختلاف وأما فى توحيد الله تعالى وما يقتضيه من صفات الكمال فيجرى على الخلاف بين علمائنا فى مؤاخذة أهل الفترة على الإشراك ، ولعل الآية تدل على أن الهدى الآتى من عند الله فى ذلك قد حصل من عهد آدم ونوح وعرفه البشر كلهم فيكون خطاباً ثابتاً لا يسع البشر ادعاء جهله وهو أحد قولين عن الأشعرى ،وقيل لا، وعند المعتزلة والماتريدية أنه دليل عقلى.

وقوله «فلاخوف عليهم» نفى لجنس الخوف . و«خوف» مرفوع فى قراءة الجمهور وقرأه يعقوب مبنياً على الفتح وهما وجهان فى اسم لا النافية للجنس وقد روى بالوجهين قول المرأة الرابعة من نساء حديث أم زرع « زوجى كليل تهامه لا حر ولا قُر ولا مخافة ولا سآمه » . وبناء الاسم على الفتح نص فى نفى الجنس ورفعه محتمل لنفى الجنس ولنفى فرد واحد ، ولذلك فإذا انتفى اللبس استوى الوجهان كما هنا إذ القرينة ظاهرة فى نفى الجنس .

وقوله « والذين كفروا وكذبوا بآياتنا » يحتمل أنه من جملة ما قيل لآدم فإكمال ذكره هنا استيعاب لأقسام ذرية آدم وفيه تعريض بالمشركين من ذرية آدم وهو يعم من كذب بالمعجزات كلها ومن جملتها القرآن، عطف على مَن الشرطية فى قوله «فمن تبع هداى» إلخ فهو من عطف جملة اسمية على جملة اسمية، وأتى بالجملة المعطوفة غير شرطية مع ما فى الشرطية من قوة الربط والتنصيص على ترتب الجزاء على الشرط وعدم الانفكاك عنه لأن معنى الترتب والتسبب وعدم الانفكاك قد حصل بطرق أخرى فحصل معنى الشرط من مفهوم قوله «فمن تبع هداى فلا خوف عليهم» فإنه بشارة يؤذن مفهومها بنذارة من لم يتبعه فهو خائف حزين فيترقب السامع ما يبين هذا الخوف والحزن فيحصل ذلك بقوله « والذين كفروا وكذبوا » الآية . وأما معنى التسبب فقد حصل من تعليق الخبر على الموصول وصلته المومئ إلى وجه بناء الخبر وعلته على أحد التفسيرين فى الإيماء إلى وجه بناء الخبر ، وأما عدم الانفكاك

فقد اقتضاه الإخبار عنهم بأصحاب النار المقتضى للملازمة ثم التصريح بقوله «هم فيها خالدون» .

ويحتمل أنه تذييل ذيلت به قصة آدم لمناسبة ذكر المهتدين وليس من المقول له، والمقصود من هذا التذييل تهديد المشركين والعود إلى عرض قوله تعالى « يأيها الناس اعبدوا ربكم » وقوله « كيف تكفرون بالله » فتكون الواو فى قوله « والذين كفروا » اعتراضية والمراد بالذين كفروا الذين أنكروا الخالق وأنكروا أنبياءه وجحدوا عهده كما هو اصطلاح القرآن والمعنى والذين كفروا بى وبهداى كما دلت عليه المقابلة .

والآيات جمع آية وهى الشيء الدال على أمر من شأنه أن يخفى، ولذلك قيل لأعلام الطريق آيات لأنهم وضعوها للإرشاد إلى الطرق الخفية فى الرمال ، وتسمى الحجة آية لأنها تظهر الحق الخفى .

كما قال الحارث بن حلزة :

من لنا عنده من الخير آيا ت ثلاث فى كلهن القضاء

يعنى ثلاث حجج على نصحهم وحسن بلائهم فى الحرب وعلى اتصالهم بالملك عمرو بن هند.
وسمى الله الدلائل على وجوده وعلى وحدانيته وعلى إبطال عقيدة الشرك آيات ، فقال « وما تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين » وقال « وهو الذى جعل لكم النجوم لتهتدوا بها فى ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون ـ إلى قوله ـ إن فى ذلكم لآيات لقوم يؤمنون » وقال « وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها » وسمى القرآن آية فقال « وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربه قل إنما الآيات عند الله ـ إلى قوله ـ أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم » فى سورة العنكبوت .
وسمّى أجزاءه آيات فقال « وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات تعرف فى وجوه الذين كفروا المنكر يكادون يسطون بالذين يتلون عليهم آياتنا » وقال « المر تلك آيات الكتاب والذى أنزل إليك من ربك الحق » لأن كل سورة من القرآن يعجز البشر عن الإتيان بمثلها كما قال تعالى « فأتوا بسورة من مثله » ، فكان دالا على صدق الرسول فيما جاء به وكانت جمله آيات لأن بها بعضَ المقدار المعجز ، ولم تسم أجزاء الكتب السماوية الأخرى آيات ، وأما ما ورد فى حديث الرجم أن ابن صوريا حين نشر التوراة وضع يده على آية الرجم فذلك على تشبيه الجزء من التوراة بالجزء من القرآن وهو من تعبير راوى الحديث . وأصل الآية عند سيبويه

فَعَلَة بالتحريك أَيَيَهْ أو أَوَيَهْ على الخلاف فى أنها واوية أو يائية مشتقة من أى الاستفهامية أو من أوى[1] فلما تحرك حرفا العلة فيها قلب أحدهما وقُلب الأول تخفيفا على غير قياس لأن قياس اجتماع حرفى علة صالحين للإعلال أن يعل ثانيهما إلا ما قل من نحو آيَة وقَايَة وطَايَة وثَايَة ورَايَة[2] .

فالمراد بآياتنا هنا آيات القرآن أى وكذبوا بالقرآن أى بأنه وحى من عند الله . والباء فى قوله « وكذبوا بآياتنا » باء يكثر دخولها على متعلق مادة التكذيب مع أن التكذيب متعد بنفسه ولم أقف فى كلام أئمة اللغة على خصائص لحاقها بهذه المادة والصيغة فيحتمل أنها لتأكيد اللصوق للمبالغة فى التكذيب فتكون كالباء فى قوله تعالى « وامسحوا برؤوسكم » وقول النابغة :

* لك الخير أَنْ وارتْ بك الأرضُ واحدا *

ويحتمل أن أصلها للسببية وأن الأصل أن يُقال كذَّب فلانا بخبره ثم كثر ذلك فصار كذب به وكذَب بمعنى واحد والأكثر أن يقال كذَّب فلانا ، وكذب بالخبر الفلانى ، فقوله « بآياتنا » يتنازعه فعلا كفروا وكذبوا . وقوله « هم فيها خالدون » بيان لمضمون قوله « أصحاب النار » فإن الصاحب هنا بمعنى الملازم ولذلك فصلت جملة فيها خالدون لتنزلها من الأولى منزلة البيان فبينهما كمال الاتصال .

---

(١) وزن آية يقتضى أن يكون ألفها منقلبة عن أصل أو أن يكون هنالك أصل محذوف وألفها زائدة لأن حالتها الظاهرة لا تساعد على وزن صرفى ، ثم قيل إن أصلها مشتقة من أى الاستفهامية كما اشتق الكم من كم الخبرية واللو من كلمة لو التى للتمنى ، وقيل مشتقة من أوى . والحق أن المشتق منه آية غير معروف الأصل وإنما ذكروا هذه الاحتمالات على وجه التردد ثم قال سيبويه: وزنها فَعَلَة أَيَيَة ، أو أَوَيَه . وقال الفراء وزنها فعلة بسكون العين أَيْيَهْ أو أَوْيَة وكان القياس حينئذ إدغام الياء فى الياء أو قلب الواو ياء وإدغامها، لكنهم لما رأوا الحذف أخف عدلوا عن الإدغام لأن إدغام حرف علة لا يخلو من ثقل ولئلا يشتبه بأية مؤنث أى نحو بأية سنة . وقال الكسائى أصله آيِيَة بوزن فاعلة فقلبت الياء الأولى همزة لوقوعها إثر ألف فاعل ثم حذفت الهمزة . وفيها مذاهب أخر .

(٢) الطاية : السطح الذى يقام عليه . والطاية من الإبل: القطيع جمعه طايات وهو واوى . والثاية حجارة ترفع يجعلها الرعاة علامة على مواقعهم فى الليل إذا رجعوا

﴿ يَـٰبَنِي إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُواْ نِعْمَتِيَ ٱلَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُواْ بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّـٰيَ فَٱرْهَبُونِ ﴾ 40

انتقال من موعظة المشركين إلى موعظة الكافرين من أهل الكتاب وبذلك تتم موعظة الفرق المتقدم ذكرها، لأن فريق المنافقين لايعدو أن يكونوا من المشركين أو من أهل الكتاب اليهود، ووُجه الخطاب هنا إلى بنى إسرائيل وهم أشهر الأمم المتدينة ذات الكتاب الشهير والشريعة الواسعة ، وذلك لأن هذا القرآن جاء يهدى للتى هى أقوم فكانت هاته السورة التى هى فسطاطه مشتملة على الغرض الذى جاء لأجله وقد جاء الوفاء بهذا الغرض على أبدع الأساليب وأكمل وجوه البلاغة فكانت فاتحتها فى التنويه بشأن هذا الكتاب وآثار هديه وما يكتسب متبعوه من الفلاح دنيا وأخرى ، وبالتحذير من سوء مغبة من يُعرض عن هديه ويتنكب طريقه ، ووُصف فى خلال ذلك أحوال الناس تجاه تلقى هذا الكتاب من مؤمن وكافر ومنافق ، بعد ذلك أقبل على أصناف أولئك بالدعوة إلى المقصود ، وقد انحصر الأصناف الثلاثة من الناس المتلقين لهذا الكتاب بالنسبة لحالهم تجاه الدعوة الإسلامية فى صنفين لأنهم إما مشرك أو متدين أى كتابى، إذ قد اندرج صنف المنافقين فى الصنف المتدين لأنهم من اليهود كما قدمناه . فدعا المشركين إلى عبادته تعالى بقوله « يأيها الناس اعبدوا ربكم » . فالناس إن كان المراد به المشركين كما هو اصطلاح القرآن غالبا كما تقدم فظاهر . وإن كان المراد به كل الناس فقوله « اعبدوا ربكم » يختص بهم لا محالة إذ ليس المؤمنون بداخلين فى ذلك ، وذكَّرهم بدلائل الصنعة وهى خلق أصولهم وبأصول نعم الحياة وهى خلق الأرض والسماء وإنزال الماء من السماء لإخراج الثمرات ، وعَجَّب من كفرهم مع ظهور دلائل إثبات الخالق من الحياة والموت ، وذكَّرهم بنعمة عظيمة وهى نعمة تكريم أصلهم وتوبته على أبيهم ، كل ذلك اقتصار على القدر الثابت فى فطرتهم إذ لم يكن لديهم من الأصول الدينية ما يُمكن أن يُجعل مرجعا فى المحاورة والمجادلة يقتنعون به ، وخاطبهم فى شأن إثبات صدق الرسول خلال ذلك بالدليل الذى تُدركه أذواقهم البلاغية فقال « وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله » الآيات . ولما قضى ذلك كلَّه حقَّه أقبل بالخطاب هنا على الصنف الثانى وهم أهل الشرائع والكتاب وخص من

بينهم بنى إسرائيل لأنهم أمثل أمة ذات كتاب مشهور فى العالم كله وهم الأوْحِدَاء بهذا الوصف من المتكلمين باللغة العربية الساكنين المدينة وما حولها ، وهم أيضا الذين ظهر منهم العناد والنواء لهذا الدين ، ومن أجل ذلك لم يَدْعُ اليهودَ إلى توحيد ولا اعتراف بالخالق لأنهم موحدون ولكنه دعاهم إلى تذكر نعم الله عليهم وإلى ما كانت تلاقيه أنبياؤهم من مكذبيهم ، ليذكروا أن تلك سنة الله وليرجعوا على أنفسهم بمثل ما كانوا يؤنبون به من كذب أنبياءهم وذكرهم ببشارات رسلهم وأنبيائهم بنبي يأتى بعدهم .

ولتوجيه الخطاب إليهم طريقة أخرى وهى أنه جادَلهم بالأدلة الدينية العلمية وإثبات صدق الرسالة بما تعارفوه من احوال الرسل ، ولم يعرج لهم على إثبات الصدق بدلالة معجزة القرآن إذ لم يكونوا من فُرسان هذا الميدان كما قدمناه فى تفسير قوله تعالى « إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما » فكان خطابهم هنا بالدلائل الدينية وبحجج الشريعة الموسوية ليكون دليلُ صدق الرسول فى الاعتبار بحالهِ وأنه جاء على وفاق أحوال إخوانه المرسلين السابقين .

وقد أفاض القرآن فى ذلك وتدرج فيه من درجة إلى أختها بأسلوب بديع فى مجادلة المخاطبين وأفاد فيه تعليم المسلمين حتى لا يفوتهم علماء بنى إسرائيل قال تعالى « أَوَ لَمْ يَكُنْ لهم آيةً أَنْ يعلَمَه عُلماء بنى إسرائيل » فقد كان العلم يومئذ معرفة التشريع ومعرفة أخبار الأنبياء والأمم الماضية وأحوال العالَمَيْن العلوى والسفلى مع الوصايات الأدبية والمواعظ الأخلاقية ، فبذلك كان اليهود يفوقون العرب ومن أجله كانت العرب تسترشدهم فى الشؤون وبه امتاز اليهود على العرب فى بلادهم بالفكرة المدنية . وكان عِلم عامة اليهود فى هذا الشأن ضعيفا وإنما انفردت بعلمه علماؤهم وأحبارهم فجاء القرآن فى هاته المجادلات معلما أيضا للمسلمين وملحقا لهم بعلماء بنى إسرائيل حتى تكون الدرجة العليا لهم لأنهم يضمون هذا العلم إلى علومهم اللسانية ونباهتهم الفكرية فتصبح عامة المسلمين مساوية فى العلم لخاصة الإسرائيليين وهذا معنى عظيم من معانى تعميم التعليم والإلحاق فى مسابقة التمدن .

وبه ننكشف لكم حكمة من حِكَم تعرض القرآن لقصص الأمم وأحوالهم فإن فى ذلك مع العبرة تعليما اصطلاحيا . ولقد نعُدّ هذا من معجزات القرآن وهو أنه شرح من أحوال بنى إسرائيل ما لا يعلمه إلا أحبارهم وخاصتهم مع حرصهم على كتمانه والاستئثار به

خشية المزاحمة فى الجاه والمنافع فجاء القرآن على لسان أبعد الناس عنهم وعن علمهم صادعا بما لا يعلمه غير خاصتهم فكانت هذه المعجزة للكتابيينَ قائمةً مقام المعجزة البلاغية للأميين. وقد تقدم الإلمام بهذا فى المقدمة السابعة . وقد روعيتْ فى هـذا الانتقال مسايَرة ترتيب كتب التوراة إذا عقبت كتاب التكوين بكتاب الخروج أى وصف أحوال بنى إسرائيل فى مدة فرعون ثم بعثة موسى وقد اقتصر مما فى سفر التكوين على ذكر خلق آدم وإسكانه الأرض لأنه موضع العبرة وانتقل من ذلك إلى أحوال بنى إسرائيل لأن فيها عبراً جمة لهم وللأمة.

فقوله « يا بنى إسرائيل » خطاب لذرية يعقوب وفى ذريته انحصر سائر الأمة اليهودية ، وقد خاطبهم بهذا الوصف دون أن يقول يا أيها اليهود لكونه هو اسم القبيلة أما اليهود فهو اسم النحلة والديانة ولأن من كان متبعاً دين اليهودية من غير بنى إسرائيل كحمير لم يعتد بهم لأنهم تبع لبنى إسرائيل فلو آمن بنو إسرائيل بالنبىء صلى الله عليه وسلم لآمن أتباعهم لأن المقلد تبع لمقلده. ولأن هذا الخطاب للتذكير بنعم أنعم الله بها على أسلافهم وكرامات أكرمهم بها فكان لندائهم بعنوان كونهم أبناء يعقوب وأعقابه مزيد مناسبة لذلك ألا ترى أنه لما ذكروا بعنوان التدين بدين موسى ذكروا بوصف الذين هادوا فى قوله تعالى « إن الذين آمنوا والذين هادوا » الآية كما سيأتى قريباً . وتوجيه الخطاب إلى جميع بنى إسرائيل يشمل علماءهم وعامتهم لأن ما خوطبوا به هو من التذكير بنعمة الله على أسلافهم وبعهد الله لهم. وكذلك نجد خطابهم فى الأغراض التى يراد منها التسجيل على جميعهم يكون بنحو « يا أهل الكتاب» أو بوصف اليهود الذين هادوا أو بوصف النصارى، فأما إذا كان الغرض التسجيل على علمائهم نجد القرآن يعنونهم بوصف «الذين أوتوا الكتاب » أو « الذين آتيناهم الكتاب». وقد يستغنى عن ذالك بكون الخبر المسوق مما يناسب علماءهم خاصة مثل قوله تعالى « وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون » . . ونحو « ولا تشتروا بآياتى ثمناً قليلا » ــ ونحو « ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون» «فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم » ــ الآية « ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به » « إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب أولئك

يلعنهم الله » ـ « ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك » الآية .

فإذا جاء الخطاب بأسلوب شامل لعلمائهم وعامتهم صرف إلى كل طائفة من الطائفتين ما هو لائق بها .

وبنون مما ألحق بجمع المذكر السالم وليس منه لأنه دخله التكسير بحذف لامه وزيادة همزة الوصل فى أوله فحقه أن يجمع على أبناء .

وقد اختلف فى أصل ابن فقيل هو مشتق من بنى أى فهو مصدر بمعنى المفعول كالخلق فأصله بنى أى مبنى لأن أباه بناه وكونه فحذفت لامه للتخفيف وعوض عنها همزة الوصل ففيه مناسبة فى معنى الاشتقاق إلا أن الحذف حينئذ على غير قياس لأن الياء لا موجب لحذفها إلا أن يتكلف له بأن الياء تحركت مع سكون ما قبلها فنقلت حركتها للساكن إجراء له مجرى عين الكلمة ثم لما انقلب ألفاً على تلك القاعدة خيف التباسه بفعل بنى فحذفت اللام وعوض عنها همزة الوصل . وقيل أصله واو على وزن بنْو أو بنَو بسكون النون أو بالتحريك فحذفت الواو كما حذفت من نظائره نحو أخ وأب وفى هذا الوجه بعد عن الاشتقاق وبعد عن نظائره لأن نظائره لما حذفت لاماتها لم تعوض عنها همزة الوصل .

وإسرائيل لقب يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليهم السلام قال ابن عباس معناه عبد الله، لأن إسرا بمعنى عبد وإيل اسم الله أى مركب من كلمتين ـ إسرا ـ و ـ إيل ـ اسم الله تعالى كما يقولون بيت إيل (اسم لقرية تسمى ، لوز ، من أرض كنعان نزلها يعقوب عليه السلام فى مهاجره فراراً من أخيه عيسو وبنى فيها مذبحا ودعا اسمه بيت إيل). والذى فى كتب اليهود أن سبب تسمية يعقوب إسرائيل أنه لما كان خائفاً فى مهاجره من أن يلحقه أخوه عيسو لينتقم منه[1] عرض له فى إحدى الليالى شخص فعلم يعقوب أنه ربه (أى ملك من ملائكة الله) فأمسكه وصارعه يعقوب كامل الليل إلى طلوع الفجر فقال له أطلقنى فقد طلع الفجر فقال له يعقوب لا أطلقك حتى تباركنى فقال له ما اسمك قال يعقوب قال له لا يدعى اسمك يعقوب بعد اليوم بل أنت

(١) إن تاريخ اليهود يقول إن إسحاق لما كبر وضعف بصره أراد أن يبارك ابنه عيسو ليكون خليفته فى النبوة بعد موته فأمره أن يصيد له صيدا ويجعل له طعاما ليأكل ويباركه فأشعرت أمهما رفقة ابنها يعقوب بذلك وكانت تحبه فتحيل وأوهم أباه أنه هو عيسو وذبح له جديين أوهمه أنهما صيده فباركه ، فلما رجع عيسو وعلم حيلة أخيه وكانت البركة تمت ليعقوب عزم عيسو على قتل أخيه يعقوب. (تكوين إصحاح ٢٧)

إسرائيل، لأنك جاهدت الله والناس وقدرت. وباركه هناك[1] . فهذا يدل على أن إسرا في هذا الاسم راجع إلى معنى الأسر في الحرب كما هو في العربية فإذا كان هذا من أصل التوراة فهو على تأويل رؤيا رآها يعقوب جعل الله بها له شرفا أو عرض له ملك كذلك . ثم إن يعقوب له اثنا عشر ابناوهم المشهورون بالاسباط لأنهم أسباط إسحاق بن إبراهيم وإلى هؤلاء الاسباط يرجع نسب جميع بني إسرائيل وسيأتي ذكر الأسباط في هذه السورة .

واذكروا أمر من الذكر وهو أي الذكر بكسر الذال وضمها يطلق على خطور شيء ببال من نسيه ولذلك قيل ، وكيف يذكره من ليس ينساه ، ويطلق على النطق باسم الشيء الخاطر ببال الناس ، ثم أطلق على التصريح بالدال مطلقا لأن الشأن أن أحدا لا ينطق باسم الشيء إلا إذا خطر بباله ، وقد فرق بعض اللغويين بين مكسور الذال ومضمومه فجعل المكسور للساني والمضموم للعقلي ولعلها تفرقة استعمالية مولدة إذ لا يحجر على المستعمل تخصيصه أحد مصدري الفعل الواحد لأحد معاني الفعل عند التعبير فيصير ذلك اصطلاحياً استعمالياً لا وضعاً حتى يكون من الترادف إذ اتحاد الفعل مانع من دعوى ترادف المصدرين فقد قال عمر رضي الله عنه أفضل من ذكر الله باللسان ذكر الله عند أمره ونهيه فسمى النوعين ذكرا . والمقصود هنا الذكر العقلي إذ ليس المراد ذكر النعمة باللسان .

والمراد بالنعمة هنا جميع ما أنعم الله به على المخاطبين مباشرة أو بواسطة الإنعام على أسلافهم فإن النعمة على الأسلاف نعمة على الأبناء لأنها سمعة لهم ، وقدوة يقتدون بها ، وبركة تعود عليهم منها ، وصلاح حالهم الحاضر كان بسببها ، وبعض النعم يكون فيما فطر الله عليه الإنسان من فطنة وسلامة ضمير وتلك قد تورث في الأبناء . ولولا تلك النعم لهلك سلفهم أو لساءت حالهم فجاء أبناؤهم في شر حال . فيشمل هذا جميع النعم التي أنعم الله بها عليهم فهو بمنزلة اذكروا نعمي عليكم . وهذا العموم مستفاد من إضافة نعمة إلى ضمير الله تعالى إذ الإضافة تأتي لما تأتي له اللام ولا يستقيم من معاني اللام العهد إذ ليس في الكلام نعمة معينة معهودة ، ولا يستقيم معنى اللام الجنسية ، فتعين أن تكون الإضافة على معنى لام الاستغراق فالعموم حصل من إضافة نعمة إلى المعرفة وقليل من علماء أصول الفقه من يذكرون المفرد المعرف بالإضافة في صيغ العموم ، وقد ذكره الإمام الرازي في المحصول في أثناء

(١) انظر سفر التكوين إصحاح ٣٢ .

الاستدلال . وقال ولى الدين الإضافة عند الإمام أدل على العموم من اللام وقال ابن السبكى فى شرح مختصر ابن الحاجب: دلالة المفرد المضاف على العموم ما لم يتحقق عهد هو الصحيح نحو قوله تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن أمره» أى كل أمره وقد تأيد قصد عموم النعمة بأن المقام للامتنان والدعوة إلى الإسلام فيناسبه تكثير النعم. والمراد النعم التى أنعم الله بها على أسلافهم وعلى الحاضرين منهم زمن نزول القرآن فإن النعمة على أسلافهم نعمة عليهم وقد تتابعت النعم عليهم إذ بوأهم قرى فى بلاد العرب بعد أن سلبت بلادهم فلسطين وجعلهم فى بحبوحة من العيش مع الأمن والثروة ومسالمة العرب لهم . والأمر بذكر النعمة هنا مراد منه لازمه وهو شكرها ومن أول مراتب الشكر ترك المكابرة فى تلقى ما ينسب إلى الله من الرسالة بالنظر فى أدلتها ومتابعة ما يأتى به المرسلون. فقوله «التى أنعمت عليكم» وصف أشير به إلى وجوب شكر النعم لما يؤذن الموصول وصلته من التعليل فهو من باب قوله تعالى « وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون » .

ويفيد مع ذلك أمرهم بتفكر النعم التى أنعم بها عليهم لينصرفوا بذلك عن حسد غيرهم فإن تذكير الحسود بما عنده من النعم عظة له وصرف له عن الحسد الناشئ عن الاشتغال بنعم الغير وهذا تعريض بهم أنهم حاسدون للعرب فيما أوتوا من الكتاب والحكمة ببعثة محمد صلى الله عليه وسلم وانتقال النبوة من بنى إسرائيل إلى العرب وإنما ذكروا بذلك لأن للنفس غفلة عما هو قائم بها وإنما تشتغل بأحوال غيرها لأن الحس هو أصل المعلومات فإذا رأى الحاسد نعم الغير نسى أنه أيضا فى نعمة فإذا أريد صرفه عن الحسد ذكر بنعمه حتى يخف حسده فإن حسدهم هو الذى حال دون تصديقهم به فيكون وزانه وزان قوله تعالى «أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله» ، وتقديمه على قوله «وأوفوا بعهدى» من باب تقديم التخلية بالمعجمة على التحلية بالمهملة ويكون افتتاح خطابهم بهذا التذكير تهيئة لنفوسهم إلى تلقى الخطاب بسلامة طوية وإنصاف .

وقوله تعالى « وأوفوا بعهدى » هو فعل مهموز من (وفى) المجرد وأصل معنى وفى أتم الأمر تقول وفيته حقه، ولما كان المجرد متعديا للمفعول ولم يكن فى المهموز زيادة تعدية للتساوى بين قولك وفيته حقه وأوفيته حقه تعينت الزيادة لمجرد المبالغة فى التوفية مثل بان وأبان وشغل وأشغل، وأما وفّى بالتضعيف فهو أبلغ من أوفى لأن فعل وإن شارك أفعل فى معانيه إلا أنه لما كان

دالا على التقضي شيئا بعد شيء كان أدل على المبالغة لأن شأن الأمر الذى يفعل مدرجا أن يكون أتقن . وقد أطلق الوفاء على تحقيق الوعد والعهد إطلاقا شائعا صيره حقيقة . والعهد تقدم معناه عند قوله تعالى «الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه» فى هذه السورة .

والعهد هنا هو الالتزام للغير بمعاملة التزاما لا يفرط فيه المعاهد حتى يفسخاه بينهما واستعير العهد المضاف إلى ضمير الجلالة لقبول ما يكلفهم به من الدين واستعمل مجازا لقبول التكاليف والدخول فى الدين واستعير المضاف إلى ضمير المخاطبين للوعد على ذلك بالثواب فى الآخرة والنصر فى الدنيافلك أن تجعل كل عهد مجازا مفردا استعمل العهد الأول فى التكاليف واستعمل العهد الثانى فى الوعد بالثواب والنصر واستعمل الإيفاء مع كليهما فى تحقيق ما التزم به كلا الجانبين مستعارا من ملائم المشبه به إلى ملائم المشبه ليفيد ترشيحا لاستعارته ولك أن تجعل المجموع استعارة تمثيلية بأن شبه الهيئة الحاصلة من قولهم لما أمرهم الله به وأن لا يقصروا فى العمل ومن وعد الله إياهم على ذلك بالثواب بهيئة المتعاهدين على التزام كل منهما بعمل للآخر ووفائه بعهده فى عدم الإخلال به فاستعير لهذه الهيئة الكلام المشتمل على قوله «وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم» وهذا أحسن وبه يتبين وجه استعمال لفظ العهد الثانى فى قوله تعالى «أوف بعهدكم» وتقربه المشاكلة .

وعلى الوجهين فالعهد فى الموضعين مضاف للمفعول وهو ما ذهب إليه صاحب الكشاف لأن إضافته إلى المفعول متعينة إذا تعلق به الإيفاء إذ لا يوفى أحد إلا بعهد نفسه فإذا أضيف العهد الذى هو مفعول أوفوا إلى غير فاعل الإيفاء تعين أن تكون إضافته للمفعول وبذلك يتم ترشيح المجاز إن كان مفردا كما أشار له المحقق التفتزانى فإن كان مركبا فأخلق به لأن اللفظ الموضوع للهيئة المشبه بها يضاف بقيد الإيفاء إلى مفعوله لا محالة .

ومن لطائف القرآن فى اختيار لفظ العهد للاستعارة هنا لتكليف الله تعالى إياهم أن ذلك خطاب لهم باللفظ المعروف عندهم فى كتبهم فإن التوراة المنزلة على موسى عليه السلام تلقب عندهم بالعهد لأنها وصايات الله تعالى لهم ولذا عبر عنه فى مواضع من القرآن بالميثاق وهذا من طرق الإعجاز العلمى الذى لا يعرفه إلا علماؤهم وهم أشح به منهم فى كل شيء بحيث لا يعرف ذلك إلا خاصة أهل الدين فمجيئه على لسان النبىء العربى الأمى دليل على أنه وحى من العلام بالغيوب . والعهد قد أخذ على أسلافهم بواسطة رسلهم وأنبيائهم قال تعالى «وإذ

أخذ الله مثياق النبيئين لما آتينا كم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه » الآية وإذ قد كان المخاطبون بالآية قد تلقوا الشريعة من أسلافهم بما فيها من عهد فقد كان العهد لازما لهم وكان الوفاء متعينا عليهم لأنهم الذين جاء فيهم الرسول الموعود به .

وقوله «وإياى فارهبون» عطفت الواو جملة وإياى على الجمل المتقدمة من قوله «وأوفوا بعهدى» إلى آخرها على طريقة الانتقال من معنى إلى المعنى المتولد عنه وهى أصل طريقة المنشئين أن راعوا الترتيب الخارجى فى الخبر والإنشاء لأنه الأصل ما لم يطرأ مقتض لتغيير الترتيب الطبيعى ومنه فى القرآن قوله « ولما جاءت رسلنا لوطا سىء بهم وضاق بهم ذرعا وقال هذا يوم عصيب وجاءه قومه يهرعون إليه » إلخ ، فإنه لما افتتح خطابهم بالتذكير بالنعمة الباعث على شكر المنعم ومراقبة حقه والمطهر لهم من الحسد فإنه صارف عن الاعتراف بالنعمة كما قدمنا . ثم عطف عليه قوله « وأوفوا بعهدى » وهو مبدأ المقصود من الأمر بتصديق الرسول الموعود به على ألسنة أنبيائهم . ثم عقب ذلك بقوله « وإياى فارهبون » فهو تتميم لذلك الأمر السابق بالنهى عما يحول بينهم وبين الإيفاء بالعهد على وجهه وذلك هو صد كبرائهم وأحبارهم إياهم عن الانتقال عما هم عليه من التمسك بالتوراة فإنهم هم القوم الذين كانوا يقولون لملك بلادهم فرعون مصر يوم بعثة موسى « لن نؤثرك على ما جاءنا من البينات والذى فطرنا » فكانوا أحرياء بأن يخاطبوا سادتهم وأحبارهم بمثل ذلك الخطاب عند البعثة المحمدية .

فتقديم المفعول هنا متعين للاختصاص ليحصل من الجملة إثبات ونفى واختير من طرق القصر طريق التقديم دون ما وإلا ليكون الحاصل بالمنطوق هو الأمر برهبة الله تعالى ويكون النهى عن رهبة غيره حاصلا بالمفهوم فإنهم إذا رهبوا الله تعالى حرصوا على الإيفاء بالعهد ولما كانت رهبتهم أحبارهم تمنعهم من الإيفاء بالعهد أدمج النهى عن رهبة غير الله مع الأمر برهبة الله تعالى فى صيغة واحدة .

وتقديم المفعول مع اشتغال فعله بضميره آكد فى إفادة التقديم الحصر من تقديم المفعول على الفعل غير المشتغل بضميره، فإياى ارهبون آكد من نحو إياى ارهبوا كما أشار إليه صاحب الكشاف إذ قال « وهو من قولك زيداً رهبته وهو أوكد فى إفادة الاختصاص من إياك نعبد » اه . ووجهه عندى أن تقديم المفعول يحتمل الاختصاص ، إلا أن الأصل فيه أن يدل

على الاختصاص إلا إذا أقامت القرينة على التقوى فإذا كان مع التقديم اشتغال الفعل بضمير المقدم نحو زيدا ضربته كان الاختصاص أوكد أى كان احتمال التقوى أضعف وذلك لأن إسناد الفعل إلى الضمير بعد إسناده إلى الظاهر المتقدم يفيد التقوى فتعين أن تقديم المفعول للاختصاص دون التقوى إذ التقوى قد حصل بإسناد الفعل أولا إلى الاسم أو الظاهر المتقدم وثانياً إلى ضمير المتقدم، ولهذا لم يقل صاحب الكشاف وهو أكثر اختصاصاً ولا أقوى اختصاصاً إذ الاختصاص لا يقبل التقوية بل قال وهو أوكد فى إفادة الاختصاص أى أن إفادته الاختصاص أقوى لأن احتمال كون التقديم للتقوى قد صار مع الاشتغال ضعيفاً جداً . ولسنا ندعى أن الاشتغال متعين للتخصيص فإنه قد يأتى بلا تخصيص فى نحو قوله تعالى« إنا كل شىء خلقناه بقدر»، وقوله« أبشرا منا واحدا نتبعه» وقول زهير :

فكلا أراهم أصبحوا يعقلونه   صحيحات مال طالعات بمخرم

لظهور أن لا معنى للتخصيص فى شىء مما ذكرنا غير أن الغالب أن يكون التقديم مع صيغة الاشتغال للتخصيص إذ العرب لا تقدم المفعول غالباً إلا لذلك ولا التفات إلى ماوجه به صاحب المفتاح أن إحتمال المفعول فى الاشتغال التخصيص والتقوى باق على حاله ولكنك إن قدرت الفعل المحذوف متقدماً على المفعول كان التقديم للتقوى وإن قدرته بعد المفعول كان التقديم للتخصيص فإنه بناه على حالة موقع الفعل المقدر مع أن تقدير الفعل اعتبار لا يلاحظه البلغاء ولأنهم ينصبون على موقعه قرينه فتعين أن السامع إنما يعتد بالتقديم المحسوس وبتكرير التعلق وأما الاعتداد بموقع الفعل المقدر فحوالة على غير مشاهد لأن التقدير إن كان بنية المتكلم فلا قبل للسامع بمعرفة نيته ولا يصح أن يكون الخيار فى التقدير للسامع .

هذا والتقديم إذا اقترن بالفاء كان فيه مبالغة ، لأن الفاء كما فى هذه الآية مؤذنة بشرط مقدر ولما كان هذا الشرط لا دليل عليه إلا الفاء تعين تقديره عاماً نحو إن يكن شىء أو مهما يكن شىء كما أشار له صاحب الكشاف فى قوله تعالى «وربك فكبر» حيث قال « ودخلت الفاء لمعنى الشرط كأنه قيل مهما كان فلا تدع تكبيره » . فالمعنى هنا وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم ومهما يكن شىء فإياى ارهبونى ، فلما حذفت جملة الشرط بعد واو العطف بقيت فاء الجواب موالية لواو العطف فزحلقت إلى أثناء الجواب كراهية توالى

حرفين فقيل وإياى فارهبون بدلا عن أن يقال فارهبون . والتعليق على الشرط العام يستلزم تحقق وقوع الجواب لأن التعليق الشرطى بمنزلة ربط المسبب بالسبب فإذا كان المعلق عليه أمراً محقق الوقوع لعدم خلو الحدثان عنه تعين تحقق وقوع المعلق ، وهذا مبنى على مذهب سيبويه فى باب الأمر والنهى يختار فيهما النصب فى الاسم الذى يبنى عليه الفعل وذلك مثل قولك زيداً اضربه ومثل ذلك أما زيداً فاقتله فإذا قلت زيد فاضربه لم يستقم أن تحمله على الابتداء ألا ترى أنك لو قلت زيد فمنطلق لم يستقم ، ثم أشار إلى أن الفاء هنا فى معنى فاء الجزاء فمن ثم جزم الزمخشرى بأن هاته الفاء مهما وجدت فى الاشتغال دلت على شرط عام محذوف وإن الفاء كانت داخلة على الاسم فزحلقت على حكم فاء جواب أما الشرطية[1] وأحسب أن مثل هذا التركيب من مبتكر أساليب القرآن ولم أذكر أنى عثرت على مثله فى كلام العرب .

ومما يؤيد ما ذهب إليه صاحب الكشاف المبنى على كلام سيبويه من اعتبار الفاء مشعرة بشرط مقدر ، أن غالب مواقع هاته الفاء المتقدم معها المفعول على مدخلها أن تقع بعد نهى أو أمر يناقض الأمر والنهى الذى دخلت عليه تلك الفاء نحو قوله تعالى «ولقد أوحى إليك وإلى الذين من قبلك لئن أشركت» إلى قوله «بل الله فاعبد» وقول الأعشى « ولا تعبد الشيطان والله فاعبدا » فكان ما يتقدم هاته الفاء يتولد منه شرط فى المعنى وكانت الفاء مؤذنة بذلك الشرط وعلامة عليه فلأجل كونه مدلولا عليه بدليلين أصله وفرعه كان كالمذكور كأنه قيل لئن أشركت ليحبطن عملك ، وفإن كنت عابداً شيئاً فالله فاعبد، وكذا فى البيت وهذه فائدة لم يفصح عنها السلف فخذها ولا تخف .

---

(١) وقيل إن الفاء فى مثل هذا عاطفة على محذوف، فقال السيرافى فى شرح الكتاب إن الفاء تدل على فعل من شأنه أن يكون سببا فيما دخلت عليه الفاء ، ففى نحو زيدا فاضرب تأهب فاضرب زيدا أو نحوه فلما حذف المعطوف عليه قدم معمول الفعل ليكون عوضا عن المعطوف عليه المحذوف ولأجل كون تقديمه لعلة صح إعمال ما بعد الفاء فيه كما أعمل ما بعد الفاء الواقعة فى جواب أما فيما قبلها لأنه قدم ليحل محل فعل الشرط . وعلى هذا القول فالتقديم ليس لقصد تخصيص ولا تقو . وقال صاحب المفتاح : الفاء عطفت الفعل على فعل مثله للتقوى ، والمفعول المذكور مفعول الفعل المحذوف ، والتقدير اضرب زيدا فاضرب، ويرد هذين أن الفاء لو كانت عاطفة لما اجتمعت مع حرف عطف فى مواضع كثيرة نحو « وربك فكبر وثيابك فطهر » إلخ .

قال التفتزانى ونقل عن صاحب الكشاف أنه قال إن فى قوله تعالى «وإياى فارهبون» وجوهاً من التأكيد: تقديم الضمير المنفصل. وتأخير المتصل. والفاء الموجبة معطوفا عليه ومعطوفا تقديره إياى ارهبوا فارهبون أحدهما مقدر والثانى مظهر. وما فى ذلك من تكرار الرهبة. وما فيه من معنى الشرط بدلالة الفاء كأنه قيل إن كنتم راهبين شيئاً فارهبون اه. يريد أن فى تقديم الضمير إفادة الاختصاص والاختصاص تأكيد، قال صاحب المفتاح ليس الحصر والتخصيص إلا تأكيداً على تأكيد وأما تأخير الضمير المتصل فلما فى إعادة الإسناد من التقوى، ومراد الزمخشرى بقوله معطوفاً عليه ومعطوفا العطف اللغوى أى معقباً ومعقباً به لا العطف النحوى إذ لا يستقيم هنا. فتحصل أن فى التعبير عن مثل هذا الاختصاص فى كلام البلغاء مراتب أربع: مجرد التقديم للمفعول نحو إياك نعبد. وتقديمه على فعله العامل فى ضميره نحو زيداً رهبته. وتقديمه على فعله مع اقتران الفعل بالفاء نحو وربك فكبر. وتقديمه على فعله العامل فى ضميره مع اقتران الفعل بالفاء نحو وإياى فارهبون. فالثانية والثالثة والرابعة أوكد منهما.

وحذفت ياء المتكلم بعد نون الوقاية فى قوله «فارهبونِ» للجمهور من العشرة فى الوصل والوقف وأثبتها يعقوب فى الوصل والوقف. وجمهور العرب يحذفونها فى الوقف دون الوصل وهذيل يحذفونها فى الوقف والوصل وأهل الحجاز يثبتونها فى الحالين وإنما اتفق الجمهور هنا على حذفها فى الوصل مثل الوقف لأن كلمة فارهبون كتبت فى المصحف الإمام بدون ياء وقرئت كذلك فى سُنة القراءة. ووجه ذلك أنها وقعت فاصلةً فاعتبروها كالموقوف عليها قال سيبويه فى باب ما يحذف من أواخر الأسماء فى الوقف «وجميع مالا يحذف فى الكلام وما يختار فيه أن لا يحذف يحذف فى الفواصل والقوافى». ولأن لغة هذيل تحذفها مطلقا، وقراءةُ يعقوب بإثبات الياء فى الوصل والوقف جرى على لغة أهل الحجاز ولأنه رواها بالإثبات وهو وجه فى العربية ويكون قد تأول كتابتها بدون ياء فى المصحف أنه اعتماد على أن القارىء يجريها على روايته ولذلك لو لم تكن ياء المتكلم فى كلمة هى فاصلة من الآى لما اتفق الجمهور على حذفها كما فى قوله تعالى «أجيب دعوة الداعى إذا دعان» كما سيأتى.

﴿ وَءَامِنُواْ بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ ﴾

شروع فى دعوة بنى إسرائيل إلى الإسلام وهـدى القرآن وهذا هو المقصود من خطابهم ولـكن قدم بين يديه ما يهيئ نفوسهم إلى قبوله كما تتقدم المقدمة على الغرض، والتخليةُ على التحلية .

والإيمان بالكتاب المنزل من عند الله أو بكتب الله وإن كان من جملة ما شمله العهد المشار إليه بقوله « وأوفوا بعهدى » إلا أنه لم يلتفت إليه هنا من تلك الجهة لأنهم عاهدوا الله على أشياء كثيرة كما تقدم ومن جملتها الإيمـان بالرسل والـكتب التى تأتى بعد موسى عليه السلام إلا أن ذلك مجمل فى العهد فلا يتعين أن يكون ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم هو مما عاهدوا الله عليه بل حتى يصدقوا بأنه من عند الله وأن الجائى به رسول من الله فهم مدعوُّون إلى ذلك التصديق هنـا . فعطفُ قوله « وآمنوا » على قوله « وإياى فارهبون » كعطف المقصد على المقدمة ، وعطفهُ على قوله « وأوفوا بعهدى » من قبيل عطف الخاص على العام فى المعنى ولـكن هذا من عطف الجمل فلا يقال فيه عطف خاص على عام لأنه إنمـا يكون فى عطف الجزئى على الـكلى من المفردات لا فى عطف الجمل وإنما أردنا تقريب موقع الجملة وتوجيه إيرادها موصولة غير مفصولة .

وفى تعليق الأمر باسم الموصول وهو ما أنزلت دون غيره من الأسماء نحو الـكتاب أو القرآن أو هذا الـكتاب إيماء إلى تعليل الأمر بالإيمان به وهو أنه منزل من الله وهم قد أوصوا بالإيمان بكل كتاب يَثبُت أنه منزل من الله . ولهذا أتى بالحال التى هى علة الصلة إذ جعل كونه مصدقا لما فى التوراة علامةً على أنه من عند الله . وهى العلامة الدينية المناسبة لأهل العلم من أهل الـكتاب فـكما جعل الإعجاز اللفظى علامة على كون القرآن من عند الله لأهل الفصاحة والبلاغة من العرب كمـا أشير إليه بقوله « ألم ذلك الـكتاب » إلى قوله « فأتُوا بسورة من مثله » ؛ كذلك جعل الإعجاز المعنوى وهو اشتماله على الهدى الذى هو شأن الـكتب الإلهية علامة على أنه من عنده لأهل الدين والعلمِ بالشرائع .

ثم الإيمانُ بالقرآن يستلزم الإيمان بالذى جاء به وبالذى أنزله .

والمراد بما معهم كتب التوراة الأربعة وما ألحق بها من كتب الأنبياء من بنى إسرائيل

كالزبور ، وكتاب أشعياء ، وأرمياء ، وحزقيال ، ودانيال وغيرها ولذا اختير التعبير بما معكم دون التوراة مع أنها عبر بها فى مواضع غير هذا لأن فى كتب الأنبياء من بعد موسى عليه السلام بشارات ٍ ببعثة محمد صلى الله عليه وسلم أصرحُ مما فى التوراة فكان التنبيه إليها أوقع . والمراد من كون القرآن مصدقا لما معهم أنه يشتمل على الهدى الذى دعت إليه أنبياؤهم من التوحيد والأمر بالفضائل واجتناب الرذائل وإقامة العدل ومن الوعد والوعيد والمواعظ والقَصص فما تماثل منه بها فأمره ظاهر وما اختلفَ فإنما هو لاختلاف المصالح والعصور مع دخول الجميع تحت أصل واحد . ولذلك سمى ذلك الاختلاف نسخا لأن النسخ إزالة حكم ثابت ولم يسم إبطالا أو تكذيبا فظهر أنه مصدق لما معهم حتى فيما جاء مخالفا فيه لما معهم لأنه ينادى على أن المخالفة تغيير أحكام تبعا لتغير أحوال المصالح والمفاسد بسبب تفاوت الأعصار بحيث يكون المغيَّر والمغيِّر حقا بحسب زمانه وليس ذلك إبطالا ولا تكذيبا قال تعالى « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات » الآية . فالإيمان بالقرآن لا ينافى تمسكهم القديم بدينهم ولا ما سبق من أخذ رسلهم عليهم العهد باتباعه . ومما يشمله تصديق القرآن لما معهم أن الصفات التى اشتمل عليها القرآن ودين الإسلام والجائى به موافقة لما بشرت به كتبهم فيكون وروده معجزة لأنبيائهم وتصديقاً آخر لدينهم وهو أحد وجهين ذكرهما الفخر والبيضاوى فيلزم تأويل التصديق بالتحقيق لأن التصديق حقيقة فى إعلام المخبَر (بفتح الباء) بأن خبر المخبِر مطابق للواقع إما بقوله صدقت أو صدقَ فلان كما ورد فى حديث جبريل فى صحيح البخارى لما سأله عن الإيمان والإسلام والإحسان أنه لما أخبره قال السائل صدقتَ قال فعَجِبْنا له يَسْأَلُه ويُصدقه، وإما بأن يخبر الرجل بخبر مثل ما أخبر به غيره فيكون إخباره الثانى تصديقاً لإخبار الأول . وأما إطلاق التصديق على دلالة شىء على صدقِ خبرٍ مّا فهو إطلاق مجازى والمقصود وصف القرآن بكونه مصدقاً لما معهم بأخباره وأحكامه لا وصف الدين والنبوة كما لا يخفى .

﴿وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرِۭ بِهِۦ﴾

جمع الضمير فى تكونوا مع إفراد لفظ كافر يدل على أن المراد من الكافر فريق ثبت له الكفر لا فرد واحد فإضافة أول إلى كافر بيانية تفيد معنى فريق هو أول فرق الكافرين . والضمير المجرور فى به ظاهره أنه عائد إلى ما أنزلت لأنه المقصود . وهو عطف على جملة « وآمنوا بما أنزلت » وهو ارتقاء فى الدعوة واستجلاب القلوب فإنه لما أمرهم بالإيمان بالقرآن وكانت صيغة الأمر محتملة لطلب الامتثال بالفور أو بالتأخير وكانوا معروفين بشدة العداوة لدين الإسلام ، عطف على أمرهم بالإيمان بالقرآن نهيهم عن أن يكونوا أول كافر بالقرآن وذلك يصدق بمعان بعضها يستفاد من حق التركيب وبعضها من لوازمه وبعضها من مستتبعاته وكلها تحتملها الآية ، فالمعنى الأول أن يحمل قوله « أول كافر » على حقيقة معنى الأول وهو السابق غيره فيحصل من الجملة المعطوفة تأكيد الجملة المعطوف عليها بدلالة المطابقة فالنهى عن الكفر بالقرآن يؤكد قوله « وآمنوا بما أنزلت » ثم إن وصف أول يشعر بتقييد النهى بالوصف ولكن قرينة السياق دالة على أنه لا يراد تقييد النهى عن الكفر بحالة أوليتهم فى الكفر ، إذ ليس المقصود منه مجرد النهى عن أن يكونوا مبادرين بالكفر ولا سابقين به غيرهم لقلة جدوى ذلك ولكن المقصود الأهم منه أن يكونوا أول المؤمنين فأفيد ذلك بطريق الكناية التلويحية فإن وصف أول أصله السابق غيره فى عمل يعمل أو شىء يذكر فالسبق والمبادرة من لوازم معنى الأولى لأنها بعض مدلول اللفظ ولما كان الإيمان والكفر نقيضين إذا انتفى أحدهما ثبت الآخر كان النهى عن أن يكونوا أول الكافرين يستلزم أن يكونوا أول المؤمنين .

والمقصود من النهى توبيخهم على تأخرهم فى اتباع دعوة الإسلام فيكون هذا المركب قد كنى به عن معنيين من ملزوماته ، هما معنى المبادرة إلى الإسلام ومعنى التوبيخ المكنى عنه بالنهى ، فيكون معنى النهى مراداً ولازمه وهو الأمر بالمبادرة بالإيمان مراداً وهو المقصود فيكون الكلام كناية اجتمع فيها الملزوم واللازم معاً ، فباعتبار اللازم يكون النهى فى معنى الأمر فيتأكد به الأمر الذى قبله كأنه قيل « وآمنو بما أنزلت » وكونوا أول المؤمنين ، وباعتبار الملزوم يكون نهيا عن الكفر بعد الأمر بالإيمان فيحصل بذلك غرضان .

وهذه الكناية تعريضية لأن غرض المعنى الكنائى غير غرض المعنى الصريح وهذا هو الذى استخلصته فى تحقيق معنى التعريض وهو أن يكون غرض الحكم المشار إليه به غير غرض الحكم المصرح به ، أو أن يكون المحكوم له به غيرَ المحكوم له بالصريح . وهذا الوجه مستند إلى الظاهر والتحقيق بين متناثر كلامهم فى التعريض المعروف من الكناية(١) ويندفع بهذا سؤالان مستقلان أحدهما ناشئ عما قبله : الأول كيف يصح النهى عن أن يكونوا أول الكافرين ومفهومه يقتضى أنهم لو كفروا به ثانيا لما كان كفرهم منهيًّا عنه . الثانى أنه قد سبقهم أهل مكة للكفر لأن آية البقرة فى خطاب اليهود نزلت فى المدينة فقد تحقق أن اليهود لم يكونوا أول الكافرين فالنهى عن أن يكونوا أول الكافرين تحصيل حاصل . ووجه الاندفاع أن المقصود الأهم هو المعنى التعريضى وهو يقوم قرينة على أن القصد من النهى أن لا يكونوا من المبادرين بالكفر أى لا يكونوا متأخرين فى الإيمان وهذا أول الوجوه فى تفسير الآية عند صاحب الكشاف واختاره البيضاوى فاقتصر عليه .

واعلم أن التعريض فى خصوص وصف « أول » وأما أصل النهى عن أن يكونوا كافرين به فذلك مدلول اللفظ حقيقة وصريحا . والتعريض من قبيل الكناية التلويحية لما فيه من خفاء الانتقال من المعنى إلى لوازمه . وبعض التعريض يحصل من قرائن الأحوال عند النطق بالكلام ولعل هذا لا يوصف بحقيقة ولا مجاز ولا كناية وهو من مستتبعات التراكيب ودلالتها العقلية وسيجىء لهذا زيادة بيان عند قوله تعالى « ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء » فى هذه السورة .

المعنى الثانى أن يكون المقصود التعريض بالمشركين وأنهم أشد من اليهود كفرا أى لا تكونوا فى عدادهم ولعل هذا هو مراد صاحب الكشاف من قوله « ويجوز أن يراد ولا تكونوا مثل أول كافر به يعنى من أشرك من أهل مكة » ولا يريد أنه تشبيه بليغ وإن كان كلامه يوهمه وسكت عنه شراحه .

---

(١) والتكنى عن الاتصاف بالنقيض بلفظ النهى عن أن يكون أول فى نقيضه طريقة عربية ورد عليها قول أبى العاص الثقفى لقومه ثقيف حين هموا بالارتداد مع من ارتد من العرب بعد وفاة النبىء صلى الله عليه وسلم : « يا معشر ثقيف كنتم آخر العرب إسلاما فلا تكونوا أولهم ارتدادا » أى دوموا على الإيمان وهو عكس الآية وليس المراد كونوا آخر الناس ارتدادا .

المعنى الثالث: أن يراد من «أول» المبادرُ والمستعجِل لأنه من لوازم الأولية كما قال تعالى « فأنا أول العابدين » وقال سعيد بن مقروم الضبي :

فدَعَوْا نزَالِ فكنتُ أولَ نازل وعلَامَ أركَبُه إذا لم أنزِلِ

فقوله أول نازل لا يريد تحقيق أنه لم ينزل أحد قبله وإنما أراد أنه بادر مع الناس فإن الشأن أنه إذا دعا القوم نزالِ أن ينزل السامعون كلهم ولكنه أراد أنه ممن لم يتربص . ويكون المعنى ولا تعجَلوا بالتصريح بالكفر قبل التأمل ، فالمراد من الكفر هنا التصميم عليه لا البقاء على ما كانوا عليه فتكون الكناية بالمفرد وهو كلمة أول .

المعنى الرابع: أن يكون « أول » كناية عن القدوة فى الأمر لأن الرئيس وصاحب اللواء ونحوهما يتقدمون القوم، قال تعالى « يقدم قومه يوم القيامة » وقال خالد بن زهير وهو ابن أخت أبى ذؤيب الهذلى :

فلا تَجزَعَنْ من سُنةٍ أنتَ سِرتَها فأول راضٍ سُنةً مَن يسيرها

أى الأجدر والناصر لسنة . والمعنى ولا تكونوا مقرين للكافرين بكفركم فإنهم إن شاهدوا كفركم كفروا اقتداء بكم وهذا أيضا كناية بالمفرد .

المعنى الخامس: أن يكون المراد الأول بالنسبة إلى الدعوة الثانية وهى الدعوة فى المدينة لأن ما بعد الهجرة هو حال ثانية للإسلام، فيها ظهر الإسلام متميزا مستقلا .

هذا كله مبنى على جعل الضمير المجرور بالباء فى قوله "كافر به" عائدا على «ما أنزلتُ» أى القرآن وهو الظاهر لأنه ذكر فى مقابل الإيمان به . وقيل إن الضمير عائد على ما معكم وهو التوراة قال ابن عطية : « وعلى هذا القول يجىء ـ أول كافر ـ مستقيما على ظاهره فى الأولية » ولا يخفى أن هذا الوجه تكلف لأنه مؤول بأن كفرهم بالقرآن وهو الذى جاء على نحو ما وصفت التوراةُ وكتبُ أنبيائهم فى بشاراتهم بنبىٍ وكتاب يكونان من بعد موسى فإذا كذبوا بذلك فقد كفروا بصحة ما فى التوراة فيُفضى إلى الكفر بما معهم .

قال التفتزانى : وهذا كله إنما يتم لو كان كفرهم به بمعنى ادعائهم أنه كله كذب وأما إذا كفروا بكونه كلام الله واعتقدوا أن فيه صدقا وكذبا فلا يتم ، ولهذا كان هذا الوجه مرجوحا ، ورده عبد الحكيم بما لا يليق به .

وبهذا كله يتضح أن قوله « ولا تكونوا أول كافر به » لا يتوهم منه أن يكون النفي منصبا على القيد بحيث يفيد عدم النهي عن أن يكونوا ثاني كافر أو ثالث كافر بسبب القرينة الظاهرة وأن أول كافر ليس من قبيل الوصف اللازم حتى يستوي في نفي موصوفه أن يذكر الوصف وأن لا يذكر كقول امرئ القيس :

* على لاحبٍ لا يُهتدى بمناره *

وقول ابن أحمر :

* ولا ترى الضَّبَّ بها ينجَحِرْ *

كما سيأتي في قوله تعالى « ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلا » عقب هذا .

﴿وَلَا تَشْتَرُواْ بِـَٔايَٰتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾

عطف على النهي الذي قبله وهذا النهي موجَّه إلى علماء بني إسرائيل وهم القدوة لقومهم والمناسبة أن الذي صدهم عن قبول دعوة الإسلام هو خشيتهم أن تزول رئاستهم في قومهم فكانوا يتظاهرون بإنكار القرآن ليلتف حولهم عامة قومهم فتبقى رئاستهم عليهم، قال النبيء صلى الله عليه وسلم : لو آمن بي عشرة من اليهود لآمَن بي اليهودُ كلهم .

والاشتراء تقدم عند قوله تعالى « أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى » وهو اعتياض أعيانٍ بغيرها مثلها أو ثمنها من النقدين ونحوهما كأوراق المال والسفاتج وقد استعير الاشتراء هنا لاستبدال شيء بآخر دون تبايع .

والآيات جمع آية وأصلها في اللغة العلامة على المنزل أو على الطريق قال النابغة :

توهَّمْتُ آياتٍ لها فعرفتُها لستةِ أعوام وذا العام سابع

ثم أطلقت الآية على الُحجة لأن الحجة علامة على الحق قال الحارث ابن حلِّزة :

مَنْ لنا عنده من الخير آيا تٌ ثلاثٌ في كُلِّهن القضاء

ولذلك سميت معجزة الرسول آية كما في قوله تعالى « في تسع آيات إلى فرعون وقومه » « وإذا لم تأتهم بآية » ، وأطلقت أيضا على الجملة التامة من القرآن قال تعالى « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات » وفي الحديث الصحيح قال رسول الله : أما تكفيك

آية الصيف « يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة » لأن جمل القرآن حجة على صدق الرسول لأن بلاغتها معجزة . وأما إطلاق آية على الجملة من التوراة فى حديث الرجم فى قول الراوى فوضع المِدْراس يده على آية الرجم فذلك مجاز على مجازٍ لعلاقة المشابهة . ووجهُ المشابهة بين إعراضهم وبين الاشتراء ، أن إعراضهم عن آيات القرآن لأجل استبقاء السيادة، والنفع فى الدنيا يشبه استبدال المشترِى فى أنه يعطى ما لا حاجة له به ويأخذ ما إليه احتياجه وله فيه منفعته، ففى تشتروا استعارة تحقيقية فى الفعل ، ويجوز كون تشتروا مجازا مرسلا بعلاقة اللزوم أو بعلاقة الاستعمال المقيد فى المطلق كما تقدم فى قوله تعالى « أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى » ، لكن هنا الاستعارة متأتية فهى أظهر لظهور علاقة المشابهة واستغناء علاقة المشابهة عن تطلب وجه العدول عن الحقيقة إلى المجاز لأن مقصد التشبيه وحده كاف فى العدول إلى الاستعارة ، إذ التشبيه من مقاصد البلغاء . وإذ قد كان فعل الاشتراء يقتضى شيئين أبدل أحدهما بالآخر جُعل العوض المرغوب فيه هو المشترى وهو المأخوذ ويعدى إلى الفعل بنفسه، وجعل العوض الآخر هو المدفوع ويسمى الثمن ويتعدى الفعل إليه بالباء الدالة على معنى العوض .

وقد عدى الاشتراء هنا إلى الآيات بالباء فكانت الآيات هى الواقعة موقع الثمن لأن الثمن هو مدخل الباء فدل دخول الباء على أن الآيات شبهت بالثمن فى كونها أهون العوضين عند المستبدل ، وذكر الباء قرينة المكنية لأنها تدخل على الثمن ولا يصح كونها تبعية إذ ليس ثم معنى حقه أن يؤدى بالحرف شبه بمعنى الباء ، فهاهنا يتعين سلوك طريقة السكاكى فى رد التبعية للمكنية . ولا يصح أيضاً جعل الباء تخييلا إذ ليست دالة على معنى مستقل يمكن تخييله .

ثم عبر عن مفعول الاشتراء بلفظ الثمن وكان الظاهر أن يعطى لفظ الثمن لمدخول الباء أو أن يعبر عن كل بلفظ آخر كأن يقال لا تشتروا بآياتى متاعا قليلا فأخرج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر وعبر عن المتاع ونحوه بالثمن على طريق الاستعارة التحقيقية لتشبيه هذا العوض من الرئاسة أو المال بالثمن أو لأنه يشبه الثمن فى كونه أعيانا وحطاما جعلت بدلا عن أمر نافع وفى ذلك تعريض بهم فى أنهم مغبونو الصفقة إذ قد بذلوا أنفس شىء وأخذوا حظًّا ما قليلا فكان كلا البدلين فى الآية مشبها بالثمن إلا أن الآيات شبهت به فى كونها أهون

على المعتاض ، والمتاع الذى يأخذونه شبه بالثمن فى كونه شيئا ماديا يناله كل أحد أوللإشارة إلى أن كلا من الآيات والثمن أمرهين على فريق فالآيات هانت على الأحبار والأموال هانت على العامة وخُص الهين حقيقة بإعطائه اللفظ الحقيق الدال على أنه هين وأما الهين صورة فقد أعطى الباء المجازية وكل من الاستعارتين قرينة على الأخرى ـ ولأنه لما غلب فى الاستعمال إطلاق الثمن على النقدين اختير إطلاق ذلك على ما يأخذونه تلميحا إلى أنهم يأخذون المال عن تغيير الأحكام الشرعية كقوله يأخذون عرض هذا الأدنى .

وقد قيل إن قوله ثَمنا قرينة الاستعارة فى قوله ولا تشتروا ووجهه أنه لما أدخلت الباء على الآيات تعين أن الآيات هى ثمن الاشتراء فلما عبر بعده بلفظ ثمنا مفعولا لفعل تشتروا عَلِم السامع أن الأول ليس بثمن حقيقى فعلم أن الاشتراء مجاز ثم هو يعلم أن المعبر عنه بالثمن بعد ذلك أيضا ليس بثمن حقيقى تبعا للعلم بالمجاز فى الفعل الناصب له .

وقد قيل إن قوله ثمنا تجريد وتقريره مثل تقرير كونه قرينة إذا جعلنا القرينة قوله بآياتى .

وقيل هو ترشيح لأن لفظ الثمن من ملائم الشراء وهو قريب مماقدمناه فى كونه استعارة لأن الترشيح فى نفسه قد يكون استعارة من ملائم المشبه به لملائم المشبه على الاحتمالات كلها هى تدل على تجهيلهم وتقريعهم .

والآيات لا تستبدل ذواتها فتعين تقدير مضاف أى لا تشتروا بقبول آياتى ثمنا .

وإضافة آيات إلى ضمير الجلالة للتشريف قال الشيخ محمد بن عرفة عظم الآيات بشيئين الجمع والإضافة إلى ضمير الجلالة وحُقر العوض بتحقيرين التنكير والوصف بالقلة ا هـ أى وفى ذلك تعريض بغبن صفقتهم إذ استبدلوا نفيسا بخسيس وأقول وصف قليلا صفة كاشفة لأن الثمن الذى تباع به إضاعة الآيات هو قليل ولو كان أعظم متمول بالنسبة إلى ما أضاعه آخذ ذلك الثمن وعلى هذا المراد ينبغى حمل كلام ابن عرفة .

وقد أجمل العوض الذى استبدلوا به الآيات فلم يبين أهو الرئاسة أو الرشى التى يأخذونها ليشمل ذلك اختلاف أحوالهم فإنهم متفاوتون فى المقاصد التى تصدهم عن اتباع الإسلام على حسب اختلاف هممهم .

ووَصْف ثمنا بقوله « قليلا » ليس المراد به التقييد بحيث يفيد النهى عن أخذ عوض قليل دون أخذ عوض له بال وإنما هو وصف ملازم للثمن المأخوذ عوضا عن استبدال الآيات فإن كل ثمن فى جانب ذلك هو قليل فذكر هذا القيد مقصود به تحقير كل ثمن فى ذلك فهذا النفى شبيه بنفى القيود اللازمة للمقيد ليفيد نفى القيد والمقيد معا كما فى البيت المشهور لامرئ القيس :

على لَاحِبٍ لا يُهتدى بمناره إذا سافَه العَوْد الدِّيَافِى جرجرا

أى لا منار له فيُهتدى به لأن الاهتداء لازم للمنار ، وكذلك قول ابن أحمر :

لا يُفزِع الأرنبَ أهوالُها ولا ترى الضبَّ بها ينجَحِرْ

أى لا أرنب بها حتى يفزع من أهوالها ولا ضبَّ بها حتى ينجحر ، وقول النابغة :

* مِثل الزجاجة لم تكحل من الرمد *

أى عينا لم تَرْمَدْ حتى تُكحل؛ لأن التكحيل لازم للعين الرمداء ومثله كثير فى الكلام البليغ .

وقد وقع «ثمنا» نكرةً فى سياق النهى وهو كالنفى فشمل كل عوض ، كما وقعت الآيات جمعا مضافا فشملت كل آية ، كما وقع الفعل فى سياق النفى فشمل كل اشتراء إذ الفعل كالنكرة .

والخطاب وإن كان لبنى إسرائيل غير أن خطابات القرآن وقصصه المتعلقة بالأمم الأخرى إنما يقصد منها الاعتبار والاتعاظ فنحن محذرون من مثل ما وقعوا فيه بطريق الأَوْلى لأننا أولى بالكمالات النفسية كما قال بشار :

* الُحر يُلْحَى والعَصا للعبد *

وكالبيت السائر :

العَبْد يُقرع بالعَصا والُحر تكفيه الإشَارَه

فعلماؤنا منهيون على أن يأتوا بما نهى عنه بنو إسرائيل من الصدف عن الحق لأعراض الدنيا وكذلك كانت سيرة السلف رضى الله عنهم .

ومن هنا فرضت مسألة جعلها المفسرون متعلقة بهاته الآية وإن كان تعلقها بها ضعيفاً وهى مسألة أخذ الأجرة على تعليم القرآن والدين ويتفرع عنها أخذ الأجرة على تعليم العلم وعلى

بعض ما فيه عبادة كالأذان والإمامة. وحاصل القول فيها أن الجمهور من العلماء أجازوا أخذ الأجر على تعليم القرآن فضلا عن الفقه والعلم فقال بجواز ذلك الحسن وعطاء والشعبي وابن سيرين ومالك والشافعي وأحمد وأبو ثور والجمهور، وحجتهم في ذلك الحديث الصحيح عن ابن عباس أن النبيء صلى الله عليه وسلم قال « إن أحق ما أخذتم عليه أجراً كتاب الله » وعليه فلا محل لهاته الآية على هذا المعنى عندهم بحال؛ لأن المراد بالإشتراء فيها معناه المجازي وليس في التعليم استبدال ولا عدول ولا إضاعة . وقد نقل ابن رشد إجماع أهل المدينة على الجواز ولعله يريد إجماع جمهور فقهائهم . وفي المدونة: لا بأس بالإجارة على تعليم القرآن . ومنع ذلك ابن شهاب من التابعين من فقهاء المدينة وأبو حنيفة وإسحاق بن راهويه وتمسكوا بالآية وبأن التعليم لذلك طاعة وعبادة كالصلاة والصوم فلا يؤخذ عليها أجر كذلك وبما روى عن أبي هريرة أن النبيء صلى الله عليه وسلم قال «دراهم المعلمين حرام» وعن عبادة بن الصامت أنه قال «علمت ناسا من أهل الصفة القرآن والكتابة فأهدى إلى رجل منهم قوسا فسألت النبيء صلى الله عليه وسلم فقال إن سرك أن تطوق بها طوقا من نار فاقبلها » وأجاب عن ذلك القرطبي بأن الآية محملها فيمن تعين عليه التعليم فأبى إلا بالأجر ، ولا دليل على ما أجاب به القرطبي . فالوجه أن ذلك كان في صدر الإسلام وبث الدعوة فلو رخص في الأجر فيه لتعطل تعليم كثير لقلة من ينفق في ذلك لأن أكثرهم لا يستطيعه ومحمل حديث ابن عباس على ما بعد ذلك حين شاع الإسلام وكثر حفاظ القرآن. وأقول لا حاجة إلى هذا كله لأن الآية بعيدة عن هذا الغرض كما علمت وأجاب القرطبي عن القياس بأن الصلاة والصوم عبادتان قاصرتان وأما التعليم فعبادة متعدية فيجوز أخذ الأجر على ذلك الفعل وهذا فارق مؤثر. وأما حديث أبي هريرة وحديث عبادة ففيهما ضعف من جهة إسناديهما كما بينه القرطبي، قلت ولا أحسب الزهري يستند لمثلهما ولا للآية ولا لذلك القياس ولكنه رآه واجباً فلا تؤخذ عليه أجرة وقد أفتى متأخرو الحنفية بجواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن والفقه قال في الدرر وشرحه « ويفتى اليوم بصحتها أي الإجارة لتعليم القرآن والفقه والأصل أن الإجارة لا تجوز عندنا على الطاعات والمعاصي لكن لما وقع الفتور في الأمور الدينية جوزها المتأخرون» اه .

ومن فروع هاته المسألة جواز أخذ الأجرة على الأذان والإمامة، قال ابن عبد البر هي مأخوذة من مسألة الأجر على تعليم القرآن وحكمهما واحد، وفي المدونة تجوز الإجارة على

الأذان وعلى الأذان والصلاة معاً وأما على الصلاة وحدها فكرهه مالك، قال ابن شاس جازت على الأذان لأن المؤذن لا يلزمه الإتيان به أما جمعه مع الصلاة فالأجرة على الأذان فقط، وأجاز ابن عبد الحكم الإجارة على الإمامة ووجهه أنه تكلف الصلاة فى ذلك الموضع فى ذلك الوقت، وروى أشهب عن مالك لا بأس بالأجر على تراويح رمضان وكرهه فى الفريضة قال القرطبي وكرهها أبو حنيفة وأصحابه وفى الدرر ويفتى اليوم بصحتها لتعليم القرآن والفقه والإمامة والأذان ويجبر المستأجر على دفع الأجرة ويحبس، وقال القرافى فى الفرق الخامس عشر والمائة ولا يجوز فى إمامة الصلاة الإجارة على المشهور من مذهب مالك لأنها عقد مكايسة من المعاوضات فلا يجوز أن يحصل العوضان فيها لشخص واحد لأن أجر الصلاة له فإذا أخذ عنها عوضا اجتمع له العوضان اه . وهو تعليل مبنى على أصل واه قدمه فى الفرق الرابع عشر والمائة على أن فى كونه من فروع ذلك الأصل نظراً لا نطيل فيه فانظره فقد نبهتك إليه، فالحق أن الكراهة المنقولة عن مالك كراهة تنزيه. وهذه المسألة كانت قد حدثت بين ابن عرفة والدكالى وهى أنه ورد على تونس فى حدود سنة سبعين وسبعمائة رجل زاهد من المغرب اسمه محمد الدكالى فكان لا يصلى مع الجماعة ولا يشهد الجمعة معتلا بأن أئمة تونس يأخذون الأجور على الإمامة وذلك جرحة فى فاعله فأنكر عليه الشيخ ابن عرفة وشاع أمره عند العامة وحدث خلاف بين الناس فخرج إلى المشرق فاراً بنفسه وبلغ أنه ذهب لمصر فكتب ابن عرفة إلى أهل مصر أبياتاً هى :

يا أهل مصر ومن فى الدين شاركهم ... تنبهوا لسؤال معضل نزلا
لزوم فسقكم أو فسق من زعمت ... أقواله أنه بالحق قد عملا
فى تركه الجمع والجمعات خلفكم ... وشرط إيجاب حكم الكل قد حصلا
إن كان شأنكم التقوى فغيركم ... قد باء بالفسق حتى عنه ما عدلا
وإن يكن عكسه فالأمر منعكس ... قولوا بحق فإن الحق ما اعتزلا

فيقال إن أهل مصر أجابوه بأبيات منها :

ما كان من شيم الأبرار أن يسموا ... بالفسق شيخاً على الخيرات قد جبلا
لا لا ولكن إذا ما أبصروا خللا ... كسوه من حسن تأويلاتهم حللا
أليس قد قال فى المنهاج صاحبه ... يسوغ ذاك لمن قد يختشى زللا

ومنهـا :

وقد رويْتَ عن ابن القاسم العُتَقى	فيما اختصرت كلاماً أوضح السبلا
ما إن تَرد شـهادة لتاركها	إن كان بالعلم والتقوى قد احتفلا
نعم وقد كان فى الأعلين منزلةً	من جانب الجمع والجمعات واعتزلا
كمالكٍ غير مبد فيـه معذرةً	إلى الممات ولم يُسأل وما عُذلا
هذا وإن الذى أبداه متجهاً	أخذ الأئمة أجراً منعه نقلا
وهبك أنك راءٍ حله نظرا	فـما اجتهادك أولى بالصواب ولا

هـكذا نسبت هذه الأبيات فى بعض كتب التراجم المغاربة أنها وردت من أهل مصر وقد قيل إنها نظمها بعض أهل تونس انتصاراً للدكالى ذكر ذلك الخفاجى فى طراز المجالس ، وقال إن المجيب هو أبو الحسن على السلمى التونسى وذكر أن السراج البلقينى ذكر هاته الواقعة فى فتاواه وذكر أن والده أجاب فى المسألة بأبيات لامية انظرها هناك .

﴿ وَإِيَّٰىَ فَاتَّقُونِ ﴾ 41

القول فيه كالقول فى « وإياى فارهبون » إلا أن التعبير فى الأول بارهبون وفى الثانى باتقون لأن الرهبة مقدِّمة التقوى إذ التقوى رهبة معتبر فيها العمل بالمأمورات واجتناب المنهيات بخلاف مطلق الرهبة فإنها اعتقاد وانفعال دون عمل، ولأن الآية المتقدمة تأمرهم بالوفاء بالعهد فناسبها أن يخوفوا من نـكثه، وهذه الآية تأمرهم بالإيمان بالقرآن الذى منعهم منه بقية دهائهم فناسبها الأمر بأن لا يتقوا إلا الله . والتقوى معنى شرعى تقدم فى قوله تعالى « هدى للمتقين » وهى بذلك المعنى أخص لا محالة من الرهبة ولا أحسب أن ذلك هو المقصود هنا .

والقول فى حذف ياء المتـكلم من قوله « فاتقون » نظير القول فيه من قوله « وإياى فارهبون » .

﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾42

معطوف على جميع ما تقدم من قوله « اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم » إلى هنا لأن هاته الجمل كلها لم يقصد أن الواحدة منها معطوفة على التى قبلها خاصة بل على جميع ما تقدمها لا سيما قوله « ولا تلبسوا » فإنه مبدأ انتقال من غرض التحذير من الضلال إلى غرض التحذير من الإضلال بعد أن وسط بينهما قوله « ولا تشتروا بآياتى » كما تقدم . وإن شئت أن تجعل كلا معطوفا على الذى قبله فهو معطوف على الذى قبله بعد اعتبار كون ماقبله معطوفا على ما قبله كذلك، وهذا شأن الجمل المتعاطفة إلا إذا أريد عطف جملة على جملة معينة لكون الثانية أعلق بالتى والتها دون البقية وذلك كعطف « وتكتموا الحق» على «لا تلبسوا» فإنها متعينة للعطف على تلبسوا لا محالة إن كانت معطوفة وهو الظاهر فإن كلا الأمرين منهى عنه والتغليظ فى النهى عن الجمع بينهما واضح بالأولى . وجوزوا أن يكون وتكتموا الحق منصوبا بأن مضمرة بعد واو المعية ويكون مناط النهى الجمع بين الأمرين وهو بعيد لأن كليهما منهى عنه والتفريق فى المنهى يفيد النهى عن الجمع بالأولى بخلاف العكس اللهم إلا أن يقال إنما نهوا عن الأمرين معا على وجه الجمع تعريضا بهم بأنهم لا يرجا منهم أكثر من هذا الترك للبس وهو ترك اللبس المقارن لكتم الحق فإن كونه جريمة فى الدين أمر ظاهر. أما ترك اللبس الذى هو بمعنى التحريف فى التأويل فلا يرجا منهم تركه إذ لاطاعية فى صلاحهم العاجل

و (الحَقّ) الأمر الثابت من حَقّ إذا ثبت ووجب وهو ما تعترف به سائر النفوس بقطع النظر عن شهواتها . والباطل فى كلامهم ضد الحق فإنه الأمر الزائل الضائع يقال بطل بُطلا وبطولا وبطلانا إذا ذهب ضياعا وخسرا وذهب دمه بُطلا أى هدرا . والمراد به هنا ما تتبرأ منه النفوس وتزيله مادامت خلية عن غرض أو هوى وسمى باطلا لأنه فعل يذهب ضياعا وخسارا على صاحبه .

(واللبس) خلط بين متشابهات فى الصفات يعسر معه التميز أو يتعذر وهو يتعدى إلى الذى اختلط عليه بعدة حروف مثل علَى واللامِ والباء على اختلاف السياق الذى يقتضى معنى بعض تلك الحروف. وقد يعلق به ظرفُ عندَ . وقد يجرد عن التعليق بالحرف .

ويُطلق على اختلاط المعانى وهو الغالب وظاهر كلام الراغب فى مفردات القرآن أنه

هو المعنى الحقيق ، ويقال فى الأمر لُبسةٌ بضم اللام أى اشتباه ، وفى حديث شق الصدر « فخفت أن يكون قد التُبس بى » أى حصل اختلاط فى عقلى بحيث لا يميز بين الرؤية والخيال ، وفعله من باب ضرب وأما فعل لبس الثياب فمن باب سمِع .

فلبس الحق بالباطل ترويج الباطل فى صورة الحق . وهذا اللَّبس هو مبدأ التضليل والإلحاد فى الأمور المشهورة فإن المزاولين لذلك لا يروج عليهم قَصْد إبطالها فشأنُ من يريد إبطالها أن يعمد إلى خلط الحق بالباطل حتى يوهم أنه يريد الحق قال تعالى « وكذلك زَين لكثير من المشركين قتلَ أولادهم شركاؤهم ليردوهم وليلبسِوا عليهم دينهم » لأنهم أوهموهم أن ذلك قربة إلى الأصنام . وأكثر أنواع الضلال الذى أدخل فى الإسلام هو من قبيل لبس الحق بالباطل ، فقد قال الذين ارتدوا من العرب ومنعوا الزكاة أننا كنا نعطى الزكاة للرسول ونطيعه فليس علينا طاعة لأحد بعده وهذا نقض لجامعة الملة فى صورة الأنفة من الطاعة لغير الله ، وقد قال شاعرهم وهو الحطيل بن أوس :

أطعْنا رسولَ الله إذ كان بيننا فيالعباد الله مالِأَبى بكر

وقد فعل ذلك الناقمون على عثمان رضى الله عنه فلبَّسوا بأمور زينوها للعامة كقولهم رقى إلى مجلس النبيء صلى الله عليه وسلم فى المنبر وذلك استخفاف لأن الخليفتين قبله نزل كل منهما عن الدرجة التى كان يجلس عليها سلفه . وسقط من يده خاتم النبيء صلى الله عليه وسلم وذلك رمز على سقوط خلافته . وقد قالت الخوارج « لا حكم إلا لله » فقال على رضى الله عنه « كلمة حق أريد بها باطل » . وحرَّف أقوام آيات بالتأويل البعيد ثم سموا ذلك بالباطن وزعموا أن للقرآن ظاهرا وباطنا فكان من ذلك لبس كثير ، ثم نشأت عن ذلك نحلة الباطنية . ثم تأويلات المتفلسفين فى الشريعة كأصحاب الرسائل الملقبين بإخوان الصفاء . ثم نشأ تلبيس الواعظين والمرغبين والمرجئة فأخذوا بعض الآيات فأشاعوها وكتموا ما يقيدها ويعارضها نحو قوله تعالى « ياعبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله » فأوهموا الناس أن المغفرة عامة لكل ذنب وكل مذنب ولو لم يتب وأغضوا عن آيات الوعيد وآيات التوبة . وللتفادى من هذا الوصف الذى ذمه الله تعالى قال علماء أصول الفقه إن التأويل لا يصح إلا إذا دل عليه دليل قوى ، أما إذا وقع التأويل لما يُظن أنه دليل فهو

تأويل باطل فإن وقع بلا دليل أصلا فهو لعب لا تأويل ولهذا نهى الفقهاء عن اقتباس القرآن فى غير المعنى الذى جاء له كما قال ابن الرومى :

لئن أخطأتُ فى مدْحِـ ـك ما أخطأتَ فى منعى
لقـد أنزلتُ حاجاتى بواد غـير ذى زرع

وقوله « وأنتم تعلمون » حال وهو أبلغ فى النهى لأن صدور ذلك من العالم أشد فمفعول (تعلمون) محذوف دل عليه ما تقدم، أى وأنتم تعلمون ذلك أى لَبسكم الحق بالباطل. قال الطيبىْ عند قوله تعالى الآتى « أفلا تعقلون » إن قوله تعالى « وأنتم تعلمون » غير منزل منزلة اللازم لأنه إذا نزل منزلة اللازم دل على أنهم موصوفون بالعلم الذى هو وصف كمال وذلك ينافى قوله الآتى « أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم » إلى قوله « أفلا تعقلون » إذْ نفى عنهم وصف العقل فكيف يثبت لهم هنا وصف العلم على الإطلاق.

﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴾ 43

أمرٌ بالتلبس بشعار الإسلام عقب الأمر باعتقاد عقيدة الإسلام فقولُه « وآمنوا بما أنزلت» الآية راجع إلى الإيمان بالنبىء صلى الله عليه وسلم وما هو وسيلة ذلك وما هو غايته فالوسيلة «اذْكروا نعمتى ـ إلى ـ فارهبون» والمقصدُ «وآمنوا بما أنزلت مصدقا لما معكم». والغاية «وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة» . وقد تخلل ذلك نهى عن مفاسد تصدهم عن المأمورات مناسباتٍ للأوامر . فقوله « وأقيموا الصلاة » الخ أمر بأعظم القواعد الإسلامية بعد الإيمان والنطق بكلمة الإسلام، وفيه تعريض بحسن الظن بإجابتهم وامتثالهم للأوامر السالفة وأنهم كملت لهم الأمور المطلوبة . وفى هذا الأمر تعريض بالمنافقين، ذلك أن الإيمان عقد قلبى لا يدل عليه إلا النطق، والنطقُ اللسانى أمر سهل قد يقتحمه من لم يعتقد إذا لم يكن ذا غلو فى دينه فلا يتحرج أن ينطق بكلام يخالف الدين إذا كان غير معتقد مدلوله كما قال تعالى « وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا » الآية ، فلذلك أمروا بالصلاة والزكاة لأن الأولى عمل يدل على تعظيم الخالق والسجود إليه وخلع الآلهة، ومثل هذا الفعل لا يفعله المشرك لأنه يغيظ آلهته بالفعل وبقول الله أكبر ولا يفعله الكتابى لأنه يخالف عبادته . ولأن الزكاة إنفاق المال

وهو عزيز على النفس فلا يبذله المرء فى غير ما ينفعه إلا عن اعتقاد نفع أخروى لا سيما إذا كان ذلك المال ينفق على العدو فى الدين، فلذلك عقب الأمر بالإيمان بالأمر بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة لأنهما لا يتجشمهما إلا مؤمن صادق. ولذلك جاء فى المنافقين «وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى» وقوله «فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون» وفى الصحيح «أن صلاة العشاء أثقل صلاة على المنافقين». وفى هذه الآية دليل لمالك على قتل من يمتنع من أداء الصلاة مع تحقق أنه لم يؤدها من أول وقت صلاة من الصلوات إلى خروجه إذا كان وقتا متفقا بين علماء الإسلام، لأنه جعل ذلك الامتناع مع عدم العذر دليلا على انتفاء إيمانه، لكنه لما كان مصرحا بالإيمان، قال مالك إنه يقتل حدا جمعا بين الأدلة ومنعا لذريعة خرم الملة. ويوشك أن يكون هذا دليلا لمن قالوا بأن تارك الصلاة كافر لولا الأدلة المعارضة. وفيها دليل لما فعل أبو بكر رضى الله عنه من قتال مانعى الزكاة وإطلاق اسم المرتدين عليهم؛ لأن الله جعل الصلاة والزكاة أمارة صدق الإيمان إذ قال لبنى إسرائيل «وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة» ولهذا قال أبو بكر لما راجعه عمر فى عزمه على قتال أهل الردة حين منعوا إعطاء الزكاة وقال له: كيف تقاتلهم وقد قالوا لا إله إلا الله وقد قال رسول الله «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها» فقال أبو بكر لأقاتلن من فرّق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال، فحصل من عبارته على إيجازها جواب عن دليل عمر.

وقوله «واركعوا مع الراكعين» تأكيد لمعنى الصلاة لأن لليهود صلاة لا ركوع فيها فلكى لا يقولوا إننا نقيم صلاتنا دفع هذا التوهم بقوله «واركعوا مع الراكعين».

والركوع طأطأة وانحناء الظهر لقصد التعظيم أو التبجيل. وقد كانت العرب تفعله لبعض كبرائهم. قال الأعشى:

إذا مَا أتانا أبو مالك رَكَعْنَا له وخَلَعْنا العِمَامه

(وروى سجدنا له وخلعنا العمارا، والعمار هو العمامة).

وقوله «مع الراكعين» إيماء إلى وجوب مماثلة المسلمين فى أداء شعائر الإسلام المفروضة فالمراد بالراكعين المسلمون وفيه إشارة إلى الإتيان بالصلاة بأركانها وشرائطها.

﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ 44

اعتراض بين قوله «وأقيموا الصلاة» وقوله «واستعينوا بالصبر والصلاة» ووجه المناسبة فى وقوعه هنا أنه لما أمرهم بفعل شعائر الإسلام من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وذيل ذلك بقوله « واركعوا مع الراكعين » ليشير إلى أن صلاتهم التى يفعلونها ، أصبحت لا تغنى عنهم ، ناسب أن يزاد لذلك أن مايأمر به دينهم من البر ليسوا قائمين به على ما ينبغى ، فجىء بهذا الاعتراض ، وللتنبيه على كونه اعتراضا لم يقرن بالواو لئلا يتوهم أن المقصود الأصلى التحريض على الأمر بالبر وعلى ملازمته ، والغرض من هـذا هو النداء على كمال خسارهم ومبلغ سوء حالهم الذى صاروا إليه حتى صاروا يقومون بالوعظ والتعليم كما يقوم الصانع بصناعته والتاجر بتجارته لا يقصدون إلا إيفاء وظائفهم الدينية حقها ليستحقوا بذلك مايعوضون عليه من مراتب ورواتب فهم لا ينظرون إلى حال أنفسهم تجاه تلك الأوامر التى يأمرون بها الناس .

والمخاطب بقوله «أتأمرون» جميع بنى إسرائيل الذين خوطبوا من قبل فيقتضى أن هذه الحالة ثابتة لجميعهم أى أن كل واحد منهم تجده يصرح بأوامر دينهم ويشيعها بين الناس ولا يمتثلها هو فى نفسه ، ويجوز أن يكون المقصود بهذا الخطاب فريقا منهم فإن الخطاب الموجه للجماعات والقبائل يأخذ كل فريق ما هو حظه من ذلك الخطاب ، فيكون المقصود أحبارهم وعلماءهم وهم أخص بالأمر بالبر ، فعلى الوجه الأول يكون المراد بالناس إما المشركين من العرب فإن اليهود كانوا يذكرون لهم ما جاء به دينهم والعرب كانوا يحفلون بسماع أقوالهم كما قال تعالى «وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا» وإما أن يكون المراد من الناس مَن عدا الآمر كما تقول أفعل كما يفعل الناس وكقوله « إن الناس قد جمعوا لكم » أى أيامر الواحد غيره وينسى نفسه، وعلى الوجه الثانى يكون المراد بالناس العامة من أمة اليهود أى كيف تأمرون أتباعكم وعامتكم بالبر وتنسون أنفسكم؟ ففيه تنديد بحال أحبارهم أو تعريض بأنهم يعلمون أن ما جاء به رسول الإسلام هو الحق فهم يأمرون أتباعهم بالمواعظ ولا يطلبون نجاة أنفسهم .

والاستفهام هنا للتوبيخ لعدم استقامة الحمل على الاستفهام الحقيقى فاستعمل فى التوبيخ

مجازا بقرينة المقام وهو مجاز مرسل لأن التوبيخ يلازم الاستفهام لأن من يأتى ما يستحق التوبيخ عليه من شأنه أن يتساءل الناس عن ثبوت الفعل له ويتوجهون إليه بالسؤال فينتقل من السؤال إلى التوبيخ ويتولد منه معنى التعجيب من حال الموبخ وذلك لأن الحالة التى وبخوا عليها حالة عجيبة لما فيها من إرادة الخير للغير وإهمال النفس منه فحقيق بكل سامع أن يعجب منها ، وليس التعجب بلازم لمعنى التوبيخ فى كل موضع بل فى نحو هـذا مما كان فيه الموبخ عليه غريبا غير مألوف من العقلاء فإذا استعمل الاستفهام فى لازم واحد فكونه مجازا مرسلا ظاهر وإذا استعمل فى لازمين يتولد أحدهما من الآخر أو متقاربين فهو أيضا مجاز مرسل واحد لأن تعدد اللوازم لا يوجب تعدد العلاقة ولا تكرر الاستعمال لأن المعانى المجازية مستفادة من العلاقة لا من الوضع فتعدد المجازات للفظ واحد أوسع من استعمال المشترك وأيّاما كان فهو مجاز مرسل على ما اختاره السيد فى حاشية المطول فى باب الإنشاء علاقته اللزوم وقد تردد فى تعيين علاقته التفتزانى وقال إنه مما لم يحم أحد حوله .

والبر بكسر الباء الخير فى الأعمال فى أمور الدنيا وأمور الآخرة والمعاملة ، وفعله فى الغالب من باب علم إلا البر فى اليمين فقد جاء من باب علم وباب ضرب ، ومن الأقوال المأثورة البر ثلاثة: بر فى عبادة الله وبر فى مراعاة الأقارب وبر فى معاملة الأجانب، وذلك تبع للوفاء بسعة الإحسان فى حقوق هذه الجوانب الثلاثة .

والنسيان ذهاب الأمر المعلوم من حافظة الإنسان لضعف الذهن أو الغفلة ويرادفه السهو وقيل السهو الغفلة اليسيرة بحيث يتنبه بأقل تنبيه، والنسيان زواله بالكلية وبعض أهل اللغة فسر النسيان بمطلق الترك وجعله صاحب الأساس مجازا وهو التحقيق وهو كثير فى القرآن . والنسيان هنا مستعار للترك عن عمد أو عن التهاون بما يذكر المرء فى البر على نحو ما .

قيل فى قوله تعالى «الذين هم عن صلاتهم ساهون» أى وتتركون أنفسكم من ذلك أى من أمرها بالبر أو وتنسون أن تأمروا أنفسكم بالبر وفى هذا التقدير يبقى النسيان على حقيقته لأنهم لما طال عليهم الأمد فى التهاون بالتخلق بأمور الدين والاجتراء على تأويل الوحى بما يمليه عليهم الهوى بغير هدى صاروا ينسون أنهم متلبسون بمثل ما ينهون عنه فإذا تصدوا إلى مواعظ قومهم أو الخطابة فيهم أو أمروهم بالمعروف ونهوهم عن المنكر كانوا ينهونهم عن مذام قد تلبسوا بأمثالها إلا أن التعود بها أنساهم إياها فأنساهم أمر أنفسهم بالبر لنسيان سببه

وقد يرى الإنسان عيب غيره لأنه يشاهده ولا يرى عيب نفسه لأنه لا يشاهدها ولأن العادة تنسيه حاله . ودواء هذا النسيان هو محاسبة النفس فيكون البر راجعا إلى جميع ما تضمنته الأوامر السابقة من التفاصيل فهم قد أمروا غيرهم بتفاصيلها ونسوا أنفسهم عند سماعها وذلك يشمل التصديق بدين الإسلام لأنه من جملة ما تضمنته التوراة التى كانوا يأمرون الناس بما فيها .

وجملة « وتنسون أنفسكم » يجوز أن تكون حالا من ضمير « تأمرون » أو يكون محل التوبيخ والتعجب هو أمر الناس بالبر بقيد كونه فى حال نسيان ويجوز أن تكون الجملة معطوفة على « تأمرون » وتكون هى المقصودة من التوبيخ والتعجيب ويجعل قوله « أتأمرون الناس » تمهيداً لها على معنى أن محل الفظاعة الموجبة للنهى هى مجموع الأمرين .

وبهذا تعلم أنه لا يتوهم قصد النهى عن مضمون كلا الجملتين إذ القصد هو التوبيخ على اتصاف بحالة فظيعة ليست من شيم الناصحين لا قصد تحريم فلا تقع فى حيرة من تحير فى وجه النهى عن ذلك ولا فى وهم من وهم فقال إن الآية دالة على أن العاصى لا يأمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر كما نقل عنهم الفخر فى التفسير فإنه ليس المقصود نهى ولا تحريم وإنما المقصود تفظيع الحالة ويدل لذلك أنه قال فى تذييلها « أفلا تعقلون » ولم يقل « أفلا تتقون » أو نحوه .

والأنفس جمع نفس ، بسكون الفاء وهى مجموع ذات الإنسان من الهيكل والروح كما هنا وباعتبار هذا التركيب الذى فى الذات اتسع إطلاق النفس فى كلام العرب تارة على جميع الذات كما فى التوكيد نحو جاء فلان نفسه وقوله « النفس بالنفس » وقوله « تقتلون أنفسكم » وتارة على البعض كقول القائل أنكرت نفسى وقوله « وتنسون أنفسكم » . وعلى الإحساس الباطنى كقوله « تعلم ما فى نفسى » أى ضميرى . وتطلق على الروح الذى به الإدراك « إن النفس لأمارة بالسوء » وسيأتى لهذا زيادة إيضاح عند قوله تعالى « يوم تأتى كل نفس » فى سورة النحل .

وقوله «وأنتم تتلون الكتاب» جملة حالية قيد بها التوبيخ والتعجيب . لأن نسيان أنفسهم يكون أغرب وأفظع إذا كان معهم أمران يقلعانه، وهما أمر الناس بالبر، فإن شأن الأمر بالبر

أن يذكر الآمر حاجة نفسه إليه إذا قدر أنه فى غفلة عن نفسه ، وتلاوة الكتاب أى التوراة يمرون فيها على الأوامر والنواهى من شأنه أن تذكرهم مخالفة حالهم لما يتلونه .

وقوله « أفلا تعقلون » استفهام عن انتفاء تعقلهم استفهاما مستعملا فى الإنكار والتوبيخ نزلوا منزلة من انتفى تعقله فأنكر عليهم ذلك، ووجه المشابهة بين حالهم وحال من لا يعقلون أن من يستمر به التغفل عن نفسه وإهمال التفكر فى صلاحها مع مصاحبة شيئين يذكرانه ، قارب أن يكون منفياً عنه التعقل .

وفعل «تعقلون» منزل منزلة اللازم أو هو لازم وفى هذا نداء على كمال غفلتهم واضطراب حالهم . وكون هذا أمراً قبيحاً فظيعاً من أحوال البشر مما لا يشك فيه عاقل .

﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَوٰةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ 45 الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ 46

خطاب لبنى إسرائيل بالإرشاد إلى ما يعينهم على التخلق بجميع ما عدد لهم من الأوامر والنواهى الراجعة إلى التحلى بالمحامد والتخلى عن المذمات ، له أحسن وقع من البلاغة فإنهم لما خوطبوا بالترغيب والترهيب والتنزيه والتشويه ظن بهم أنهم لم يبق فى نفوسهم مسلك للشيطان ولا مجال للخذلان وأنهم أنشأوا يتحفزون للامتثال والائتساء إلا أن ذلك الإلف القديم ، يثقل أرجلهم فى الخطو إلى هذا الطريق القويم ، فوصف لهم الدواء الذى به الصلاح وريش بقادمتى الصبر والصلاة منهم الجناح . فالأمر بالاستعانة بالصبر لأن الصبر ملاك الهدى فإن مما يصد الأمم عن اتباع دين قويم إلفهم بأحوالهم القديمة وضعف النفوس عن تحمل مفارقتها فإذا تدرعوا بالصبر سهل عليهم اتباع الحق . وأما الاستعانة بالصلاة فالمراد تأكيد الأمر بها الذى فى قوله « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » وهذا إظهار لحسن الظن بهم وهو طريق بديع من طرق الترغيب . ومن المفسرين من زعم أن الخطاب فى قوله « واستعينوا » إلخ للمسلمين على وجه الانتقال من خطاب إلى خطاب آخر ، وهذا وهم لأن وجود حرف العطف ينادى على خلاف ذلك ولأن قوله « إلا على الخاشعين » مراد به « إلا على المؤمنين » حسبما بينه قوله « الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم » الآية اللهم إلا أن

يكون من الإظهار فى مقام الإضمار وهو خلاف الظاهر مع عدم وجود الداعى . والذى غرهم بهذا التفسير توهم أنه لا يؤمر بأن يستعين بالصلاة من لم يكن قد آمن بعد وأى عجب فى هذا؟ وقريب منه آنفاً قوله تعالى «وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين» خطابا لبنى إسرائيل لا محالة. والصبر عرفه الغزالى فى إحياء علوم الدين بأنه ثبات باعث الدين فى مقابلة باعث الشهوة وهو تعريف خاص بالصبر الشرعى صالح لان يكون تفسيرا للآية لأنها فى ذكر الصبر الشرعى، وأما الصبر من حيث هو الذى هو وصف كمال فهو عبارة عن احتمال النفس أمرا لا يلائمها إما لأن مآله ملائم ، أو لأن عليه جزاء عظيماً فأشبه ماماآله ملائم ، أو لعدم القدرة على الانتقال عنه إلى غيره مع تجنب الجزع والضجر فالصبر احتمال وثبات على مالا يلائم، وأقل أنواعه ما كان عن عدم المقدرة ولذا ورد فى الصحيح «إنما الصبر عند الصدمة الأولى» أى الصبر الكامل هو الذى يقع قبل العلم بأن التفصى عن ذلك الأمر غير ممكن وإلا فإن الصبر عند اعتقاد عدم إمكان التفصى إذا لم يصدر منه ضجر وجزع هو صبر حقيقة فصيغة الحصر فى قوله إنما الصبر حصر ادعائى للكمال كما فى قولهم أنت الرجل .

والصلاة أريد بها هنا معناها الشرعى فى الإسلام وهى مجموع محامد لله تعالى قولا وعملا واعتقاداً فلاجرم كانت الاستعانة المأمور بها هنا راجعة لأمرين الصبر والشكر وقد قيل إن الإيمان نصفه صبر ونصفه شكر كما فى الإحياء وهو قول حسن ، ومعظم الفضائل ملاكها الصبر إذ الفضائل تنبعث عن مكارم الخلال ، والمكارم راجعة إلى قوة الإرادة وكبح زمام النفس عن الإسامة فى شهواتها بإرجاع القوتين الشهوية والغضبية عما لا يفيد كمالا أو عما يورث نقصاناً فكان الصبر ملاك الفضائل فما التحلم والتكرم والتعلم والتقوى والشجاعة والعدل والعمل فى الأرض ونحوها إلا من ضروب الصبر. ومما يؤثر عن على رضى الله عنه : الشجاعة صبر ساعة. وقال زفر بن الحارث الكلابى يعتذر عن انهزام قومه :

سقيناهم كأسا سقونا بمثلها ولكنهم كانوا على الموت أصبرا

وحسبك بمزية الصبر أن الله جعله مكمل سبب الفوز فى قوله تعالى « والعصر إن الإنسان لفى خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر » وقال هنا « واستعينوا بالصبر والصلاة » . قال الغزالى: ذكر الله الصبر فى القرآن فى نيف وسبعين موضعاً وأضاف أكثر الخيرات والدرجات إلى الصبر وجعلها ثمرة له ، فقال عز من قائل

« وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا » . وقال « وتمت كلمة ربك الحسنى على بنى إسرائيل بما صبروا » وقال « إن الله مع الصابرين » اهـ .

وأنت إذا تأملت وجدت أصل التدين والإيمان من ضروب الصبر فإن فيه مخالفة النفس هواها ومألوفها فى التصديق بما هو مغيب عن الحس الذى اعتادته، وبوجوب طاعتها واحداً من جنسها لا تراه يفوقها فى الخلقة وفى مخالفة عادة آبائها وأقوامها من الديانات السابقة. فإذا صار الصبر خلقا لصاحبه هون عليه مخالفة ذلك كله لأجل الحق والبرهان فظهر وجه الأمر بالاستعانة على الإيمان وما يتفرع عنه بالصبر فإنه خلق يفتح أبواب النفوس لقبول ما أمروا به من ذلك .

وأما الاستعانة بالصلاة فلأن الصلاة شكر والشكر يذكر بالنعمة فيبعث على امتثال المنعم على أن فى الصلاة صبراً من جهات فى مخالفة حال المرء المعتادة ولزومه حالة فى وقت معين لايسوغ له التخلف عنها ولا الخروج منها على أن فى الصلاة سراً إلاهياً لعله ناشىء عن تجلى الرضوان الربانى على المصلى فلذلك تجد للصلاة سراً عظيماً فى تجلية الأحزان وكشف غم النفس وقد ورد فى الحديث «أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا حزبه (بزاى وباء موحدة أى نزل به) أمر فزع إلى الصلاة» وهذا أمر يجده من راقبه من المصلين وقال تعالى « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر» لأنها تجمع ضروباً من العبادات. وأما كون الشكر من حيث هو معيناً على الخير فهو من مقتضيات قوله تعالى « لئن شكرتم لأزيدنكم ».

وقوله « وإنها لكبيرة » اختلف المفسرون فى معاد ضمير إنها فقيل عائد إلى الصلاة والمعنى إن الصلاة تصعب على النفوس لأنها سجن للنفس وقيل الضمير للاستعانة بالصبر والصلاة المأخوذة من استعينوا على حد اعدلوا هو أقرب للتقوى . وقيل راجع إلى المأمورات المتقدمة من قوله تعالى « اذكروا نعمتى ـ إلى قوله ـ واستعينوا بالصبر والصلاة » وهذا الأخير مماجوزه صاحب الكشاف ولعله من مبتكراته وهذا أوضح الأقوال وأجمعها والمحامل مُرادة .

والمراد بالكبيرة هنا الصعبة التى تشق على النفوس ، وإطلاق الكبر على الأمر الصعب والشاق مجاز مشهور فى كلام العرب لأن المشقة من لوازم الأمر الكبير فى حمله أو تحصيله قال تعالى « وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله »وقال «وإن كان كبر عليك إعراضهم» الآية. وقال« كبر على المشركين ما تدعوهم إليه » .

وقوله «إلا على الخاشعين» أى الذين اتصفوا بالخشوع، والخشوع لغة هو الانزواء والانخفاض قال النابغة :

* ونُؤْىٌ كجِذْم الحَوْض أثلم خَاشِـع *

أى زال ارتفاع جوانبه . والتذلل خشوع، قال جعفر بن عبلة الحارثى :

فلا تحسبي أنى تَخَشعت بعدكم لشَىْء ولا أنى من الموت أفرق

وهو مجاز فى خشوع النفس وهو سكون وانقباض عن التوجه إلى الإباية أو العصيان. والمراد بالخاشع هنا الذى ذلل نفسه وكسر سورتها وعودها أن تطمئن إلى أمر الله وتطلب حسن العواقب وأن لا تغتر بما تزينه الشهوة الحاضرة فهذا الذى كانت تلك صفته قد استعدت نفسه لقبول الخير . وكأن المراد بالخاشعين هنا الخائفون الناظرون فى العواقب فتخف عليهم الاستعانة بالصبر والصلاة مع ما فى الصبر من القمع للنفس وما فى الصلاة من التزام أوقات معينة وطهارة فى أوقات قد يكون للعبد فيها اشتغال بما يهوى أو بما يحصل منه مالا أو لذة . وقريب منه قول كثير :

فقلت لها يا عز كل مصيبة إذا وُطنت يوماً لها النفس ذلت

وأحسب أن مشروعية أحكام كثيرة قصد الشارع منها هذا المعنى وأعظمها الصوم . ولا يصح حمل الخشوع هنا على خصوص الخشوع فى الصلاة بسبب الحال الحاصل فى النفس باستشعار العبد الوقوف بين يدى الله تعالى حسبما شرحه ابن رشد فى أول مسألة من كتاب الصلاة الأول من البيان والتحصيل وهو المعنى المشار إليه بقوله تعالى « قد أفلح المؤمنون الذين هم فى صلاتهم خاشعون » ، فإن ذلك كله من صفات الصلاة وكمال المصلى فلا يصح كونه هو المخفف لكلفة الصلاة على المستعين بالصلاة كما لا يخفى .

وقد وصف تعالى الخاشعين بأنهم الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم وأنهم إليه راجعون وهى صلة لها مزيد اتصال بمعنى الخشوع ففيها معنى التفسير للخاشعين ومعنى بيان منشأ خشوعهم ، فدل على أن المراد من الظن هنا الاعتقاد الجازم وإطلاق الظن فى كلام

العرب على معنى اليقين كثير جداً ، قال أوس بن حجر يصف صياداً رمى حمار وحش بسهم[1] :

فأرسله مستيقن الظن أنه مخالطُ ما بين الشرا سيف جائف

وقال دريد بن الصمة:

فقلت لهم ظُنُّوا بألْفَىْ مُدَجَّج سراتهم بالفارسى المسرج

فهو مشترك بين الاعتقاد الجازم وبين الاعتقاد الراجح والملاقاة والرجوع هنا مجازان عن الحساب والحشر أوعن الرؤية والثواب؛ لأن حقيقة اللقاء ـ وهو تقارب الجسمين، وحقيقة الرجوع وهو الانتهاء إلى مكان خرج منه المنتهى ـ مستحيلة هنا . والمقصود من قوله «وإنها لكبيرة » إلخ التعريض بالثناء على المسلمين ، وتحريض بنى إسرائيل على التهمم بالاقتداء بالمؤمنين وعلى جعل الخطاب فى قوله « واستعينوا » للمسلمين يكون قوله «وإنها لكبيرة» تعريضا بغيرهم من اليهود والمنافقين .

والملاقاة مفاعلة من لقى، واللقاء الحضور كما تقدم فى قوله «فتلقى آدم من ربه كلمات» والمراد هنا الحضور بين يدى الله للحساب أى الذين يؤمنون بالبعث، وسيأتى تفصيل لها عند قوله تعالى « واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه » فى هذه السورة ، وفى سورة الأنعام عند قوله تعالى «قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله».

---

(١) أوس بن حجر ـ بحاء مهملة وجيم مفتوحتين، ويغلط من يضم حاءه ويسكن جيمه ـ وهو من فحول شعراء بنى تميم فى الجاهلية وكان فحل مضر قبل النابغة وزهير ، فلما نبغ زهير والنابغة أخملاه . وهذا البيت من قصيدة أولها :

تنكر بعدى من أميمة صَائف فبرك فأعلى تولب فالمَخالف

وصائف وبرك وتولب والمخالف أسماء بقاع، وقد ذكر فى أثنائها وصف الصياد لحمار الوحش فقال:

فأمهله حتى إذا أنْ كأنَّه معاطى يد من جمة الماء غارف

فسيَّرَ سَهما راشه بمناكب لؤام ظهار فهو أعجف شائف

﴿ يَـٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّى فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴾ 47

أعيد خطاب بنى إسرائيل بطريق النداء مماثلا لما وقع فى خطابهم الأول لقصد التكرير للاهتمام بهذا الخطاب وما يترتب عليه، فإن الخطاب الأول قصد منه تذكيرهم بنعم الله تعالى ليكون ذلك التذكير داعية لامتثال مايرد إليهم من الله من أمر ونهى على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم، غير أنه لما كان الغرض المقصود من ذلك هو الامتثال كان حق البلاغة أن يفضى البليغ إلى المقصود ولا يطيل فى المقدمة، وإنما يلم بها إلماماً ويشير إليها إجمالا تنبيهاً بالمبادرة إلى المقصود على شدة الاهتمام به ولم يزل الخطباء والبلغاء يعدون مثل ذلك من نباهة الخطيب ويذكرونه فى مناقب وزير الأندلس محمد بن الخطيب السلمانى إذ قال عند سفارته عن ملك غرناطة إلى ملك المغرب ابن عنان أبياته المشهورة التى ارتجلها عند الدخول عليه طالعها :

خليفةَ الله ساعدَ القدرُ عُلاكَ مالاح فى الدجا قمر

ثم قال :

والناس طرا بأرض أندلس لولاك ما وطنوا ولا عمروا
وقــد أهمتهمُ نفوسُهم فوجهونى إليك وانتظروا

فقال له أبو عنان ما ترجع إليهم إلا بجميع مطالبهم وأذن له فى الجلوس فسلم عليه. قال القاضى أبو القاسم الشريف(١) ـ وكان من جملة الوفد ـ لم نسمع بسفير قضى سفارته قبل أن يسلم على السلطان إلا هذا .

فكان الإجمال فى المقدمة قضاء لحق صدارتها بالتقديم وكان الإفضاء إلى المقصود قضاء لحقه فى العناية، والرجوع إلى تفصيل النعم قضاء لحقها من التعداد فإن ذكر النعم تمجيد للمنعم وتكريم للمنعم عليه وعظة له ولمن يبلغهم خبر ذلك تبعث على الشكر.

---

(١) هو أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد الحسينى السبتى ثم الغرناطى قاضى غرناطة المتوفى سنة ٧٦٠ وله الشرح المشهور على مقصورة حازم القرطاجنى .

فللتكرير هنا نكتة جمع الكلامين بعد تفريقهما ونكتة التعداد لما فيه إجمال معنى النعمة .

والنعمة هنا مراد بها جميع النعم لأنّه جنس مضاف فله حكم الجمع كما في قوله تعالى « يابني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوفِ بعهدكم » .

وقوله تعالى «وأنى فضلتكم على العالمين» عطف على "نعمتي"، أى واذكروا تفضيلى إياكم على العالمين وهذا التفضيل نعمة خاصة فعطفه على نعمتى عطف خاص على عام وهو مبدأ التفصيل النعم وتعدادها وربما كان تعداد النعم مغنياً عن الأمر بالطاعة والامتثال لأن من طبع النفوس الكريمة امتثال أمر المنعم لأن النعمة تورث المحبة. وقال منصور الوراق :

تعصى الإلٰه وأنت تُظهر حبَّه هذا لَعمرى فى القياس بديعُ
لو كان حُبّك صادقاً لأطعَته إن المحِب لمن يُحب مُطيع

وهذا التذكير مقصود به الحث على الاتسام بما يناسب تلك النعمة ويستبق ذلك الفضل .

ومعنى العالمين تقدم عند قوله « الحمد لله رب العالمين » والمراد به هنا صنف من المخلوقات ولا شك أن المخلوقات تصنف أصنافاً متنوعة على حسب تصنيف المتكلم أو السامع، فالعالمون فى مقام ذكر الخلق هم أصناف المخلوقات كالإنس والدواب والطير والحوت. والعالمون فى مقام ذكر فضائل الخلق أو الأمم أو القبائل يراد بها أصناف تلك المتحدث عنها فلا جرم أن يكون المراد من العالمين هنا هم الأمم الإنسانية فيعم جميع الأمم لأنه جمع معرف باللام لكن عمومه هنا عرفى يختص بأمم زمانهم كما يختص نحو جمع الأمير الصاغة بصاغة مكانه أى بلده ويختص أيضاً بالأمم المعروفة كما يختص جمع الأمير الصاغة بالصاغة المتخذين الصياغة صناعة دون كل من يعرف الصياغة وذلك كقولك هو أشهر العلماء وأنجب التلامذة، فالآية تشير إلى تفضيل بنى إسرائيل المخاطبين أو سلفهم على أمم عصرهم لا على بعض الجماعات الذين كانوا على دين كامل مثل نصارى نجران ، فلا علاقة له بمسألة تفضيل الأنبياء على الملائكة بحال ولا التفات إلى ما يشذ فى كل أمة أو قبيلة من الأفراد فلا يلزم تفضيل كل فرد من بنى إسرائيل على أفراد من الأمم بلغوا مرتبة صالحة أو نبوءة لأن التفضيل فى مثل هذا يراد به تفضيل المجموع، كما تقول قريش أفضل من طيء وإن كان فى طيء حاتم الجواد .

فكذلك تفضيل بنى إسرائيل على جميع أمم عصرهم وفى تلك الأمم أمم عظيمة كالعرب والفرس والروم والهند والصين وفيهم العلماء والحكماء ودعاة الإصلاح والأنبياء لأنه تفضيل المجموع على المجموع فى جميع العصور ومعنى هذا التفضيل أن الله قد جمع لهم من المحامد التى تتصف بها القبائل والأمم ما لم يجمعه لغيرهم وهى : شرف النسب . وكمال الخلق . وسلامة العقيدة . وسعة الشريعة . والحرية . والشجاعة . وعناية الله تعالى بهم فى سائر أحوالهم . وقد أشارت إلى هذا آية « وإذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبئاء وجعلكم ملوكا وآتاكم مالم يؤت أحداً من العالمين » وهذه الأوصاف ثبتت لأسلافهم فى وقت اجتماعها وقد شاع أن الفضائل تعود على الخلَف بحسن السمعة وإن كان المخاطبون يومئذ لم يكونوا بحال التفضيل على العالمين ولكنهم ذكروا بما كانوا عليه فإن فضائل الأمم لا يلاحظ فيها الأفراد ولا العصور . ووجه زيادة الوصف بقوله التى أنعمت عليكم مر فى أختها الأولى .

﴿ وَاتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴾ 48

عطف التحذير على التذكير فإنه لما ذكرهم بالنعمة وخاصة تفضيلهم على العالمين فى زمانهم وكان ذلك منشأ غرورهم بأنه تفضيل ذاتى فتوهموا أن التقصير فى العمل الصالح لا يضرهم فعقب بالتحذير من ذلك .

والمراد بالتقوى هنا معناها المتعارف فى اللغة لا المعنى الشرعى ، وانتصاب يوما على المفعولية به وليس على الظرفية ولذلك لم يقرأ بغير التنوين .

والمراد باتقائه اتقاؤه من حيث ما يحدث فيه من الأهوال والعذاب فهو من إطلاق اسم الزمان على ما يقع فيه كما تقول مكان مخوف .

وتجزى مضارع جزى بمعنى قضى حقا عن غيره وهو متعد بعن إلى أحد مفعوليه فيكون شيئا مفعوله الأول ، ويجوز أيضا أن يكون مفعولا مطلقا إذا أريد شيئا من الجزاء ويكون المفعول محذوفا .

وجملة «لا تجزى نفس» صفة ليوما وكان حق الجملة إذا كانت خبرا أو صفة أو حالا أو صلة أن تشتمل على ضمير ما أجريت عليه ، ويكثر حذفه إذا كان منصوبا أو ضميرا مجرورا فيحذف مع جاره ولا سيما إذا كان الجار معلوما لكون متعلقه الذى فى الجملة لا يتعدى الا بجار معين كما هنا تقديره فيه وإنما جاز حذفه لأن المحذوف فيه متعين من الكلام وقد يحذف لقرينة كما فى حذف ضمير الموصول إذا جر بما جر به الموصول. ونظير هذا الحذف قول العريان الجرمى من جرم طىء :

فقلت لها لاَ والذى حجَّ حاتم أُخونُكِ عهدا إننى غير خوّان

تقديره حج حاتم إليه .

وتنكير النفس فى الموضعين وهو فى حيز النفى يفيد عموم النفوس أى لا يغنى أحد كائنا من كان فلا تغنى عن الكفار آلهتهم ولا صلحاؤهم على اختلاف عقائدهم فى غَناء أولئك عنهم . فالمقصود نفى غنائهم عنهم بأن يحولوا بينهم وبين عقاب الله تعالى، أى نفى أن يجزوا عنهم جزاء يمنع الله عن نوالهم بسوء رعيا لأوليائهم . فالمراد هنا الغناء بحرمة الشخص وتوقع غضبه وهو غناء كفء العدو الذى يخافه العدو على ما هو معروف عند الأمم يومئذ من اتقائهم بطش مولى أعدائهم وإحجامهم عما يوجب غضبه تقية من مكره أو ضره أو حرمان نفعه قال السموأل:

وما ضرنا أنا قليل وجارنا عزيز وجار الأكثرين ذليل

وقال العنبرى :

لو كنتُ من مازن لم تستبحْ إبلي بنو الشقيقة من ذُهل بن شيبان

وبهذا يتبين أن مفاد قوله لا تجزى نفس عن نفس شيئا مغاير لمفاد ما ذكر بعده بقوله «ولا يقبل منها شفاعة» الخ فقوله «لا تجزى نفس عن نفس شيئا» هو بمعنى قوله تعالى « يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والأمر يومئذ لله » .

وقوله «ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل» الضميران عائدان للنفس الثانية المجرورة بعن أى لا يقبل من نفس شفاعة تأتى بها ولا عدل تعتاض به لأن المقصود الأصلى إبطال عقيدة تنصل المجرم من عقاب الله ما لم يشأ الله ؛ ليكون الضمير فى قوله «ولا هم ينصرون»

راجعا إلى مرجع الضميرين قبله . وهـذا التأييس يستتبع تحقير من توهمهم الـكفرة شفعاء وإبطال ما زعموه مغنيا عنهم من غضب اللهمن قرابين قربوهاو مجادلات أعدوها وقالوا هؤلاء شفعاؤنا عند الله . يوم تأتى كل نفس تجادل عن نفسها ومن المفسرين من فسر قوله‹لا تجزى نفس عن نفس شيئا›بما يعم الإجزاء فجعل ما هو مذكور بعده من عطف الخاص على العام ولذلك قال الشيخ ابن عطية حصرت هـذه الآية المعانى التى اعتاد بها بنو آدم فى الدنيا فإن الواقع فى شدة لا يتخلص إلا بأن يُشفع له أو يفتدى أو ينصر اه والغى جمعها لحالة أن يتجنب الناس إيقاعه فى شدة اتقاء لمواليه، وما فسرنا به أرشق . وقد جمع كلام شيوخ بنى أسد مع امرئ القيس حين كلموه فى دم أبيه حجر فقالوا : فأحمد الحالات فى ذلك أن تعرف الواجب عليك فى إحدى خلال ثلاث: أما إن اخترت من بنى أسد أشرفها بيتا فقدناه إليك بنسعه تذهب مع شفرات حسامك بباقى قصرته . أو فداء بمـا يروح على بنى أسد من نعمها فهى ألوف . وإما وادعتنا إلى أن تضع الحوامل فتُسْدل الأزر وتُعقد الخمر فوق الرايات اه » .

وقرأ الجمهور ولا يقبل بياء تحتية ياء المضارع المسند إلى مذكر لمناسبة قوله بعده ولا يؤخذ منها عدل ، ويجوز فى كل مؤنث اللفظ غير حقيقى التأنيث أن يعامل معاملة المذكر لأن صيغة التذكير هى الأصل فى الـكلام فلا تحتاج إلى سبب، وقرأه ابن كثير وأبو عمرو ويعقوب بمثناة فوقية رعيا لتأنيث لفظ شفاعة .

والشفاعة : السعى والوساطة فى حصول نفع أو دفع ضر سواء كانت الوساطة بطلب من المنتفع بها أم كانت بمجرد سعى المتوسط ويقال لطالب الشفاعة مستشفع .

وهى مشتقة من الشفع لأن الطالب أو التائب يأتى وحده فإذا لم يجد قبولا ذهب فأتى بمن يتوسل به فصار ذلك الثانى شافعاً للأول أى مصيّره شفعاً . والعدل بفتح العين العوض والفداء ، سمى بالمصدر لأن الفادى يعدل المفدى بمثله فى القيمة أو العين ويسويه به ، يقال عدل كذا بكذا أى سواه به . والنصر هو إعانة الخصم فى الحرب وغيره بقوة الناصر وغلبته . وإنما قدم المسند إليه لزيادة التأكيد المفيد أن انتفاء نصرهم محقق زيادة على ما استفيد من نفى الفعل مع إسناده للمجهول كما أشرنا إليه آنفا .

وقد كانت اليهود تتوهم أو تعتقد أن نسبتهم إلى الأنبياء وكرامة أجدادهم عند الله تعالى مما يجعلهم فى أمن من عقابه على العصيان والتمرد كما هو شأن الأمم فى إبان جهالتها وانحطاطها

وقد أشار لذلك قوله تعالى « وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم » .

وقد تمسك المعتزلة بهذه الآية للاحتجاج لقولهم بنفي الشفاعة في أهل الكبائر يوم القيامة لعموم نفس في سياق النفي المقتضي أن كل نفس لا يقبل منها شفاعة وهو عموم لم يرد ما يخصصه عندهم . والمسألة فيها خلاف بين المعتزلة وأصحاب الأشعري .

واتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة يوم القيامة للطائعين والتائبين لرفع الدرجات ، لم يختلف في ذلك الأشاعرة والمعتزلة فهذا اتفاق على تخصيص العموم ابتداء . والخلاف في الشفاعة لأهل الكبائر فعندنا تقع الشفاعة لهم في حط السيئات وقت الحساب أو بعد دخول جهنم لما اشتهر من الأحاديث الصحيحة في ذلك كقوله صلى الله عليه وسلم «لكل نبيء دعوة مستجابة وقد ادخرت دعوتي شفاعة لأمتي» وغير ذلك . قال القاضي أبو بكر الباقلاني : إن الأحاديث في ذلك بلغت مبلغ التواتر المعنوي كما أشار إليه القرطبي في نقل كلامه وعند المعتزلة لا شفاعة لأهل الكبائر لوجوه منها الآيات الدالة على عدم نفع الشفاعة كهاته الآية. وقوله « فما تنفعهم شفاعة الشافعين » . « من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة » - « ما للظالمين من حميم ولا شفيع » قالوا والمعصية ظلم . ومنها قوله تعالى « ولا يشفعون إلا لمن ارتضى » وصاحب الكبيرة ليس بمرتضى . ومنها قوله « فاغفر للذين تابوا» . والجواب عن الجميع أن محل ذلك كله في الكافرين جمعاً بين الأدلة وأن قوله « لمن ارتضى » يدل على أن هنالك إذنا في الشفاعة كما قال « إلا لمن أذن له » وإلا لكان الإسلام مع ارتكاب بعض المعاصي مساويا للكفر وهذا لا ترضى به حكمة الله وأما قوله « فاغفر للذين تابوا» فدعاء لا شفاعة .

والظاهر أن الذي دعا المعتزلة إلى إنكار الشفاعة منافاتها لخلود صاحب الكبيرة في العذاب الذي هو مذهب جمهورهم الذين فسروا قول واصل بن عطاء بالمنزلة بين المنزلتين بمعنى إعطاء العاصي حكم المسلم في الدنيا وحكم الكافر في الآخرة ولا شك أن الشفاعة تنافي هذا الأصل فما تمسكوا به من الآيات إنما هو لقصد التأييد ومقابلة أدلة أهل السنة بأمثالها .

ولم نر جوابهم عن حديث الشفاعة وأحسب أنهم يجيبون عنه بأن أخبار الآحاد لا تنقض أصول الدين ولذلك احتاج القاضي أبو بكر إلى الاستدلال بالتواتر المعنوى .والحق أن المسألة أعلق بالفروع منها بالأصول لأنها لا تتعلق بذات الله ولا بصفاته ولو جاريناهم فى القول بوجوب إثابة المطيع وتعذيب العاصى ، فإن الحكمة تظهر بدون الخلود وبحصول الشفاعة بعد المكث فى العذاب ، فلما لم نجد فى إثبات الشفاعة ما ينقض أصولهم فنحن نقول لهم: لم يبق إلا أن هذا حكم شرعى فى تقدير تعذيب صاحب الكبيرة غير التائب وهو يتلقى من قبل الشارع وعليه فيكون تحديد العذاب بمدة معينــة أو إلى حصول عفو الله أو مع الشفاعة، ولعل الشفاعة تحصل عند إرادة الله تعالى إنهاء مدة التعذيب . وبعد فمن حق الحكمة أن لا يستوى الكافرون والعصاة فى مدة العذاب ولا فى مقداره ، فهذه قولة ضعيفة من أقوالهم حتى على مراعاة أصولهم، وقد حكى القاضى أبو بكر الباقلانى إجماع الأمة قبل حدوث البدع على ثبوت الشفاعة فى الآخرة، وهو حق فقد قال سواد بن قارب يخاطب رسول الله صلى الله عليه وسلم :

فكُن لى شفيعا يوم لا ذو شفاعة بمغنٍ فتيلا عن سواد بن قارب

وأما الشفاعة الكبرى العامة لجميع أهل موقف الحساب الوارد فيها الحديث الصحيح المشهور فإن أصول المعتزلة لا تأباها .

وقوله « ولا يؤخذ منها عدل » والعدل بفتح العين يطلق على الشيء المساوى شيئا والمماثل له ولذلك جعل ما يفتدى به عن شيء عدلا وهو المراد هنا كما فى قوله تعالى « أو عدل ذلك صياماً » فالمعنى « ولا يقبل منها » ما تفتدى به عوضاً عن جرمها .

والنصر هو إعانة العدو على عدوه ومحاربه إما بالدفاع معه أو الهجوم معه فهو فى العرف مراد منه الدفاع بالقوة الذاتية وأما إطلاقه على الدفاع بالحجة نحو « من أنصارى إلى الله » وعلى التشيع والاتباع نحو « إن تنصروا الله ينصركم » فهو استعارة .

﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ وَفِي ذَٰلِكُم بَلَآءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ 49

عطف على قوله «نعمتي»، فيُجْعل (إذ) مفعولا به كما هو فى قوله تعالى « واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم » فهو هنا اسم زمان غير ظرف لفعل والتقدير اذكروا وقت نجينا كم ، ولما غلبت إضافة أسماء الزمان إلى الجمل وكان معنى الجملة بعدها فى معنى المصدر وكان التقدير اذكروا وقت إنجائنا إياكم ، وفائدة العدول عن الاتيان بالمصدر الصريح لأن فى الإتيان بإذْ المقتضية للجملة استحضارا للتكوين العجيب المستفاد من هيئة الفعل لأن الذهن إذا تصور المصدر لم يتصور إلا معنى الحدث وإذا سمع الجملة الدالة عليه تصور حدوث الفعل وفاعله ومفعوله ومتعلقاته دفعة واحدة فنشأت من ذلك صورة عجيبة ، فوزان الإتيان بالمصدر وزان الاستعارة المفردة، ووزان الإتيان بالفعل وزان الاستعارة التمثيلية ، وليس هو عطفاً على جملة « اذكروا » كما وقع فى بعض التفاسير لأن ذلك يجعل إذ ظرفا فيطلب متعلقاً وهو ليس بموجود ، ولا يفيده حرف العطف لأن العاطف فى عطف الجمل لا يفيد سوى التشريك فى حكم الجملة المعطوف عليها ، وليس نائباً مناب عامل ، ولا يريبك الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه أعنى « وإذ نجينا كم » بجملة « واتقوا يوما » فتظنه ملجأ لاعتبار العطف على الجملة لما علمت فيما تقدم أن قوله « واتقوا » ناشىء عن التذكير فهو من علائق الكلام وليس بأجنبي ، على أنه ليس فى كلام النحاة مايقتضى امتناع الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بالأجنبي فإن المتعاطفين ليسا بمرتبة الاتصال كالعامل والمعمول، وعُدى فعل أنجينا إلى ضمير المخاطبين مع أن التنجية إنما كانت تنجية أسلافهم لأن تنجية أسلافهم تنجية للخلف فإنه لو بقى أسلافهم فى عذاب فرعون لكان ذلك لاحقاً لأخلافهم فلذلك كانت منة التنجية منتين: منة على السلف ومنة على الخلف فوجب شكرها على كل جيل منهم ولذلك أوجبت عليهم شريعتهم الاحتفال بما يقابل أيام النعمة عليهم من أيام كل سنة وهى أعيادهم وقد قال الله لموسى « وذكرهم بأيام الله » .

وآل الرجل أهله. وأصل آل أهل قلبت هاؤه همزة تخفيفا ليتوصل بذلك إلى تسهيل الهمزة مدا. والدليل على أن أصله أهل رجوع الهاء فى التصغير إذ قالوا أهيل ولم يسمع أُويل خلافا للكسائى .

والأهل والآل يراد به الأقارب والعشيرة والموالى وخاصة الإنسان وأتباعه. والمراد من آل فرعون وَزَعَته وكلاؤه، ويختص الآل بالإضافة إلى ذى شأن وشرف دنيوى ممن يعقل فلا يقال آل الجانى ولا آل مكة، ولما كان فرعون فى الدنيا عظيما وكان الخطاب متعلقاً بنجاة دنيوية من عظيم فى الدنيا أطلق على أتباعه آل فلا توقف فى ذلك حتى يحتاج لتأويله بقصد التهكم كما أول قوله تعالى « أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » لأن ذلك حكاية لكلام يقال يوم القيامة وفرعون يومئذ محقر، هلك عنه سلطانه.

فإن قلت إن كلمة أهل تطلق أيضاً على قرابة ذى الشرف لأنها الاسم المطلق فلماذا لم يؤت بها هنا حتى لا يطلق على آل فرعون ما فيه تنويه بهم؟ قلت خصوصية لفظ آل هنا أن المقام لتعظيم النعمة وتوفير حق الشكر والنعمة تعظم بما يحف بها فالنجاة من العذاب وإن كانت نعمة مطلقاً إلا أن كون النجاة من عذاب ذى قدرة ومكانة أعظم لأنه لا يكاد ينفلت منه أحد

* ولا قرار على زأر من الأسد[1] *

وإنما جعلت النجاة من آل فرعون ولم تجعل من فرعون مع أنه الآمر بتعذيب بنى إسرائيل تعليقاً للفعل بمن هو من متعلقاته على طريقة الحقيقة العقلية وتنبيهاً على أن هؤلاء الوزعة والمكلفين ببنى إسرائيل كانوا يتجاوزون الحد المأمور به فى الإعنات على عادة المنفذين فإنهم أقل رحمة وأضيق نفوساً من ولاة الأمور كما قال الراعى يخاطب عبد الملك بن مروان:

إن الذين أمرتهم أن يعدلوا لم يفعلوا مما أمرت فتيلا[2]

جاء فى التاريخ أن مبدأ استقرار بنى إسرائيل بمصر كان سببه دخول يوسف عليه السلام

---

(١) نصف بيت للنابغة، وأوله:

* أنبئْتُ أن أبا قابوس أوعدنى *

(٢) الراعى هو عبيد بن حصين من بنى عامر بن صعصعة، لقب الراعى لكثرة وصفه للابل وهو من شعراء الدولة الأموية. وهذا البيت من قصيدة خاطب بها الخليفة يشتكى من سعاة الزكاة فى ظلمهم لقومه وتجاوزهم ما أمروا به شرعا وأول الأبيات:

أَوَلِيَّ أمر الله إنا معشر حُنَفَاءُ نَسْجُدُ بكرة وأصيلا

وبعد البيت الذى ذكرناه:

أَخذوا المَخَاض من الفَصِيل غُلُبَّة ظُلْماً ويُكْتَبُ للأمير أَفِيلا

فى تربيـة العزيز طيفار كبير شرط فرعون ، وكانت مصر منقسمة إلى قسمين مصر العليا الجنوبية المعروفة اليوم بالصعيد لحـكم فراعنة من القبط وقاعدتها طيوه، ومصر السفلى وهى الشمالية وقاعدتها منفيس وهى القاعدة الـكبرى التى هى مقر الفراعنة وهذه قد تغلب عليها العمالقة من الساميين أبناء عم ثمود وهم الذين يلقبون فى التاريخ المصرى بالرعاة الرحالين وبالهـكصوص فى سنة ٣٣٠٠ أو سنة ١٩٠٠ قبل المسيح على خلاف ناشىء عن الاختلاف فى مدة بقائهم بمصر الذى انتهى سنة ١٧٠٠ ق م ، عند ظهور العائلة الثامنة عشرة . فـكان يوسف عند رئيس شرط فرعون العمليق ، واسم فرعون يومئذ أبو فيس أو أبيبى وأهل القصص ومن تلقف كلامهم من المفسرين سموه ريّان بن الوليد وهذا من أوهامهم وكان ذلك فى حدود سنة ١٧٣٩ قبل ميلاد المسيح ، ثم كانت سكنى بنى إسرائيل مصر بسبب تنقل يعقوب وأبنائه إلى مصر حين ظهر أمر يوسف وصار بيده حكم المملـكة المصرية السّفلى . وكانت معاشرة الإسرائيليين للمصريين حسنة زمناً طويلاً غير أن الإسرائيليين قد حافظوا على دينهم ولغتهم وعاداتهم فلم يعبدوا آلهة المصريين وسكنوا جميعاً بجهة يقال لها أرض (جاسان) ومكث الإسرائيليون على ذلك نحوا من أربعمائة سنة تغلب فى خلالها ملوك المصريين على ملوك العمالقة وطردوهم من مصر حتى ظهرت فى مصر العائلة التاسعة عشرة وملك ملوكها جميع البلاد المصرية ونبغ فيهم رعمسيس الثانى الملقب بالأكبر فى حدود سنة ١٣١١ قبل المسيح وكان محارباً باسلا وثارت فى وجهه الممالك التى أخضعها أبوه ومنهم الأمم الـكائنة بأطراف جزيرة العرب ، فحدثت أسباب أو سوء ظنون أوجبت تنـكر القبط على الإسرائيليين وكلفوهم أشق الأعمال وسخروهم فى خدمة المزارع والمبانى وصنع الآجر . وتقول التوراة إنهم بنوا لفرعون مدينة مخازن (فيثوم) ومدينة (رعمسيس) ثم خشى فرعون أن يـكون الإسرائيليون أعواناً لأعدائه عليه فأمر باستئصالهم وكأنه اطلع على مساعدة منهم لأبناء نسبهم من العمالقة والعرب فـكان يأمر بقتل أبنائهم وسبى نسائهم وتسخير كبارهم ولا بد أن يـكون ذلك لما رأى منهم من التنـكر ، أو لأن القبط لما أفرطوا فى استخدام العبرانيين علم فرعون أنه إن اختلطت جيوشه فى حرب لا يسلم من ثورة الإسرائيليين فأمر باستئصالهم . وأما ما يحـكيه القصاصون أن فرعون أخبره كاهن أن ذهاب ملـكه يـكون على يد فتى من إسرائيل فلا أحسبه صحيحاً إذ يبعد أن يروج

مثل هذا على رئيس مملكة فيفنى به فريقاً من رعاياه، اللهم إلا أن يكون الكهنة قد أغروا فرعون باليهود قصدا لتخليص المملكة من الغرباء أو تفرسوا من بنى إسرائيل سوء النوايا فابتكروا ذلك الإنباء الكهنوتى لإقناع فرعون ، يوجوب الحذر من الإسرائيليين ولعل ذبح الأبناء كان من فعل المصريين استخفافاً باليهود ، فكانوا يقتلون اليهودى فى الخصام القليل كما أنبأت بذلك آية « فاستغاثه الذى من شيعته على الذى من عدوه » والحاصل أن التاريخ يفيد على الإجمال أن عداوة عظيمة نشأت بين القبط واليهود آلت إلى أن استأصل القبط الإسرائيليين .

ولقد أبدع القرآن فى إجمالها إذ كانت تفاصيل إجمالها كثيرة لا يتعلق غرض التذكير ببيانها .

وجملة « يسومونكم سوء العذاب » حال من آل فرعون، يحصل بها بيان ما وقع الانجاء منه وهو العذاب الشديد الذى كان الإسرائيليون يلاقونه من معاملة القبط لهم .

ومعنى يسومونكم يعاملونكم معاملة المحقوق بما عومل به يقال سامه خسفا إذا أذله واحتقره فاستعمل سام فى معنى أنال وأعطى ولذلك يعدى لى مفعولين ليس أصلهما المبتدأ والخبر . وحقيقة سام عرض السوم أى الثمن .

وسوء العذاب أشده وأفظعه وهو عذاب التسخير والإرهاق وتسليط العقاب الشديد بتذبيح الأبناء وسبى النساء والمعنى يذبحون أبناء آبائكم ويستحيون نساء قومكم الأولين .

والمراد من الأبناء قيل أطفال اليهود وقيل أريد به الرجال بدليل مقابلته بالنساء وهذا الوجه أظهر وأوفق بأحوال الأمم إذ المظنون أن المحق والاستئصال إنما يقصد به الكبار ، ولأنه على الوجه الأول تكون الآية سكتت عن الرجال إلا أن يقال إنهم كانوا يذبحون الصغار قطعاً للنسل ويسبون الأمهات استعباداً لهن ويبقون الرجال للخدمة حتى ينقرضوا على سبيل التدريج . وإبقاء الرجال فى مثل هاته الحالة أشد من قتلهم . أو لعل تقصيراً ظهر من نساء بنى إسرائيل مرضعات الأطفال ومربيات الصغار وكان سببه شغلهن بشؤون أبنائهن فكان المستعبدون لهم إذا غضبوا من ذلك قتلوا الطفل .

والاستحياء استفعال يدل على الطلب للحياة أى يبقونهن أحياء أو يطلبون حياتهن . ووجه ذكره هنا فى معرض التذكير بما نالهم من المصائب أن هذا الاستحياء للإناث كان

القصد منه خبيثا وهو أن يعتدوا على أعراضهن ولا يجدن بدا من الإجابة بحكم الأسر والاسترقاق فيكون قوله «ويستحيون نساءكم» كناية عن استحياء خاص ولذلك أدخل فى الإشارة فى قوله « وفى ذلكم بلاء من ربكم عظيم » ولو كان المراد من الاستحياء ظاهره لما كان وجه لعطفه على تلك المصيبة .

وقيل إن الاستحياء من الحياء وهو الفرج أى يفتشون النساء فى أرحامهن ليعرفوا هل بهن حمل وهذا بعيد جدا وأحسن منه أن لو قال إنه كناية كما ذكرنا آنفا .

وقد حكت التوراة أن فرعون أوصى القوابل بقتل كل مولود ذكر .

وجملة «يذبحون أبناءكم» الخ بيان لجملة يسومونكم سوء العذاب فيكون المراد من سوء العذاب هنا خصوص التذبيح وما عطف عليه وهو ويستحيون نساءكم لما عرفت فكلاهما بيان لسوء العذاب فكان غير ذلك من العذاب لايعتد به تجاه هذا. ولك أن تحمل الجملة فى موضع بدل البعض تخصيصا لأعظم أحوال سوء العذاب بالذكر وهذا هو الذى يطابق آية سورة إبراهيم التى ذكر فيها «ويذبحون أبناءكم» بالعطف على سوء العذاب وليس قوله ويستحيون مستأنفا لاتمام تفصيل صنيع فرعون بل هو من جملة البيان أو البدل للعذاب ويدل لذلك قوله تعالى فى الآية الأخرى « يذبح أبناءهم ويستحي نساءهم إنه كان من المفسدين» فعقب الفعلين بقوله إنه كان من المفسدين .

والبلاء الاختبار بالخير والشر قال تعالى «وبلوناهم بالحسنات والسيئات» وهو مجاز مشهور حقيقته بلاء الثوب بفتح الباء مع المد وبكسرها مع القصر وهو تخلقه وترهله ولما كان الاختبار يوجب الضجر والتعب سمى بلاء كأنه يُخلق النفس، ثم شاع فى اختبار الشر لأنه أكثر اعناتا للنفس، وأشهر استعماله إذا أطلق أن يكون للشر فإذا أرادوا به الخير احتاجوا إلى قرينة أو تصريح كقول زهير :

جزى الله بالإحسانِ ما فعلا بكم وأبلاهما خير البلاء الذى يبلو

فيطلق غالبا على المصيبة التى تحل بالعبد لأن بها يختبر مقدار الصبر والأناة والمراد هنا المصيبة بدليل قوله عظيم . وقيل أراد به الانجاء والبلاء بمعنى إختبار الشكر وهو بعيد هنا .

وتملق الإنجاء بالمخاطبين لأن إنجاء سلفهم إنجاء لهم فإنه لو أبقى سلفهم هنالك للحق المخاطبين سوء العذاب وتذبيح الأبناء. أو هو على حذف مضاف أى نجينا آباءكم، أو هو تعبير عن الغائب

بضمير الخطاب إما لنكتة استحضار حاله وإما لكون المخاطبين مثالهم وصورتهم فإن ما يثبت من الفضائل لآباء القبيلة يثبت لأعقابهم فالإتيان بضمير المخاطب على خلاف مقتضى الظاهر على حد ما يقال فى قوله تعالى « إنا لما طغا الماء حملنا كم فى الجارية » فالخطاب ليس بالتفات لأن اعتبار أحوال القبائل يعتبر للخلف ما ثبت منه للسلف .

﴿ وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ ٱلْبَحْرَ فَأَنجَيْنَٰكُمْ وَأَغْرَقْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴾ 50

هـذا زيادة فى التفصيل بذكر نعمة أخرى عظيمة خارقة للعادة بها كان تمام الإنجاء من آل فرعون وفيها بيان مقدار إكرام الله تعالى لهم ومعجزة لموسى عليه السلام وتعدية فعل (فرقنا) إلى ضمير المخاطبين بواسطة الحرف جار على نحو تعدية فعل نجينا كم إلى ضميرهم كما تقدم . وفرَق وفرّق بالتخفيف والتشديد بمعنى واحد إذ التشديد يفيده تعدية ومعناه الفصل بين أجزاء شىء متصل الأجزاء، غير أن فرق يدل على شدة التفرقة وذلك إذا كانت الأجزاء المفرقة أشد اتصالا وقد قيل إن فرّق للأجسام وفرق للمعانى نقله القرافى عن بعض مشايخه وهو غير تام كما تقدم فى المقدمة الأولى من مقدمات هذا التفسير بدليل هذه الآية، فالوجه أن فرق بالتشديد لما فيه علاج ومحاولة وأن المخفف والمشدد كليهما حقيقة فى فصل الأجسام وأما فى فصل المعانى الملتبسة فمجاز . وقد اتفقت القراءات المتواترة العشر على قراءة فرقنا بالتخفيف والتخفيف منظور فيه إلى عظيم قدرة الله تعالى فكان ذلك الفرق الشديد خفيفا

* وتصغر فى عين العظيم العظائم *

وأل فى البحر للعهد وهو البحر الذى عهدوه أعنى بحر القلزم المسمى اليوم بالبحر الأحمر وسمته التوراة بحر سوف .

والباء فى بكم إما للملابسة كما فى طارت به العنقاء وعدا به الفرس . أى كان فرق البحر ملابسا لكم والمراد من الملابسة أنه يفرق وهم يدخلونه فكان الفرق حاصلا بجانبهم . وجوز صاحب الكشاف كون الباء للسببية أى بسببكم يعنى لأجلكم .

والخطاب هنا كالخطاب فى قوله « وإذ نجينا كم من آل فرعون » .

وقوله «فأنجينا كم وأغرقنا آل فرعون» هو محل المنة وذكر النعمة وهو نجاتهم من الهلاك وهلاك عدوهم. قال الفرزدق:

كيف تراني قَاليا مِجنّى قد قتل الله زياداً عنى

فيكون قوله «وإذ فرقنا بكم البحر» تمهيدا للمنة لأنه سبب الأمرين النجاة والهلاك وهو مع ذلك معجزة لموسى عليه السلام .

وقد أشارت الآية إلى ما حدث لبنى إسرائيل بعد خروجهم من مصر من لحاق جند فرعون بهم لمنعهم من مغادرة البلاد المصرية وذلك أنهم لما خرجوا ليلا إما بإذن من فرعون كما تقول التوراة فى بعض المواضع ، وإما خفية كما عبرت عنه التوراة بالهروب ، حصل لفرعون ندم على إطلاقهم أو أغراه بعض أعوانه بصدهم عن الخروج لما فى خروجهم من إضاعة الأعمال التى كانوا يسخرون فيها أو لأنه لما رآهم سلكوا غير الطريق المألوف لاجتياز مصر إلى الشام ظنهم يرومون الانتشار فى بعض جهات مملكته المصرية نخشى شرهم إن هم بعدوا عن مركز ملكه ومجتمع قوته وجنده .

إن بنى إسرائيل لما خرجوا من جهات حاضرة مصر وهى يومئذ مدينة منفيس[1] لم يسلكوا الطريق المألوف لبلاد الشام إذ تركوا أن يسلكوا طريق شاطئ بحر الروم (المتوسط) فيدخلوا برية سينا من غير أن يخترقوا البحر ولا يقطعوا أكثر من اثنتى عشرة مرحلة أعنى مائتين وخمسين ميلا وسلكوا طريقا جنوبية شرقية حول أعلى البحر الأحمر لئلا يسلكوا الطريق المألوفة الآهلة بقوافل المصريين وجيوش الفراعنة فيصدوهم عن الاسترسال فى سيرهم أو يُلحق بهم فرعون من يردهم لأن موسى علم بوحى كما قال تعالى « وأوحينا إلى موسى أن أسر بعبادى إنكم متبعون » إن فرعون لا يلبث أن يصدهم عن المضى فى سيرهم فلذلك سلك بهم - بالأمر الإلهى - طريقاً غير مطروقة فكانوا مضطرين للوقوف أمام البحر فى موضع يقال له « فم الحيروث » فهنالك ظهرت المعجزة إذ فلق الله لهم البحر بباهر قدرته فأمر موسى أن يضرب بعصاه فانفلق وصار فيه طريق يبس مرت عليه بنو إسرائيل وكان جند فرعون قد لحق بهم ورام اقتحام البحر وراءهم فانطبق البحر عليهم فغرقوا .

---

(١) لأن مقر الإسرائيليين كان بمصر السفلى كما تقدم وكانت قاعدتها منفيس وهى يوم دخوله بنى إسرائيل لحكم العمالقة ، وكان مقر الفراعنة أيام خروج مصر السفلى منهم بمدينة طيوة أو طيبة قاعدة مصر العليا ، ثم رجعوا لمنفيس وكان خروج بنى إسرائيل من مدينة تسمى رعميس فى جهات مصر السفلى .

وقوله « وأغرقنا آل فرعون » أى جنـده وأنصاره . ولم يذكر فى هاته الآية غرق فرعون لأن محل المنة هو إهلاك الذين كانوا المباشرين لتسخير بنى إسرائيل وتعذيبهم والذين هم قوة فرعون وقد ذكر غرق فرعون فى آيات أخرى نتكلم عليها فى موضعها إن شاء الله وكان ذلك فى زمن الملك « منفتاح » ويقال له « منفطة » أو « مينيتاه » من فراعنة العائلة التاسعة عشرة فى ترتيب فراعنة مصر عند المؤرخين .

قوله « وأنتم تنظرون » جملة حالية من الفاعل وهو ضمير الجلالة فى فرقنا وأنجينا وأغرقنا مقيدة للعوامل الثلاثة على سبيل التنازع فيها ، ولا يتصور فى التنازع فى الحال إضمار فى الثانى على تقدير إعمال الأول لأن الجملة لا تضمر كما لا يضمر فى التنازع فى الظرف نحو سكن وقرأ عندك ولعل هذا مما يوجب إعمال الأول وهذا الحال زيادة فى تقرير النعمة وتعظيمها فإن مشاهدة المنعم عليه للنعمة لذة عظيمة لا سيما ومشاهدة إغراق العدو أيضاً نعمة زائدة كما أن مشاهدة فرق البحر نعمة عظيمة لما فيها من مشاهدة معجزة تزيدهم إيمانا وحادث لا تتأتى مشاهدته لأحد . ويجوز أن تكون الجملة حالا من المفعول وهو آل فرعون أى تنظرونهم ، ومفعول تنظرون محذوف ولا يستقيم جعله منزلا منزلة اللازم .

وإسناد النظر إليهم باعتبار أن أسلافهم كانوا ناظرين ذلك لأن النعمة على السلف نعمة على الأبناء لا محالة فضمير الخطاب مجاز .

﴿ وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنتُمْ ظَالِمُونَ [51] . ثُمَّ عَفَوْنَا عَنكُم مِّنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [52]

تذكير لهم بنعمة عفو الله عن جرمهم العظيم بعبادة غيره وذلك مما فعله سلفهم ، فإسناد تلك الأفعال إلى ضمير المخاطبين باعتبار ما عطف عليه من قوله « ثم عفونا عنكم » فإن العفو عن الآباء منة عليهم وعلى أبنائهم يجب على الأبناء الشكر عليه كما تقدم عند قوله « اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم » .

ووقع فى الكشاف وتفسير البغوى وتفسير البيضاوى أن الله وعد موسى أن يؤتيه الشريعة بعد أن عاد بنو إسرائيل إلى مصر بعد مهلك فرعون وهذا وهم فإن بنى إسرائيل لم

يعودوا إلى مصر البتة بعد خروجهم كيف والآيات صريحة فى أن نزول الشريعة كان بطورسينا وأن خروجهم كان ليعطيهم الله الأرض المقدسة التى كتب الله لهم وقد أشار فى الكشاف فى سورة الدخان إلى التردد فيه ولا ينبغى التردد فى ذلك .

وقوله « ثم اتخذتم العجل من بعده » هو المقصود وأما ما ذكر قبله فهوتمهيد وتأسيس لبنائه وتهويل لذلك الجرم إظهارا لسعة عفو الله تعالى وحلمه عنهم . وتوسيط التذكير بالعفو عن هذه السيئة بين ذكر النعم المذكورة مراعاة لترتيب حصولها فى الوجود ليحصل غرضان غرض التذكير وغرض عرض تاريخ الشريعة .

والمراد من المواعدة هنا أمر الله موسى أن ينقطع أربعين ليلة لمناجاة الله تعالى وإطلاق الوعد على هذا الأمر من حيث إن ذلك تشريف لموسى ووعد له بكلام الله وبإعطاء الشريعة . وقراءة الجمهور «واعدنا» بألف بعد الواو على صيغة المفاعلة المقتضية حصول الوعد من جانبين الواعد والموعود والمفاعلة على غير بابها لمجرد التأكيد على حد سافر وعافاه الله، وعالج المريض وقاتله الله، فتكون مجازاً فى التحقيق لأن المفاعلة تقتضى تكرر الفعل من فاعلين فإذا أخرجت عن بابها بقى التكرر فقط من غير نظر للفاعل ثم أريد من التكرر لازمه وهو المبالغة والتحقق فتكون بمنزلة التوكيد اللفظى. والأشهر أن المواعدة لما كان غالب أحوالها حصول الوعد من الجانبين شاع استعمال صيغتها فى مطلق الوعد وقد شاع استعمالها أيضا فى خصوص التواعد بالملاقاة كما وقع فى حديث الهجرة «وواعداه غار ثور». وقول الشاعر :

فواعديه سَرْحَتَيْ مالك ‏ ‏ ‏ أو الرُّبا بينهما أسهلا

واستعملت هنا لأن المناجاة والتكلم يقتضى القرب فهو بمنزلة اللقاء على سبيل الاستعارة ولذلك استغنى عن ذكر الموعود به لظهوره من صيغة المواعدة . وقيل المفاعلة على بابها بتقدير أن الله وعد موسى أن يعطيه الشريعة وأمره بالحضور للمناجاة فوعد موسى ربه أن يمتثل لذلك ، فكان الوعد حاصلا من الطرفين وذلك كاف فى تصحيح المفاعلة بقطع النظر عن اختلاف الموعود به، وذلك لا ينافى المفاعلة لأن مبنى صيغة المفاعلة حصول فعل متماثل من جانبين لا سيما إذا لم يذكر المتعلق فى اللفظ كما هنا لقصد الإيجاز البديع لقصد إعظام المتعلق من الجانبين، ولك أن تقول سوغ حذفه علم المخاطبين به فإن هذا الكلام مسوق للتذكير لا للاخبار والتذكير يكتفى فيه بأقل إشارة فاستوى الحذف والذكر فرجح الإيجاز وإن كان الغالب اتحاده .

وقرأ أبو عمرو وأبو جعفر ويعقوب «وعدنا» بدون ألف عقب الواو على الحقيقة .

وموسى هو رسول الله إلى بنى إسرائيل وصاحب شريعة التوراة وهو موسى بن عمران ولم يذكر اسم جده ولكن الذى جاء فى التوراة أنه هو وأخوه هارون من سبط لاوى بن يعقوب . ولد بمصر فى حدود سنة ألف وخمسمائة قبل ميلاد عيسى ولما ولدته أمه خافت عليه أن يأخذه القبط فيقتلوه لأنه فى أيام ولادته كان القبط قد ساموا بنى إسرائيل سوء العذاب لأسباب غير مشروعة كما تقدم عند قوله تعالى « يذبحون أبناءكم » فأمر ملك مصر بقتل كل ذكر يولد فى بنى إسرائيل ، وأمه تسمى « يوحانذ » وهى أيضاً من سبط لاوى وكان زوجها قد توفى حين ولدت موسى فتحيلت لإخفائه عن القبط مدة ثلاثة أشهر ثم ألهمها الله فأرضعته رضعة ووضعته فى سفط منسوج من خوص البردى وطلته بالمغرة والقار لئلا يدخله الماء ووضعت فيه الولد وألقته فى النيل بمقربة من مساكن فرعون على شاطئ النيل ووكلت أخته اسمها مريم بأن ترقب الجهة التى يلقيه النيل فيها وماذا يصنع به وكان ملك مصر فى ذلك الوقت تقريباً هو فرعون رعمسيس الثانى ، ولما حمله النهر كانت ابنة فرعون المسماة ترموت مع جوار لها يمشين على حافة النهر لقصد السباحة والتبرد فى مائه قيل كانوا فى مدينة عين شمس فلما بصرت بالسفط أرسلت أمة لها لتنظر السفط فلما فتحنه وجدن الصبى فأخذته ابنة فرعون إلى أمها وأظهرت مريم أخت موسى نفسها لابنة فرعون فلما رأت رقة ابنة فرعون على الصبى قالت إن فينا مرضعاً أفأذهب فادعوها لترضعه؟ فقالت نعم فذهبت وأتت بأم موسى. وأخذت امرأة فرعون الولد وتبنته وسمته موشى قيل إنه مركب من كلمة « مو » بمعنى الماء وكلمة « شى » بمعنى المنقذ وقد صارت فى العربية موسى والأظهر أن هذا الاسم مركب من اللغة العبرية لا من القبطية فلعله كان له اسم آخر فى قصر فرعون وأنه غير اسمه بعد ذلك . ونشأ موسى فى بيت فرعون كولد له ولما كبر علم أنه ليس بابن لفرعون وأنه إسرائيلي ولعل أمه أعلمته بذلك وجعلت له أمارات يوقن بها وأنشأه الله على حب العدل ونصر الضعيف وكان موسى شديداً قوى البنية ولما بلغ أشده فى حدود نيف وثلاثين من عمره حدث له حادث قتل فيه قبطياً انتصاراً لإسرائيلي ولعل ذلك كان بعد مفارقته لقصر فرعون أى بعد موت مربيه فخاف موسى أن يقتص منه وهاجر من مصر ومر فى مهاجرته بمدين وتزوج ابنة شعيب ثم خرج من مدين بعد عشر سنين وعمره يومئذ نيف وأربعون سنة .

وأوحى الله إليه فى طريقه أن يخرج بنى إسرائيل من مصر وينقذهم من ظلم فرعون فدخل مصر ولقى أخاه هارون فى جملة قومه فى مصر وسعى فى إخراج بنى إسرائيل من مصر بما قصه الله فى كتابه وكان خروجه ببنى إسرائيل من مصر فى حدود سنه ١٤٦٠ ستين وأربعمائه وألف قبل المسيح فى زمن منفطاح الثانى وتوفى موسى عليه السلام قرب أريحا على جبل نيبو سنة ١٣٨٠ ثمانين وثلاثمائة وألف قبل ميلاد عيسى ودفن هنالك وقبره غير معروف لأحد كما هو نص التوراة .

وقوله «أربعين ليلة» انتصب على أنه ظرف لمتعلق واعدنا وهو اللقاء الموعود به ناب هذا الظرف عن المتعلق أى مناجاة وغيرها فى أربعين ليلة إن جعل واعدنا مسلوب المفاعلة وإن أبقى على ظاهره قدرنا متعلقين وعلى كلا التقديرين فانتصاب أربعين على الظرفية لذلك المحذوف على أن إطلاق اسم الزمان على ما يقع فيه مجاز شائع فى كلام البلغاء ومنه « واتقوا يوما لا تجزى نفس » كما تقدم والأمور التى اشتملت عليها الأربعون ليلة معلومة للمخاطبين يتذكرونها بمجرد الإلماع إليها .

وبما حررناه فى قوله « وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة » تستغنى عن تطويلات واحتمالات جرت فى كلام الكاتبين هنا من وجوه ذكرها التفتزانى وعبد الحكيم وقد جمع الوجه الذى أبديناه محاسنها . وجعل الميقات ليالى لأن حسابهم كان بالأشهر القمرية .

وعطفت جملة «اتخذتم العجل من بعده» بحرف ثم الذى هو فى عطف الجمل للتراخى الترتيبى للإشارة إلى ترتيب فى درجات عظم هذه الأحوال وعطف ثم عفونا عنكم من بعد ذلك أيضاً لتراخى مرتبة العفو العظيم عن عظم جرمهم فروعى فى هذا التراخى أن ما تضمنته هذه الجمل عظائم أمور فى الخير وضده تنبيهاً على عظم سعة رحمة الله بهم قبل المعصية وبعدها وحذف المفعول الثانى لا تخذتم لظهوره وعلمهم به ولشناعة ذكره وتقديره معبوداً أو إلها وبه تظهر فائدة ذكر من بعده لزيادة التشنيع بأنهم كانوا جديرين بانتظارهم الشريعة التى تزيدهم كمالا لا بالنكوص على أعقابهم عما كانوا عليه من التوحيد والانغماس فى نعم الله تعالى وبأنهم كانوا جديرين بالوفاء لموسى فلا يحدثوا ما أحدثوا فى مغيبه بعد أن رأوا معجزاته وبعد أن نهاهم عن هاته العبادة لما قالوا له «اجعل لنا إلها كما لهم آلهة قال إنكم قوم تجهلون» الآية .

وفائدة ذكر من للإشارة إلى أن الاتخاذ ابتدأ من أول أزمان بعدية مغيب موسى عليه السلام

وهذه أيضاً حالة غريبة لأن شأن التغير عن العهد أن يكون بعد طول المغيب على أنه ضعف فى العهد كما قال الحرث بن كلدة :

فما أدرى أغيَّرهم تنـــاء وطول العهد أم مالٌ أصابوا

ففى قوله من بعده تعريض بقلة وفائهم فى حفظ عهد موسى .

وقوله من بعده أى بعد مغيبه وتقدير المضاف مع بعد المضاف إلى اسم المتحدث عنه شائع فى كلام العرب لظهوره بحسب المقام وإذا لم يكن ما يعنيه من المقام فالأكثر أنه يراد به بعد الموت كما فى قوله تعالى قلتم لن يبعث الله من بعده رسولا ، وقوله : ألم ترالى الملإ من بنى إسرائيل من بعد موسى".

وإنما اتخذوا العجل تشبها بالكنعانيين الذين دخلوا إلى أرضهم وهم الفنيقيون سكان سواحل بلاد الشام فإنهم كانوا عبدة أوثان وكان العجل مقدساً عندهم وكانوا يمثلون أعظم الآلهة عندهم بصورة إنسان من نحاس له رأس عجل جالس على كرسى ماداً ذراعيه كمتناول شىء يحتضنه وكانوا يحمونه بالنار من حفرة تحت كرسيه لايتفطن لها الناس فكانوا يقربون إليه القرابين وربما قربوا له أطفالهم صغاراً فإذا وضع الطفل على ذراعيه اشتوى فظنوا ذلك أمارة قبول القربان فتباً لجهلهم وما يصنعون . وكان يسمى عندهم « بعلا » وربما سموه « مولوك » وهم أمة سامية لغتها وعوائدها تشبه فى الغالب لغة وعوائد العرب فلما مر بهم بنو إسرائيل قالوا لموسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة فانتهرهم موسى وكانوا يخشونه فلما ذهب للمناجاة واستخلف عليهم هارون استضعفوه وظنوا أن موسى هلك فاتخذوا العجل الذى صنعوه من ذهب وفضة من حليتهم وعبدوه .

وقوله وأنتم ظالمون حال مقيدة لاتخذتم ليكون الاتخاذ مقترنا بالظلم من مبدئه إلى منتهاه وفائدة الحال الإشعار بانقطاع عذرهم فيما صنعوا وأن لا تأويل لهم فى عبادة العجل أو لأنهم كانوا مدة إقامتهم بمصر ملازمين للتوحيد محافظين على وصية إبراهيم ويعقوب لذريتهما بملازمة التوحيد فكان انتقالهم إلى الإشراك بعد أن جاءهم رسول انتقالا عجيباً .

فلذلك كانوا ظالمين فى هذا الصنع ظلماً مضاعفاً فالظاهر أن ليس المراد بالظلم فى هاته الآية الشرك والكفر وإن كان من معانى الظلم فى اصطلاح القرآن لظهور أن اتخاذ العجل

ظلم فلا يكون للحال معه موقع . وقد اطلعت بعد هذا على تفسير الشيخ محمد بن عرفة التونسي فوجدته قال وأنتم ظالمون أي لاشبهة لكم في اتخاذه.

وقوله « ثم عفونا عنكم من بعد ذلك » هو محل المنة وعطفه بثم لتراخي رتبة هذا العفو في أنه أعظم من جميع تلك النعم التي سبق عدها ففيه زيادة المنة فالمقصود من الكلام هو المعطوف بثم وأما ما سبق من قوله « وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة » إلخ فهو تمهيد له وتوصيف لما حفّ بهذا العفو من عظم الذنب . وقوله "من بعد ذلك" حال من ضمير عفونا مقيدة للعفو إيجاباً به أي هو عفو حال حصوله بعد ذلك الذنب العظيم وليس ظرفاً لغواً متعلقاً بعفونا حتى يقال إن ثم دلت على معناه فيكون تأكيدا لمدلول ثمّ تأخير العفو فيه وإظهار شناعته بتأخير العفو عنه وإنما جاء قوله ذلك مقترناً بكاف خطاب الواحد في خطاب الجماعة لأن ذلك لكونه أكثر أسماء الإشارة استعمالا بالإفراد إذ خطاب المفرد أكثر غلب فاستعمل لخطاب الجمع تنبيهاً على أن الكاف قد خرجت عن قصد الخطاب إلى معنى البعد ومثل هذا في كلام العرب كثير لأن التثنية والجمع شيئآن خلاف الأصل لا يصار إليهما إلا عند تعيين معناهما فإذا لم يقصد تعيين معناهما فالمصير إليهما اختيار محض .

وقوله "لعلكم تشكرون" رجاء لحصول شكركم ، وعدل عن لام التعليل إيماء إلى أن شكرهم مع ذلك أمر يتطرقه احتمال التخلف فذكر حرف الرجاء دون حرف التعليل من بديع البلاغة فتفسير لعل بمعنى لكي يفيت هذه الخصوصية وقد تقدم كيفية دلالة لعل على الرجاء في كلام الله تعالى عند قوله « ياأيها الناس اعبدوا ربكم - إلى قوله - لعلكم تتقون » . ومعنى الشكر تقدم في قوله تعالى « الحمد لله رب العالمين » وللغزالي فيه باب حافل عدلنا عن ذكره لطوله فارجع إليه في كتاب الإحياء .

﴿ وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى الْكِتَٰبَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ 53

هذا تذكير بنعمة نزول الشريعة التي بها صلاح أمورهم وانتظام حياتهم وتأليف جماعتهم مع الإشارة إلى تمام النعمة وهم يعدونها شعار مجدهم وشرفهم لسعة الشريعة المنزلة لهم حتى كانت كتاباً فكانوا به أهل كتاب أي أهل علم تشريع . والمراد من الكتاب التوراة التي أوتيها موسى فالتعريف للعهد، ويعتبر معها ما ألحق بها على نحو ماقدمناه في قوله تعالى « ذلك

الـكتاب » . والفرقان مصدر بوزن فعلان مشتق من الفرق وهو الفصل استعير لتمييز الحق من الباطل فهو وصف لغوى للتفرقة فقد يطلق على كتاب الشريعة وعلى المعجزة وعلى نصر الحق على الباطل وعلى الحجة القائمة على الحق وعلى ذلك جاءت آيات « تبارك الذى نزل الفرقان على عبده « ولقد آتينا موسى وهارون الفرقان » فلعله أراد المعجزات لأن هارون لم يؤت وحياً وقال (يوم الفرقان يوم التقى الجمعان) يعنى يوم النصر يوم بدر وقال (وأنزل الفرقان) عطفاً على « نزل عليك الكتاب بالحق وأنزل التوراة والإنجيل » الآية . والظاهر أن المراد به هنا المعجزة أو الحجة لئلا يلزم عطف الصفة على موصوفها إن أريد بالفرقان الكتاب الفارق بين الحق والباطل والصفة لا يجوز أن تتبع موصوفها بالعطف ومن نظر ذلك بقول الشاعر :

إلى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتيبة فى المزدحم

فقد سها لأن ذلك من عطف بعض الصفات على بعض لا من عطف الصفة على الموصوف كما نبه عليه أبو حيان .

وقوله « لعلكم تهتدون » هو محل المنة لأن إتيان الشريعة لو لم يكن لاهتدائهم وكان قاصراً على عمل موسى به لم يكن فيه نعمة عليهم . والقول فى لعلكم تهتدون كالقول فى لعلكم تشكرون السابق .

﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ 54

هذه نعمة أخرى وهى نعمة نسخ تكاليف شديد عليهم كان قد جعل جابرا لما اقترفوه من إثم عبادة الوثن فحصل العفو عنهم بدون ذلك التكاليف فتمت المنة وبهذا صح جعل هذه منة مستقلة بعد المنة المتضمن لها قوله تعالى « ثم عفونا عنكم من بعد ذلك » لأن العفو عن المؤاخذة بالذنب فى الآخرة قد يحصل مع العقوبة الدنيوية من حد ونحوه وهو حينئذ منة إذ لو شاء الله لجعل للذنب عقابين دنيوى وأخروى كما كان الذنب النفس والبدن ولكن الله برحمته

جعل الحدود جوابر فى الإسلام كما فى الحديث الصحيح فلما عفا الله عن بنى إسرائيل على أن يقتلوا أنفسهم فقد تفضل بإسقاط العقوبة الأخروية التى هى أثر الذنب ولما نسخ تكليفهم بقتل أنفسهم فقد تفضل بذلك فصارت منتان .

فقول موسى لقومه « إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم » تشريع حكم لا يكون مثله إلا عن وحى لا عن اجتهاد وإن جاز الاجتهاد للأنبياء فإن هذا حكم مخالف لقاعدة حفظ النفوس التى قيل قد اتفق عليها شرائع الله فهو يدل على أنه كلفهم بقتل أنفسهم قتلا حقيقة إما بأن يقتل كل من عبد العجل نفسه فيكون المراد بالأنفس الأرواح التى فى الأجسام فالفاعل والمفعول واحد على هذا وإنما اختلفا بالاعتبار كقوله «ظلمتم أنفسكم» وقول ابن أذينة :

وإذا وجدت لها وساوس سلوة شفع الفؤاد إلى الضمير فسلها

وإما بأن يقتل من لم يعبدوا العجل عابديه، وكلام التوراة فى هذا الغرض فى غاية الإبهام وظاهره أن موسى أمره الله أن يأمر اللاويين (الذين هم من سبط لاوى الذى منه موسى وهارون) أن يقتلوا من عبد العجل بالسيف وأنهم فعلوا وقتلوا ثلاثة آلاف نفس ثم استشفع لهم موسى فغفر الله لهم أى فيكون حكم قتل أنفسهم منسوخاً بعد العمل به ويكون المعنى فليقتل بعضكم بعضا ، فالأنفس مراد بها الأشخاص كما فى قوله تعالى « فإذا دخلتم بيوتاً فسلموا على أنفسكم » أى فليسلم بعضكم على بعض وقوله «وإذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم » أى لا يفسك بعضكم دماء بعض وقوله عقبه « ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم » فالفاعل والمفعول متغايران . ومن الناس من حمل الأمر بقتل النفس هنا على معنى القتل المجازى وهو التذليل والقهر على نحو قول امرئ القيس « فى أعشار قلب مقتَّل » وقوله خمر مقتلة أو مقتولة، أى مذللة سورتها بالماء . قال بجير بن زهير :

إن التى ناولتَنى فرددتُها قُتلت قُتلت فهاتها لم تُقتلِ [1]

وفيه بعد عن اللفظ بل مخالفة لغرض الامتنان لأن تذليل النفس وقهرها شريعة غير منسوخة .

---

(١) ومن معنى القتل فى التذليل جاء معنى مجازى آخر وهو إطلاق القتل على إتقان العمل لأن فى الإتقان تذليلا للمصنوع من ذلك قولهم قتل اللسان علما، وفرى الدهر خبرة وقوله تعالى « وما قتلوه يقينا » على وجه

والظلم هنا الجناية والمعصية على حد قوله « إن الشرك لظلم عظيم » . والفاء في قوله « فتوبوا » فاء التسبب لأن الظلم سبب في الأمر بالتوبة فالفاء لتفريع الأمر على الخبر وليست هنا عاطفة عند الزمخشري وابن الحاجب إذ ليس بين الخبر والإنشاء ترتب في الوجود، ومن النحاة من لا يرى الفاء تخرج عن العطف وهو الجاري على عبارات الجمهور مثل صاحب مغنى اللبيب فيجعل ذلك عطف إنشاء على خبر ولا ضير في ذلك . وذكر التوبة تقدم في قوله تعالى « فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه » .

والفاء في قوله «فاقتلوا أنفسكم» ظاهرة في أن قتلهم أنفسهم بيان للتوبة المشروعة له فتكون الفاء للترتيب الذكرى وهو عطف مفصل على مجمل كقوله تعالى « فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة » كما في مغنى اللبيب وهويقتضى أنها تفيدالترتيب لاالتعقيب . وأما صاحب الكشاف فقد جوز فيه وجهين أحدهما تأويل الفعل المعطوف عليه بالعزم على الفعل فيكون مابعده مرتباً عليه ومعقباً وهذا الوجه لم يذكره صاحب المغنى وهذا لا يتأتى في قوله تعالى : «فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا » . وثانيهما جعل التوبة المطلوبة شاملة لأقوال وأعمال آخرها قتلهم أنفسهم فتكون الفاء للترتيب والتعقيب أيضاً .

وعندى أنه إذا كانت الجملة الثانية منزلة منزلة البيان من الجملة الأولى وكانت الأولى معطوفة بالفاء كان الأصل في الثانية أن تقطع عن العطف فإذا قرنت بالفاء كما في هذه الآية كانت الفاء الثانية مؤكدة للأولى، ولعل ذلك إنما يحسن في كل جملتين تكون أولاهما فعلا غير محسوس وتكون الثانية فعلا محسوساً مبين للفعل الأول فينزل منزلة حاصل عقبه فيقرن بالفاء لأنه لا يحصل تمامه إلا بعد تقرير الفعل الأول في النفس ولذلك قربه صاحب الكشاف بتأويل الفعل الأول بالعزم في بعض المواضع .

والبارئ هو الخالق الخلق على تناسب وتعديل فهو أخص من الخالق ولذلك أتبع به الخالق في قوله تعالى « هو الله الخالق البارئ » .

وتعبير موسى عليه السلام في كلامه بما يدل على معنى لفظ البارئ في العربية تحريض على التوبة لأنها رجوع عن المعصية ففيها معنى الشكر وكون الخلق على مثال متناسب يزيد تحريضاً على شكر الخالق .

وقوله « فتاب عليكم » ظاهر فى أنه من كلام الله تعالى عند تذكيرهم بالنعمة وهو محل التذكير من قوله « وإذ قال موسى لقومه » إلخ فالماضى مستعمل فى بابه من الإخبار وقدجاء على طريقة الالتفات لأن المقام للتكلم فعدل عنه إلى الغيبة ورجحه هنا سبق معاد ضمير الغيبة فى حكاية كلام موسى. وعطفت الفاء على محذوف إيجازاً، أى ففعلتم فتاب عليكم أوفعزمتم فتاب عليكم، على حد «أن اضرب بعصاك البحر فانفلق » أى فضرب ، وعطف بالفاء إشارة إلى تعقيب جرمهم بتوبته تعالى عليهم وعدم تأخيرها إلى ما بعد استئصال جميع الذين عبدوا العجل بل نسخ ذلك بقرب نزوله بعد العمل به قليلا أو دون العمل به وفى ذلك رحمة عظيمة بهم إذ حصل العفو عن ذنب عظيم بدون تكليفهم توبة شاقة بل اكتفاء بمجرد ندمهم وعزمهم على عدم العود لذلك .

ومن البعيد أن يكون «فتاب عليكم» من كلام موسى لما فيه من لزوم حذف فى الكلام غير واضح القرينة؛ لأنه يلزم تقدير شرط تقديره فإن فعلتم يتب عليكم فيكون مراداً منه الاستقبال والفاء فصيحة، ولأنه يعرى هذه الآية عن محل النعمة المذكر به إلا تضمنا .

وجملة « إنه هو التواب الرحيم » خبر وثناء على الله ، وتأكيده بحرف التوكيد لتنزيلهم منزلة من يشك فى حصول التوبة عليهم لأن حالهم فى عظم جرمهم حال من يشك فى قبول التوبة عليه وإنما جمع التواب مع الرحيم لأن توبته تعالى عليهم كانت بالعفو عن زلة اتخاذهم العجل وهى زلة عظيمة لا يغفرها إلا الغفار ، وبالنسخ لحكم قتلهم وذلك رحمة فكان للرحيم موقع عظيم هنا وليس هو لمجرد الثناء .

﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ (55) ثُمَّ بَعَثْنَٰكُم مِّنۢ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (56)﴾

تذكير بنعمة أخرى نشأت بعد عقاب على جفاء طبع فمحل المنة والنعمة هو قوله «ثم بعثناكم» وما قبله تمهيد له وتأسيس لبنائه كما تقدم فى قوله « وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة » الآية . والقائلون هم أسلاف المخاطبين وذلك أنهم قالوا لموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة .

والظاهر أن هذا القول وقع منهم بعد العفو عن عبادتهم العجل كما هو ظاهر ترتيب الآيات روى ذلك البغوى عن السدى ، وقيل إن ذلك سألوه عند مناجاته وأن السائلين هم السبعون الذين اختارهم موسى للميقات وهم المعبر عنهم فى التوراة بالكهنة وبشيوخ بنى إسرائيل وقيل سأل ذلك جمع من عامة بنى إسرائيل نحو العشرة الآلاف وهذان القولان حكاهما فى الكشاف وليس فى التوراة ما هو صريح لترجيح أحد القولين ولا ما هو صريح فى وقوع هذا السؤال ولكن ظاهر ما فى سفر التثنية منهما يشير إلى أن هذا الاقتراح قد صدر وأنه وقع بعد كلام الله تعالى الأول لموسى لأنها لما حكت تذكير موسى فى مخاطبة بنى إسرائيل ذكرت ما يغاير كيفية المناجاة الأولى إذ قال [1] فلما سمعتم الصوت من وسط الظلام والجبل يشتعل بالنار تقدم إلى جميع رؤساء أسباطكم وشيوخكم وقلتم هو ذا الرب إلهنا قد أرانا مجده وعظمته وسمعنا صوته من وسط النار . . . . . إن عندما نسمع صوت الرب إلهنا أيضا نموت . . . . . تقدم أنت واسمع كل ما يقول لك الرب إلهنا وكلمنا بكل ما يكلمك به الرب الخ فهذا يؤذن أن هنالك ترقبا كان منهم لرؤية الله تعالى وأنهم أصابهم ما بلغ بهم مبلغ الموت ، وبعد فالقرآن حجة على غيره مصدقا لما بين يديه ومهيمنا عليه. والظاهر أن ذلك كان فى الشهر الثالث بعد خروجهم من مصر .

ومعنى لا نؤمن لك يحتمل أنهم توقعوا الكفر إن لم يروا الله تعالى أى أنهم يرتدون فى المستقبل عن إيمانهم الذى اتصفوا به من قبل ، ويحتمل أنهم أرادوا الإيمان الكامل الذى دليله المشاهدة أى أن أحد هذين الإيمانين ينتفى إن لم يروا الله جهرة لأن لن لنفى المستقبل قال سيبويه « لا لنفى يفعل ولن لنفى سيفعل » وكما أن قولك سيقوم لا يقتضى أنه الآن غير قائم فليس فى الآية ما يدل على أنهم كفروا حين قولهم هذا ولكنها دالة على عجرفتهم وقلة اكتراثهم بما أوتوا من النعم وما شاهدوا من المعجزات حتى راموا أن يروا الله جهرة وإن لم يروه دخلهم الشك فى صدق موسى وهذا كقول القائل إن كان كذا فأنا كافر . وليس فى القرآن ولا فى غيره ما يدل على أنهم قالوا ذلك عن كفر .

وإنما عدى نؤمن باللام لتضمينه معنى الإقرار بالله ولن نقر لك بالصدق والذى دل على هذا الفعل المحذوف هو اللام وهى طريقة التضمين .

---

(١) انظر سفر التثنية الإصحاح ٥ .

والجهرة مصدر بوزن فَعلة من الجهر وهو الظهور الواضح فيستعمل فى ظهور الذوات والأصوات حقيقة على قول الراغب إذ قال «الجهر ظهور الشىء بإفراط إما بحاسة البصر نحو رأيته جهارا ومنه جهر البئر إذا أظهر ماءها، وإما بحاسة السمع نحو «وإن تجهر بالقول» وكلام الكشاف مؤذن بأن الجهر مجاز فى الرؤية بتشبيه الذى يرى بالعين بالجاهر بالصوت والذى يرى بالقلب بالمخافت، وكان الذى حداه على ذلك اشتهار استعمال الجهر فى الصوت وفى هذا كله بعد إذ لا دليل على أن جهرة الصوت هى الحقيقة ولا سبيل إلى دعوى الاشتهار فى جهرة الصوت حتى يقول قائل إن الاشتهار من علامات الحقيقة على أن الاشتهار إنما يعرف به المجاز القليل الاستعمال، وأما الأشهرية فليست من علامات الحقيقة . ولأنه لا نكتة فى هذه الاستعارة ولا غرض يرجع إلى المشبه من هذا التشبيه فإن ظهور الذوات أوضح من ظهور الأصوات . وانتصب جهرة على المفعول المطلق لبيان نوع فعل ترى لأن من الرؤية ما يكون لمحة أو مع سائر شفاف فلا تكون واضحة .

ووجه العدول عن أن يقول عيانا إلى قوله جهرة لأن جهرة أفصح لفظا لخفته، فإنه غير مبدوء بحرف حلق والابتداء بحرف الحلق أتعب للحلق من وقوعه فى وسط الكلام ولسلامته من حرف العلة وكذلك يجتبى البلغاء بعض الألفاظ على بعض لحسن وقعها فى الكلام وخفتها على السمع وللقرآن السهم المعلى فى ذلك وهو فى غاية الفصاحة .

وقوله «فأخذتكم الصاعقة» أى عقوبة لهم عما بدا منهم من العجرفة وقلة الاكتراث بالمعجزات . وهذه عقوبة دنيوية لاتدل على أن المعاقب عليه حرام أو كفر لا سيما وقد قدر أن موتهم بالصاعقة لا يدوم إلا قليلا فلم تكن مثل صاعقة عاد وثمود . وبه تعلم أن ليس فى إصابة الصاعقة لهم دلالة على أن رؤية الله تعالى مستحيلة وأن سؤالها والإلحاح فيه كفر كما زعم المعتزلة وأن لا حاجة إلى الجواب عن ذلك بأن الصاعقة لاعتقادهم أنه تعالى يشبه الأجسام فكانوا بذلك كافرين إذ لادليل فى الآية ولا غيرها على أنهم كفروا ، كيف وقد سأل الرؤية موسى عليه السلام .

والصاعقة نار كهربائية من السحاب تحرق من أصابته، وقد لا تظهر النار ولكن يصل هواؤها إلى الأحياء فيختنقون بسبب ما يخالط الهواء الذى يتنفسون فيه من الحوامض الناشئة عن شدة الكهربائية، وقد قيل: إن الذى أصابهم نار، وقيل سمعوا صعقة فماتوا .

وقوله «وأنتم تنظرون» فائدة التقييد بهذا الحال عند صاحب الكشاف الدلالة على أن الصاعقة التي أصابتهم نار الصاعقة لأصوتها الشديد لأن الحال دلت على أن الذى أصابهم مماري، وقال القرطبي أى وأنتم ينظر بعضكم إلى بعض أى مجتمعون . وعندى أن مفعول تنظرون محذوف وأن تنظرون بمعنى تحدقون الأنظار عند رؤية السحاب على جبل الطور طمعا أن يظهر لهم الله من خلاله لأنهم اعتادوا أن الله يكلم موسى كلاما يسمعه من خلال السحاب كما تقوله التوراة فى مواضع ، ففائدة الحال إظهار أن العقوبة أصابتهم فى حين الإساءة والعجرفة إذ طمعوا فيما لم يكن لينال لهم .

وقوله « ثم بعثناكم من بعد موتكم » إيجاز بديع، أى فمتم من الصاعقة « ثم بعثناكم من بعد موتكم » وهذا خارق عادة جعله الله معجزة لموسى استجابة لدعائه وشفاعته أو كرامة لهم من بعد تأديبهم إن كان السائلون هم السبعين فإنهم من صالحى بنى إسرائيل .

فإن قلت إذا كان السائلون هم الصالحين فكيف عوقبوا .

قلت قد علمت أن هذا عقاب دنيوى وهو ينال الصالحين ويسمى عند الصوفية بالعتاب وهو لا ينافى الكرامة، ونظيره أن موسى سأل رؤية ربه فتجلى الله للجبل ف« جعله دكا وخر موسى صعقا فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك » .

فإن قلت إن الموت يقتضى انحلال التركيب المزاجى فكيف يكون البعث بعده فى غير يوم إعادة الخلق قلت: الموت هو وقوف حركة القلب وتعطيل وظائف الدورة الدموية فإذا حصل عن فساد فيها لم تعقبه حياة إلا فى يوم إعادة الخلق وهو المعنى بقوله تعالى « لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى » وإذا حصل عن حادث قاهر مانع وظائف القلب من عملها كان للجسد حكم الموت فى تلك الحالة لكنه يقبل الرجوع إن عادت إليه أسباب الحياة بزوال الموانع العارضة، وقد صار الأطباء اليوم يعتبرون بعض الأحوال التى تعطل عمل القلب اعتبار الموت ويعالجون القلب بأعمال جراحية تعيد إليه حركته . والموت بالصاعقة إذا كان عن اختناق أو قوة ضغط الصوت على القلب قد تعقبه الحياة بوصول هواء صاف جديد وقد يطول زمن هذا الموت فى العادة ساعات قليلة ولكن هذا الحادث كان خارق عادة فيمكن أن يكون موتهم قد طال يوما وليلة كما روى فى بعض الأخبار ويمكن دون ذلك .

﴿وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ 57

عطف وظللنا على بعثنا كم. وتعقيب ذكر الوحشة بذكر جائزة شأن الرحيم فى تربية عبده، والظاهر أن تظليل الغمام ونزول المن والسلوى كان قبل سؤالهم رؤية الله جهرة لأن التوراة ذكرت نزول المن والسلوى حين دخولهم فى برية سين بين إيليم وسينا فى اليوم الثانى عشر من الشهر الثانى من خروجهم من مصر حين اشتاقوا أكل الخبز واللحم لأنهم فى رحلتهم ما كانوا يطبخون بل الظاهر أنهم كانوا يقتاتون من ألبان مواشيهم التى أخرجوها معهم ومما تنبته الأرض. وأما تظليلهم بالغمام فالظاهر أنه وقع بعد أن سألوا رؤية الله لأن تظليل الغمام وقع بعد أن نصب لهم موسى خيمة الاجتماع محل القرابين ومحل مناجاة موسى وقبلة الداعين من بنى إسرائيل فى برية سينا فلما تمت الخيمة سنة اثنتين من خروجهم من مصر غطت سحابة خيمة الشهادة ومتى ارتفعت السحابة عن الخيمة فذلك إذن لبنى إسرائيل بالرحيل فإذا حلت السحابة حلوا إلخ كذا تقول كتبهم (1).

فلما سأل بنو إسرائيل الخبز واللحم كان المن ينزل عليهم فى الصباح والسلوى تسقط عليهم فى المساء بمقدار ما يكفى جميعهم ليومه أو ليلته إلا يوم الجمعة فينزل عليهم منهما ضعف الكمية لأن فى السبت انقطاع النزول.

والمن مادة صمغية جوية ينزل على شجر البادية شبه الدقيق المبلول، فيه حلاوة إلى الحموضة ولونه إلى الصفرة ويكثر بوادى تركستان وقد ينزل بقلة غيرها ولم يكن يعرف قبل فى برية سينا. وقد وصفته التوراة (2) بأنه، دقيق مثل القشور يسقط ندى كالجليد على الأرض وهو مثل بزر الكزبرة أبيض وطعمه كرقاق بعسل وسمته بنو إسرائيل منا، وقد أمروا أن لا يبقوا منه للصباح لأنه يتولد فيه دود وأن يلتقطوه قبل أن تحمى الشمس لأنها تذيبه فكانوا إذا التقطوه طحنوه بالرحا أودقوه بالهاون وطبخوه فى القدور وعملوه ملات وكان طعمه كطعم قطائف بزيت (3) وأنهم أكلوه أربعين سنة حتى جاءوا إلى طرف أرض كنعان يريد إلى حبرون.

---

(1) سفر الخروج من الإصحاح ٢٥ ـ ٣٣ وسفر العدد الإصحاح ٩.

(2) سفر الخروج الإصحاح ١٦. (3) سفر العدد الإصحاح ١١.

وأما السلوى فهى اسم جنس جمعى واحدته سلواة وقيل لا واحد له وقيل واحده وجمعه سواء وهو طائر برى لذيذ اللحم سهل الصيد كانت تسوقه لهم ريح الجنوب كل مساء فيمسكونه قبضاً ويسمى هذا الطائر أيضاً السمانى بضم السين وفتح الميم مخففة بعدها ألف فنون مقصور كحبارى . وهو أيضاً اسم يقع للواحد والجمع ، وقيل هو الجمع وأما المفرد فهو سماناة .

وقوله « كلوا من طيبات ما رزقناكم » مقول قول محذوف لأن المخاطبين حين نزول القرآن لم يؤمروا بذلك فدل على أنه من بقية الخبر عن أسلافهم .

وقوله « وما ظلمونا » قدره صاحب الكشاف معطوفا على مقدر أى فظلموا وقرره شارحوه بأن ما ظلمونا نفى لظلم متعلق بمفعول معين وهو ضمير الجلالة وهذا النفى يفيد فى المقام الخطابى أن هنالك ظلما متعلقا بغير هذا المنصوب إذ لو لم يكن الظلم واقعا لنفى مطلقا بأن يقال « وما ظلموا » . وليس المعنى عليه وأنه إنما قدر فى الكشاف الفعل المحذوف مقترنا بالفاء لأن الفاء فى عطف الجمل تفيد مع الترتيب والتعقيب معنى السببية غالبا ، فتكون الجملة المعطوفة متسببة عن الجملة المعطوف عليها فشبه وقوع ظلمهم حين كفروا النعمة عقب الإحسان بترتب المسبب على السبب فى الحصول بلا ريثٍ وبدون مراقبة ذلك الإحسان حتى كأنهم يأتون بالظلم جزاء للنعمة، ورمز إلى لفظ المشبه به برديفه وهو فاء السببية وقرينة ذلك ما يعلمه السامع من أن الظلم لا يصلح لأن يكون مسببا عن الإنعام على حد قولك أحسنتُ إلى فلان فأساء إلىَّ وقوله تعالى « وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون » أى تجعلون شكر رزقكم أنكم تكذبون فالفاء مجاز لغير الترتب على أسلوب قولك : أنعمتُ عليه فكفر . ولك أن تقول إن أصل معنى الفاء العاطفة الترتيب والتعقيب لا غير وهو المعنى اللازم لها فى جميع مواقع استعمالها فإن الاطراد من علامات الحقيقة . وأما الترتب أى السببية فأمر عارض لها فهو من المجاز أو من مستتبعات التراكيب ألا ترى أنه يوجد تارة ويتخلف أخرى فإنه مفقود فى عطف المفردات نحو جاء زيد فعمرو وفى كثير من عطف الجمل نحو قوله تعالى « لقد كنتَ فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك » فلذلك كان معنى السببية حيثما استفيد محتاجاً إلى القرائن فإن لم تتطلب له علاقة قلت هو من مستتبعات تراكيب بقرينة المقام وإن تطلبت له علاقة — وهى لا تعوزك — قلت هو مجاز لأن أكثر الأمور الحاصلة عقب غيرها

يكون موجب التعقيب فيها هو السببية ولو عرفا ولو ادعاء فليس خروج الفاء عن الترتب هو المجاز بل الأمر بالعكس . ومما يدل على أن حقيقة الفاء العاطفة هو الترتيب والتعقيب فقط أن بعض البيانيين جعلوا قوله تعالى « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوًّا » اللامَ فيه مستعارة لمعنى فاء التعقيب أى فكان لهم عدوًّا فجعلوا الفاء حقيقة فى التعقيب ولو كانت للترتيب لساوت اللام فلم تستقم الاستعارة فيكون الوجه الحامل للزمخشرى على تقدير المحذوف مقترنا بالفاء هو أنه رأى عطف الظلم على « وظللنا عليكم الغمام » وما بعده بالواو ولا يحسن لعدم الجهة الجامعة بين الامتنان والذم والمناسبةُ شرط فى قبول الوصل بالواو بخلاف العطف بالفاء، فتعين إما تقدير ظلموا مستأنفا بدون عطف وظاهر أنه ليس هنالك معنى على الاستئناف وإما ربط ظلموا بعاطف سوى الواو وليس يصلح هنا غير الفاء لأن المعطوف حصل عقب المعطوف عليه فكان ذلك التعاقب فى الخارج مغنيا عن الجهة الجامعة ولذلك كانت الفاء لا تستدعى قوة مناسبة كمناسبة الواو ولكن مناسبة فى الخيال فقط وقد وجدت هنا لأن كون المعطوف حصل فى الخارج عقب المعطوف عليه مما يجعله حاضرا فى خيال الذى يتكلم عن المعطوف عليه، وأما قبح نحو قولك جاء زيد فصاح الديك فلقلة جدوى هذا الخبر ألا تراه يصير حسناً لو أردت بقولك فصاح الديك معنى التوقيت بالفجر فبهذا ظهر أنه لم يكن طريق لربط الظلم المقدر بالفعلين قبله إلا الفاء .

وفى ذلك الإخبار والربط والتصدى لبيانه مع غرابة هذا التعقيب تعريض بمذمتهم إذ قابلوا الإحسان بالكفران وفيه تعريض بغباوتهم إذ صدَفوا عن الشكر كأنهم ينكون بالمنعم وهم إنما يوقعون النكاية بأنفسهم ، هذا تفصيل ما يقال على تقدير صاحب الكشاف .

والذى يظهر لى أن لا حاجة إلى التقدير وأن جملة « وما ظلمونا » عطف على ما قبلها لأنها مثلها فى أنها من أحوال بنى إسرائيل ومثار ذكر هذه الجملة هو ما تضمنته بعض الجمل التى سبقت من أن ظلماً قد حصل منهم من قوله « ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون » وقوله « إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل » وما تضمنه قوله « فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون » الدال على أن ذلك عذاب جروه إلى أنفسهم فأتى بهذه الجملة كالفذلكة لما تضمنته الجمل السابقة نظير قوله « وما يخادعون إلا أنفسهم » عقب قوله « يخادعون الله والذين آمنوا » ونظير قوله « وظلموا أنفسهم » بعد الكلام السابق وهو قوله « وجعلنا بينهم وبين

القرى التى بار كنافيها قرى ظاهرة » الآية. وغير الأسلوب فى هذه الجملة إذ انتقل من خطاب بنى إسرائيل إلى الحديث عنهم بضمير الغيبة لقصد الاتعاظ بحالهم وتعريضاً بأنهم متمادون على غيهم وليسوا مستفيقين من ضلالهم فهم بحيث لا يقرون بأنهم ظلموا أنفسهم . وهذا الظلم الذى قدر فى نظم الآية هو ضجرهم من مداومة أكل المن والسلوى الذى سيأتى ذكره بقوله تعالى « وإذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد » الآية فكان قوله « وما ظلمونا » تمهيداً له وتعجيلا بتسجيل قلة شكرهم على نعم الله وعنايته بهم إذ كانت شكيمتهم لم تلينها الزواجر ولا المكارم .

وقوله « ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » قدم فيه المفعول للقصر وقد حصل القصر أولا بمجرد الجمع بين النفى والإثبات ثم أكد بالتقديم لأن حالهم كحال من ينكى غيره كما قيل: يفعل الجاهل بنفسه ما يفعل العدو بعدوه .

﴿ وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُواْ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَٰيَٰكُمْ وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ 58 فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ فَأَنزَلْنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ رِجْزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ ﴾ 59

هذا تذكير بنعمة أخرى مكنوا منها فما أحسنوا قبولها ولا رعوها حق رعايتها فحرموا منها إلى حين وعوقب الذين كانوا السبب فى عدم قبولها . وفى التذكير بهذه النعمة امتنان عليهم ببذل النعمة لهم لأن النعمة نعمة وإن لم يقبلها المنعم عليه ، وإثارة لحسرتهم على ما فات أسلافهم وما لقوه من جراء إعجابهم بآرائهم ، وموعظة لهم أن لا يقعوا فيما وقع فيه الأولون فقد علموا أنهم كلما صدفوا عن قدر حق النعم نالتهم المصائب. قال الشيخ ابن عطاء الله: من لم يشكر النعم فقد تعرض لزوالها، ومن شكرها فقد قيدها بعقالها . ولعلم المخاطبين بما عنته هذه الآية اختصر فيها الكلام اختصارا ترك كثيراً من المفسرين فيها حيارى . فسلكوا طرائق فى انتزاع تفصيل المعنى من مجملها فما أتوا على شىء مقنع، وكنت تجد أقوالهم هنا إذا التأم

بعضها بنظم الآية[1] لا يلتئم بعضه الآخر، وربما خالف جميعها ما وقع فى آيات أخر . والذى عندى من القول فى تفسير هاته الآية أنها أشارت إلى قصة معلومة تضمنتها كتبهم وهى أن بنى إسرائيل لما طوحت بهم الرحلة إلى برية فاران نزلوا بمدينة قادش فأصبحوا على حدود أرض كنعان التى هى الأرض المقدسة التى وعدها الله بنى إسرائيل وذلك فى أثناء السنة الثانية بعد خروجهم من مصر فأرسل موسى اثنى عشر رجلا ليتجسسوا أرض كنعان من كل سبط رجل وفيهم يوشع بن نون وكالب بن يفنة فصعدوا وأتوا إلى مدينة حبرون فوجدوا الأرض ذات خيرات وقطعوا من عنبها ورمانها وتينهـا ورجعوا لقومهم بعد أربعين يوما وأخبروا موسى وهارون وجميع بنى إسرائيل وأروهم ثمر الأرض وأخبروهم أنها حقاً تفيض لبنا وعسلا غير أن أهلها ذوو عزة ومدنها حصينة جداً فأمر موسى كالباً فأنصت إسرائيل إلى موسى وقال إننا نصعد ونمتلكها وكذلك يوشع أما العشرة الآخرون فأشاعوا فى بنى إسرائيل مذمة الأرض وأنها تأكل سكانها وأن سكانها جبابرة فخافت بنو إسرائيل من سكان الأرض وجبنوا عن القتال فقام فيهم يوشع وكالب قائلين لا تخافوا من العدو فإنهم لقمة لنا والله معنا ، فلم يصغ القوم لهم وأوحى الله لموسى أن بنى إسرائيل أساءوا الظن بربهم وأنه مهلكهم فاستشفع لهم موسى فعفا الله عنهم ولـكنه حرمهم من الدخول إلى الأرض المقدسة أربعين سنة يتيهون فلا يدخل لها أحد من الحاضرين يومئذ إلا يوشعا وكالبا وأرسل الله على الجواسيس العشرة المثبطين وباء أهلكهم . فهذه الآية تنطبق على هذه القصة تمام الانطباق لاسيما إذا ضمت لها آية سورة المائدة « يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التى كتب الله لـكم ـ إلى قوله ـ الفاسقين » فقوله « ادخلوا هذه القرية » الظاهر أنه أراد بها « حبرون » التى كانت قريبة منهم والتى ذهب إليها جواسيسهم وأتوا بثمارها ، وقيل أراد من القرية الجهة كلها قاله القرطبى عن عمرو بن شبة فإن القرية تطلق على المزرعة لـكن هذا يبعده قوله « وادخلوا الباب » وإن كان الباب يطلق على المدخل بين الجبلين وكيفما كان ينتظم

---

(١) ذلك أن الآية لم تعين اسم القرية ولا عامل حطة ولا مفعوله، وأجملت فى الذين بدلوا وفى القول ما هو، وفى الذى قيل لهم، والقصد من ذلك تجنب ثقل إعادة الأمر المعـلوم فإن بنى إسرائيل المخاطبين كانوا يعلمون ذلك والمسلمين بالمدينة كانوا يتلقونه مفصلا من النبى صلى الله عليه وسلم ومن مسلمى أهل الـكتاب مثل عبد الله بن سلام .

ذلك مع قوله « فكلوا منها حيث شئتم رغدا » يشير إلى الثمار الكثيرة هناك . وقوله «فبدل الذين ظلموا قولا غير الذى قيل لهم» يتعين أنه إشارة إلى ما أشاعه الجواسيس العشرة من مذمة الأرض وصعوبتها وأنهم لم يقولوا مثل ما قال موسى حيث استنصت الشعب بلسان كالب بن يَفُنَّة ويوشع ويدل لذلك قوله تعالى فى سورة الأعراف « فبدل الذين ظلموا منهم قولا » أى من الذين قيل لهم ادخلوا القرية وأن الرجز الذى أصاب الذين ظلموا هو الوباء الذى أصاب العشرة الجواسيس وينتظم ذلك أيضاً مع قوله فى آية المائدة « ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين قالوا يا موسى إن فيها قوماً جبارين » إلخ وقوله « قال رجلان من الذين يخافون أنعم الله عليهما ادخلوا عليهم الباب » فإن الباب يناسب القرية . وقوله « قال فإنها محرمة عليهم » . فهذا هو التفسير الصحيح المنطبق على التاريخ الصريح . فقوله«وإذ قلنا» أىعلى لسانموسى فبلغه للقوم بواسطة استنصات كالب بن يَفُنَّة ، وهذا هو الذى يوافق ما فى سورة العقود فى قوله تعالى « يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التى كتب الله لكم » الآيات . وعلى هذا الوجه فقوله « ادخلوا » إما أمر بدخول قرية قريبة منهم وهى « حبرون » لتكون مركزا أولا لهم، والأمر بالدخول أمر بما يتوقف الدخول عليه أعنى القتال كما دلت عليه آية المائدة إذ قال « ادخلوا الأرض المقدسة ـ إلىقوله ـ ولا ترتدوا على أدباركم » فإن الارتداد على الأدبار من الألفاظ المتعارفة فى الحروب كما قال تعالى « فلا تولوهم الأدبار » .

ولعل فى الإشارة بكلمة هذه المفيدة للقرب ما يرجح أن القرية هى حبرون التى طلع إليها جواسيسهم .

والقرية بفتح القاف لا غير على الأصح البلدة المشتملة على المساكن المبنية من حجارة وهى مشتقة من القَرْى بفتح فسكون وبالياء وهو الجمع يقال قَرَى الشىء يَقريه إذا جمعه وهى تطلق على البلدة الصغيرة وعلى المدينة الكبيرة ذات الأسوار والأبواب كما أريد بها هنا بدليل قوله « وادخلوا الباب سجدا » . وجمع القرية قُرى بضم القاف على غير قياس لأن قياس فُعَل أن يكون جمعا لفِعْلة بكسر الفاء مثل كسوة وكُسى وقياس جمع قرية أن يكون على قِراء بكسر القاف وبالمد كما قالوا رَكوة وركاء وشكوة وشكاء .

وقوله « وادخلوا الباب سجدا » مراد به باب القرية لأن أل متعينة للعوضية عن

المضاف إليه الدال عليه اللفظ المتقدم ـ ومعنى السجود عند الدخول الانحناء شكرا لله تعالى لا لأن بابها قصير كما قيل إذ لا جدوى له والظاهر أن المقصود من السجود مطلق الانحناء لإظهار العجز والضعف كيلا يفطن لهم أهل القرية وهذا من أحوال الجوسسة، ولم تتعرض لها التوراة ويبعد أن يكون السجود المأمور به سجود الشكر لأنهم داخلون متجسسين لا فاتحين وقد جاء فى الحديث الصحيح أنهم بدلوا وصية موسى فدخلوا يزحفون على استاههم كأنهم أرادوا إظهار الزمانة فأفرطوا فى التصنع بحيث يكاد أن يفتضح أمرهم لأن بعض التصنع لا يستطاع استمراره .

وقوله «وقولوا حطة» الحطة فعلة من الحط وهو الخفض وأصل الصيغة أن تدل على الهيئة ولكنها هنا مراد بها مطلق المصدر ، والظاهر أن هذا القول كان معروفا فى ذلك المكان للدلالة على العجز أوهو من أقوال السؤّال والشحاذين كيلا يحسب لهم أهل القرية حسابا ولا يأخذوا حذراً منهم فيكون القول الذى أمروا به قولا يخاطبون به أهل القرية . وقيل المراد من الحطة سؤال غفران الذنوب أى حط عنا ذنوبنا أى اسألوا الله غفران ذنوبكم إن دخلتم القرية . وقيل من الحط بمعنى حط الرحال أى إقامة أى ادخلوا قائلين إنكم ناوون الإقامة بها إذ الحرب ودخول ديار العدو يكون فتحا ويكون صلحا ويكون للغنيمة ثم الإياب . وهذان التأويلان بعيدان ولأن القراءة بالرفع وهى المشهورة تنافى القول بأنها طلب المغفرة لأن المصدر المراد به الدعاء لا يرتفع على معنى الإخبار نحو سَقيا ورعيا وإنما يرتفع إذا قصد به المدح أو التعجب لقربهما من الخبر دون الدعاء ولا يستعمل الخبر فى الدعاء إلا بصيغة الفعل نحو رحمه الله ويرحمه الله .

وحطة بالرفع على أنه مبتدأ أو خبر نحو سمعٌ وطاعة وصبرٌ جميل .

والخطايا جمع خطيئة ولامها مهموزة فقياس جمعها خطائِئُ بهمزتين بوزن فعائل فلما اجتمعت الهمزتان قلبت الثانية ياء لأن قبلها كسرة أو لأن فى الهمزتين ثِقلا نخففوا الأخيرة منهما ياء ثم قلبوها ألفا إما لاجتماع ثقل الياء مع ثقل صيغة الجمع وإما لأنه لما أشبه جائى استحق التخفيف ولكنهم لم يعاملوه معاملة جائى لأن همزة جائى زائدة وهمزة خطائئ أصلية ففروا بتخفيفه إلى قلب الياء ألفا كما فعلوا فى يتامى ووجدوا له فى الأسماء الصحيحة نظيرا وهو طَهارَى جمع طَاهرة . والخطيئة فعلية بمعنى مفعولة لأنها مخطوء بها أى مسلوك بها

مسلك الخطأ أشاروا إلى أنها فعل يحق أن لا يقع فيه فاعله إلا خطأ فهى الذنب والمعصية .

وقوله « وسنزيد المحسنين » وعد بالزيادة من خيرى الدنيا والآخرة ولذلك حذف مفعول نزيد . والواو عاطفة جملة(سنزيد)على جملة « قلنا ادخلوا » أى وقلنا سنزيد المحسنين ؛ لأن جملة سنزيد حكيت فى سورة الأعراف مستأنفة فعلم أنها تعبر عن نظير لها فى الكلام الذى خاطب الله به موسى على معنى الترقى فى التفضل فلما حكيت هنا عطفت عطف القول على القول .

وقوله « فبدل الذين ظلموا قولا غير الذى قيل لهم » أى بدل العشرة القول الذى أمر موسى بإعلانه فى القوم وهو الترغيب فى دخول القرية وتهوين العدو عليهم فقالوا لهم لا تستطيعون قتالهم وثبطوهم ولذلك عوقبوا فأنزل عليهم رجز من السماء وهو الطاعون . وإنما جعل من السماء لأنه لم يكن له سبب أرضى من عدوَى أو نحوها فعلم أنه رمتهم به الملائكة من السماء بأن ألقيت عناصره وجراثيمه عليهم فأصيبوا به دون غيرهم . ولأجل هذا خص التبديل بفريق معروف عندهم فعبر عنه بطريق الموصولية لعلم المخاطبين به وبتلك الصلة فدل على أن التبديل ليس من فعل جميع القوم أو معظمهم لأن الآية تذكير لليهود بما هو معلوم لهم من حوادثهم .

وإنما جاء بالظاهر فى موضع المضمر فى قوله « فأنزلنا على الذين ظلموا رجزا » ولم يقل عليهم لئلا يتوهم أن الرجز عم جميع بنى إسرائيل وبذلك تنطبق الآية على ما ذكرته التوراة تمام الانطباق .

وتبديل القول تبديل جميع ما قاله الله لهم وما حدثهم الناس عن حال القرية، وللإشارة إلى جميع هــذا بنى فعل قيل إلى المجهول إيجازاً . فقولًا مفعول أول لبدّل، وغير الذى قيل مفعول ثان لأن بدل يتعدى إلى مفعولين من باب كسى أى مما دل على عكس معنى كسى مثل سلَبه ثوبه. قال أبو الشيص :

بُدِّلْتُ من بُرْد الشباب ملاءة خَلَقًا وبئس مثوبة المقتاض

وفائدة إظهار لفظ القول دون أن يقال فبدلوه لدفع توهم أنهم بدّلوا لفظ حطة خاصة وامتثلوا ما عدا ذلك لأنه لو كان كذلك لكان الأمر هينا .

وقد ورد فى الحديث عن أبى هريرة أن القول الذى بدّلوا به أنهم قالوا حبة فى شَعَرة أو فى شعيرة ، والظاهر أن المراد به أن العشرة استهزأوا بالكلام الذى أعلنه موسى عليه السلام فى الترغيب فى فتح الأرض وكنوا عن ذلك بأن محاولتهم فتح الأرض كمحاولة ربط حبة بشَعَرة أى فى التعذر ، أو هو كآكل حبة مع شَعَرة تخنق آكلها ، أو حَبَّة من بُرّ مع شعيرة .

وقوله « فبدل الذين ظلموا » وقوله « فأنزلنا على الذين ظلموا » اعتنى فيهما بالإظهار فى موضع الإضمار ليعلم أن الرجز خص الذين بدّلوا القول وهم العشرة الذين أشاعوا مذمة الأرض لأنهم كانوا السبب فى شقاء أمة كاملة . وفى هذا موعظة وذكرى لكل من ينصب نفسه لإرشاد قوم ليكون على بصيرة بما يأتى ويذر وعلم بعواقب الأمور فمن البر ما يكون عقوقا ، وفى المثل « على أهلها تجنى براقش » وهى اسم كلبة قوم كانت تحرسهم بالليل فدل نبحها أعداءهم عليهم فاستأصلوهم فضربت مثلا .

﴿ وَإِذِ ٱسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ مِن رِّزْقِ ٱللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴾ 60

تذكير بنعمة أخرى جمعت ثلاث نعم وهى الرى من العطش، وتلك نعمة كبرى أشد من نعمة إعطاء الطعام ولذلك شاع التمثيل برى الظمآن فى حصول المطلوب . وكون السقى فى مظنة عدم تحصيله وتلك معجزة لموسى وكرامة لأمته لأن فى ذلك فضلا لهم . وكون العيون اثنتى عشرة ليستقل كل سبط بمشرب فلا يتدافعوا . وقوله وإذ متعلق باذكروا وقد أشارت الآية إلى حادثة معروفة عند اليهود وذلك أنهم لما نزلوا فى « رفيديم » قبل الوصول إلى برية سينا وبعد خروجهم من برية سين فى حدود الشهر الثالث من الخروج عطشوا ولم يكن بالموضع ماء فتذمروا على موسى وقالوا أتصعدنا من مصر لنموت وأولادنا ومواشينا عطشاً فدعا موسى ربه فأمره الله أن يضرب بعصاه صخرة هناك فى « حوريب » فضرب فانفجر منها الماء . ولم تذكر التوراة أن العيون اثنتا عشرة عيناً وذلك التقسيم من الرفق بهم لئلا يتزاحموا مع كثرتهم فيهلكوا فهذا مما بينه الله فى القرآن .

فقوله «استسقى موسى» صريح فى أن طالب السقى هو موسى وحده، سأله من الله تعالى ولم يشاركه قومه فى الدعاء لتظهر كرامته وحده، كذلك كان استسقاء النبى صلى الله عليه وسلم يوم الجمعة على المنبر لما قال له الأعرابى هلك الزرع والضرع فادع الله أن يسقينا والحديث فى الصحيحين .

وقوله «لقومه» مؤذن بأن موسى لم يصبه العطش وذلك لأنه خرج فى تلك الرحلة موقناً أن الله حافظهم ومبلغهم إلى الأرض المقدسة فلذلك وقاه الله أن يصيبه جوع أو عطش وكلل وكذلك شأن الأنبياء فقد قال النبى صلى الله عليه وسلم فى حديث وصال الصوم: إنى لست كهيئتكم إنى أبيت عند ربى يطعمنى ويسقينى — قال ابن عرفة فى تفسيره أخذ المازرى من هذه الآية جواز استسقاء المخصب للمجدب لأن موسى عليه السلام لم ينله ما نالهم من العطش ورده ابن عرفة بأنه رسولهم وهو معهم اه . وهو رد متمكن إذ ليس المراد باستسقاء المخصب للمجدب الأشخاص وإنما المراد استسقاء أهل بلد لم ينلهم الجدب لأهل بلد مجدبين والمسألة التى أشار إليها المازرى مختلف فيها عندنا واختار اللخمى جواز استسقاء المخصب للمجدب لأنه من التعاون على البر ولأن دعوة المسلم لأخيه بظهر الغيب مستجابة وقال المازرى فيه نظر لأن السلف لم يفعلوه .

وعصا موسى هى التى ألقاها فى مجلس فرعون فتلقفت ثعابين السحرة وهى التى كانت فى يد موسى حين كلمه الله فى برية سينا قبل دخوله مصر وقد رويت فى شأنها أخبار لا يصح منها شىء فقيل إنها كانت من شجر آس الجنة أهبطها آدم معه فورثها موسى ولو كان هذا صحيحاً لعده موسى فى أوصافها حين قال هى عصاى إلخ فإنه أكبر أوصافها. والعصا بالقصر أبدا ومن قال عصاه بالهاء فقد لحن وعن الفراء أن أول لحن ظهر بالعراق قولهم عصاتى .

و(أل) فى الحجر لتعريف الجنس أى اضرب أى حجر شئت، أو للعهد مشيرا إلى حجر عرفه موسى بوحى من الله وهو حجر صخر فى جبل حوريب الذى كلم الله منه موسى كما ورد فى سفر الخروج وقد وردت فيه أخبار ضعيفة .

والفاء فى قوله «فانفجرت» قالوا هى فاء الفصيحة ومعنى فاء الفصيحة أنها الفاء العاطفة إذ لم يصلح المذكور بعدها لأن يكون معطوفاً على المذكور قبلها فيتعين تقدير معطوف

آخر بينهما يكون ما بعد الفاء معطوفاً عليه وهذه طريقة السكاكى فيها وهى المثلى . وقيل إنها التى تدل على محذوف قبلها فإن كان شرطاً فالفاء فاء الجواب وإن كان مفرداً فالفاء عاطفة ويشملها اسم فاء الفصيحة وهذه طريقة الجمهور على الوجهين فتسميتها بالفصيحة لأنها أفصحت عن محذوف ، والتقدير فى مثل هذا فضرب فانفجرت وفى مثل قول عباس ابن الأحنف :

قالوا خراسانُ أقصى ما يراد بنا ثم القفول فقد جئنا خراسانا

أى إن كان القفول بعد الوصول إلى خراسان فقد جئنا خراسان أي فلنقفل فقد جئنا . وعندى أن الفاء لا تعد فاء فصيحة إلا إذا لم يستقم عطف ما بعدها على ما قبلها فإذا استقام فهى الفاء العاطفة والحذف إيجاز وتقدير المحذوف لبيان المعنى وذلك لأن الانفجار مترتب على قوله تعالى لموسى « اضرب بعصاك الحجر » لظهور أن موسى ليس ممن يشك فى امتثاله بل ولظهور أن كل سائل أمراً إذا قيل له افعل كذا أن يعلم أن ما أمر به هو الذى فيه جوابه كما يقول لك التلميذ ما حكم كذا ؟ فتقول افتح كتاب الرسالة فى باب كذا ، ومنه قوله تعالى الآتى « اهبطوا مصراً » وأما تقدير الشرط هنا أى فإن ضربت فقد انفجرت إلخ فغير بيّن ومن العجب ذكره فى الكشاف .

وقوله « قدعلم كل أناس مشربهم » قال العكبرى وأبوحيان إنه استئناف، وهما يريدان الاستئناف البيانى ولذلك فصل كأن سائلا سأل عن سبب انقسام الانفجار إلى اثنتى عشرة عينا فقيل قد علم كل سبط مشربهم والأظهر عندى أنه حال جردت عن الواو لأنه خطاب لمن يعقلون القصة فلا معنى لتقدير سؤال . والمراد بالأناس كل ناس سبط من الأسباط .

وقوله « كلوا واشربوا من رزق الله » مقول قول محذوف وقد جمع بين الأكل والشرب وإن كان الحديث على السقى لأنه قد تقدمه إنزال المن والسلوى، وقيل هنالك « كلوا من طيبات ما رزقناكم » فلما شفع ذلك بالماء اجتمع المنتان .

وقوله « ولا تعثوا فى الأرض مفسدين » من جملة ما قيل لهم ووجه النهى عنه أن النعمة قدتنسى العبد حاجته إلى الخالق فيهجر الشريعة فيقع فى الفساد قال تعالى « كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى » « ولا تعثوا » مضارع عثى كرضى ، وهذه لغة أهل الحجاز وهى

الفصحى فقـوله « ولا تعثوا » بوزن لا ترضوا ومصدره عند أهل اللغة يقتضى أن يكون بوزن رضى ولم أر من صرح به وذكر له فى اللسان مصادر العُثىّ والعِثىّ بضم العين وكسرها مع كسر الثاء فيهما وتشديد الياء فيهما ، والعثيان بفتحتين وفى لغة غير أهل الحجاز عثا يعثو مثل سما يسمو ولم يقرأ أحد من القراء « ولا تعثوا » بضم الثاء .

وهو أشد الفساد وقيل هو الفساد مطلقا وعلى الوجهين يـكون مفسدين حالا مؤكدة لعاملهـا. وفى الـكشاف جعل معنى لا تعثوا لا تتمادوا فى فسادكم فجعل المنهى عنه هو الدوام على الفعل وكأنه يأبى صحة الحال المؤكدة للجملة الفعلية فحاول المغايرة بين « لا تعثوا » وبين «مفسدين» تجنباً للتأكيد وذلك هو مذهب الجمهور لـكن كثيراً من المحققين خالف ذلك، واختار ابن مالك التفصيل فإن كان معنى الحال هو معنى العامل جعلها شبيهة بالمؤكدة لصاحبها كما هنا وخص المؤكدة لمضمون الجملة الواقعة بعد الاسمية نحو زيد أبوك عطوفا وقول سالم بن دارة اليربوعى :

أنا ابن دارة معروفا بها نسبى وهل بدارة يا للناس من عار

﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَـٰمُوسَىٰ لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَٰحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ مِنۢ بَقْلِهَا وَقِثَّآئِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِى هُوَ خَيْرٌ ٱهْبِطُوا۟ مِصْرًا فَإِنَّ لَـكُم مَّا سَأَلْتُمْ﴾

هى معطوفة على الجمل قبلها بأسلوب واحد، وإسناد القول إلى ضمير المخاطبين جار على ماتقدم فى نظائره وماتضمنته الجمل قبلها هو من تعداد النعم عليهم محضة أو مخلوطة بسوء شكرهم وبترتب النعمة على ذلك الصنيع بالعفو ونحوه كما تقدم، فالظاهر أن يكون مضمون هذه الجملة نعمة أيضا، وللمفسرين حيرة فى الإشارة إليها فيؤخذ من كلام الفخر أن قوله تعالى « اهبطوا مصرا فإن لـكم ما سألتم » هو كالإجابة لما طلبوه يعنى والإجابة إنعام ولو كان معلقاً على دخول قرية من القرى ولا يخفى أنه بعيد جداً لأن إعطاءهم ما سألوه لم يثبت وقوعه . ويؤخذ من كلام المفسرين الذى صدر الفخر بنقله ووجهه عبد الحـكيم أن سؤالهم تعويض المن والسلوى بالبقل ونحوه معصية لما فيه من كراهة النعمة التى أنعم الله بها عليهم إذ عبروا عن

تناولها بالصبر والصبر هو حمل النفس على الأمر المكروه ويدل لذلك أنه أنكر عليهم بقوله « أتستبدلون الذى هو أدنى » فيكون محل النعمة هو الصفح عن هذا الذنب والتنازع معهم إلى الإجابة بقوله « اهبطوا » ولا يخفى أن هذا بعيد إذ ليس فى قوله « اهبطوا » إنعام عليهم ولا فى سؤالهم مايدل على أنهم عصوا لأن طلب الانتقال من نعمة لغيرها لغرض معروف لا يعد معصية كما بينه الفخر . فالذى عندى فى تفسير الآية أنها انتقال من تعداد النعم المعقبة بنعم أخرى إلى بيان سوء اختيارهم فى شهواتهم والاختيار دليل عقل اللبيب ، وإن كان يختار مباحا ، مع ما فى صيغة طلبهم من الجفاء وقلة الأدب مع الرسول ومع المنعم إذ قالوا لن نصبر فعبروا عن تناول المن والسلوى بالصبر المستلزم الكراهية وأتوا بما دل عليه لن فى حكاية كلامهم من أنهم لا يتناولون المن والسلوى من الآن فإن لن تدل على استغراق النفى لأزمنة فعل نصبر من أولها إلى آخرها وهو معنى التأبيد وفى ذلك إلجاء لموسى أن يبادر بالسؤال يظنون أنهم أيأسوه من قبول المن والسلوى بعد ذلك الحين فكان جواب الله لهم فى هذه الطلبة أن قطع عنايته بهم وأهملهم ووكلهم إلى نفوسهم ولم يُرهم ما عودهم من إنزال الطعام وتفجير العيون بعد فلق البحر وتظليل الغمام بل قال لهم « اهبطوا مصرا » فأمرهم بالسعى لأنفسهم وكفى بذلك تأديباً وتوبيخاً قال الشيخ ابن عطاء الله رحمه الله : من جهل المريد أن يسىء الأدب فتؤخر العقوبة عنه فيقول لو كان فى هذا إساءة لعوقبت فقد يقطع المدد عنه من حيث لا يشعر ولو لم يكن إلا منع المزيد، وقد يقام مقام البعد من حيث لا يدرى، ولو لم يكن إلا أن يخليك وما تريد ، والمقصد من هذا أن ينتقل من تعداد النعم إلى بيان تلقيهم لها بالاستخفاف لينتقل من ذلك إلى ذكر انقلاب أحوالهم وأسباب خذلانهم وليس شىء من ذلك بمقتضى كون السؤال معصية فإن العقوبات الدنيوية وحرمان الفضائل ليست من آثار خطاب التكليف ولكنها من أشباه خطاب الوضع ترجع إلى ترتب المسببات على أسبابها وذلك من نواميس نظام العالم وإنما الذى يدل على كون المجزى عليه معصية هو العقاب الأخروى وبهذا زالت الحيرة واندفع كل إشكال وانتظم سلك الكلام .

وقد أشارت الآية إلى قصة ذكرتها التوراة مجملة منتثرة وهى أنهم لما ارتحلوا من برية سينا من « حوريب » ونزلوا فى برية « فاران » فى آخر الشهر الثانى من السنة الثانية من الخروج سائرين إلى جهات « حبرون » فقالوا تذكرنا السمك الذى كنا نأكله فى مصر

مجاناً (أى يصطادونه بأنفسهم) والقثاء والبطيخ والكراث والبصل والثوم وقد يبست نفوسنا فلا نرى إلا هذا المن فبكوا فغضب الله عليهم وسأله موسى العفو فعفا عنهم وأرسل عليهم السلوى فادخروا منها طعام شهر كامل .

والتعبير بلن المفيدة لتأبيد النفى فى اللغة العربية لأداء معنى كلامهم المحكى هنا فى شدة الضجر وبلوغ الكراهية منهم حدها الذى لا طاقة عنده . فإن التأبيد يفيد استغراق النفى فى جميع أجزاء الأبد أولها وآخرها فلن فى نفى الأفعال مثل لا التبرئة[1] فى نفى النكرات .

ووصفوا الطعام بواحد وإن كان هو شيئين المن والسلوى لأن المراد أنه متكرر كل يوم.

وجملة « يخرج لنا » إلى آخرها هى مضمون ما طلبو منه أن يدعو به فهى فى معنى مقول قول محذوف كأنه قيل قل لربك يخرج لنا ومقتضى الظاهر أن يقال أن يخرج لنا فعدل عن ذلك إلى الإتيان بفعل مجزوم فى صورة جواب طلبهم إيماء إلى أنهم واثقون بأنه إن دعا ربه أجابه حتى كأنّ إخراج ما تنبت الأرض يحصل بمجرد دعاء موسى ربه، وهذا أسلوب تكرر فى القرآن مثل قوله « قل لعبادىَ الذين آمنوا يقيموا الصلاة » و« قل لعبادى يقولوا التى هى أحسن » وهو كثير فهو بمنزلة شرط وجزاء كأنه قيل إن تدعُ ربك بأن يخرجَ لنا يخرجْ لنا، وهذا بتنزيل سبب السبب منزلة السبب لجزم الفعل المطلوب فى جواب الأمر بطلبه لله للدلالة على تحقق وقوعه لثقتهم بإجابة الله تعالى دعوة موسى، وفيه تحريض على إيجاد ما علق عليه الجواب كأنه أمر فى مكنته فإذا لم يفعل فقد شح عليهم بما فيه نفعهم .

والإخراج: الإبراز من الأرض، ومن الأولى تبعيضية والثانية بيانية أو الثانية أيضاً تبعيضية لأنهم لا يطلبون جميع البقل بل بعضه، وفيه تسهيل على المسؤول ويكون قوله من بقلها حالا من ما أو هو بدل من ما تنبت بإعادة حرف الجر ، وعن الحسن « كانوا قوما فلاّحة فنزعوا إلى عكرهم »[2] وقد اختلف فى الفُوم فقيل هو الثُوم بالمثلثة وإبدال الثاء فاء شائع فى كلام العرب كما قالوا جدث وجدف وثلغ وفلغ، وهذا هو الأظهر والموافق لما عد معه ولما فى التوارة . وقيل الفوم الحنطة وأنشد الزجاج لا حيحة بن الجلاح :

قد كنتُ أغنى الناس شخصاً واحداً ... وردَ المدينةَ من مزارع فوم

(١) هى النافية للجنس ، المفيدة لاستغراق النفى جميع أفراد الجنس .

(٢) العكر ــ بكسر العين وسكون الكاف ــ الأصل .

(يريد مزارع الحنطة) وقيل الفوم الحِمَّص بلغة أهل الشام .

وقوله « قال أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير » هو من كلام موسى وقيل من كلام الله وهو توبيخ شديد لأنه جرده عن المقنعات وعن الزجر ، واقتصر على الاستفهام المقصود منه التعجب فالتوبيخُ . وفي الاستبدال للخير بالأدنى النداء بنهاية حماقتهم وسوء اختيارهم .

وقوله «أتستبدلون» السين والتاء فيه لتأكيد الحدث وليس للطلب فهو كقوله « واستغنى الله » وقولهم استجاب بمعنى أجاب ، واستكبر بمعنى تكبر ، ومنه قوله تعالى « كان شره مستطيرا » فى سورة الإنسان . وفعل استبدل مشتق من البَدل بالتحريك مثل شبَه ، ويقال بكسر الباء وسكون الدال مثل شِبْه ويقال بَدِيل مثل شَبيه وقد سمع فى مشتقاته استبدل وأَبْدَل وبَدَّل وتَبَدَّل وكلها أفعال مزيدة ولم يسمع منه فعل مجرد وكأنهم استغنوا بهذه المزيدة عن المجرد ، وظاهر كلام صاحب الكشاف فى سورة النساء عند قوله تعالى « ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب » أن استبدل هو أصلها وأكثرها وأن تبدل محمول عليه لقوله والتفعل بمعنى الاستفعال عزيز ومنه التعجل بمعنى الاستعجال والتأخر بمعنى الاستئخار .

وجميع أفعال مادة البدل تدل على جعل شىء مكان شىء آخر من الذوات أوالصفات أو عن تعويض شىء بشىء آخر من الذوات أو الصفات .

ولما كان هذا معنى الحدث المصوغ منه الفعل اقتضت هذه الأفعال تعدية إلى متعلقين إما على وجه المفعولية فيهما معاً مثل تعلق فعل الجعل ، وإما على وجه المفعولية فى أحدهما والجر للآخر مثل متعلق أفعال التعويض كاشترى وهذا هو الاستعمال الكثير ، فإذا تعدى الفعل إلى مفعولين نحو « يومَ تُبدَّل الأرضُ غيرَ الأرض » كان المفعول الأول هو المزال والثانى هو الذى يخلفه نحو قوله تعالى « فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسناتٍ » «يوم تبدل الأرض غير الأرض » وقولهم أبدلت الحلْقة خاتَما ، وإذ تعدت إلى مفعول واحد وتعدت إلى الآخر بالباء وهو الأكثر فالمنصوب هو المأخوذ والمجرور هو المبذول نحو قوله هنا « أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير ـ وقوله ـ ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل

سواء السبيل ـ وقوله في سورة النساء ـ ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب » ، وقد يجر المعمول الثاني بمِن التي هي بمعنى باء البدلية كقول أبي الشيص :

بُدِّلْتُ من مُرد الشباب ملاءة خَلَقًا وبئس مثُوبة المقتاض

وقد يعدل عن تعدية الفعل إلى الشيء المعوض ويعدى إلى آخذ العوض فيصير من باب أعطى فينصب مفعولين وينبه على المتروك بما يدل على ذلك من نحو مِن كذا ، وبعد كذا ، كقوله تعالى « وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا » التقدير ليبدلن خوفهم أمنا هذا تحرير طريق استعمال هذه الأفعال .

ووقع في الكشاف عند قوله تعالى « ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب» ما يقتضي أن فعل بدل له استعمال غير استعمال فعل استبدل وتبدل بأنه إذا عدى إلى المعمول الثاني بالباء كان مدخول الباء هو المأخوذ وكان المنصوب هو المتروك والمعطى فقرره القطب في شرحه بما ظاهره أن بَدَّل لا يكون في معنى تعديته إلا مخالفا لتبدل واستبدل، وقرره التفتزاني بأن فيه استعمالين إذا تعدى إلى المعمول الثاني بالباء أحدهما يوافق استعمال تبدل والآخر بعكسه ، والأظهر عندي أن لا فرق بين بدل وتبدل واستبدل وأن كلام الكشاف مُشكل وحسبك أنه لا يوجد في كلام أئمة اللغة ولا في كلامه نفسه في كتاب الأساس .

فالأمر في قوله «اهبطوا» للإباحة المشوبة بالتوبيخ أي إن كان هذا همكم فاهبطوا بقرينة قوله « أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير » فالمعنى اهبطوا مصرا من الأمصار يعني وفيه إعراض عن طلبهم إذ ليس حولهم يومئذ بلد قريب يستطيعون وصوله .

وقيل أراد اهبطوا مصرَ أي بلدَ مصرَ بلدَ القبط أي ارجعوا إلى مصر التي خرجتم منها والأمر لمجرد التوبيخ إذ لا يمكنهم الرجوع إلى مصرَ . واعلم أن مصر على هذا المعنى يجوز منعه من الصرف على تأويله بالبقعة فيكون فيه العلمية والتأنيث، ويجوز صرفه على تأويله بالمكان أو لأنه مؤنث ثلاثي ساكن الوسط مثل هِنْد فهو في قراءة ابن مسعود بدون تنوين وأنه في مصحف أبيّ بن كعب بدون ألف وأنه ثبت بدون ألف في بعض مصاحف عثمان قاله ابن عطية ، وذكَر أن أشهب قال قال لي مالك هي عندي مصر قريتُك مسكنُ فرعون اهـ ويكون قول موسى لهم « اهبطوا مصراً » أمراً قصد منه التهديد على تذكُّرهم أيام ذلهم وعنائهم وتمنيهم الرجوع لتلك المعيشة ، كأنه يقول لهم ارجعوا إلى ما كنتم فيه إذ لم تقدُروا

قدر الفضائل النفسية ونعمة الحرية والاستقلال . وربما كان قوله « اهبطوا » دون لنهبط مؤذنا بذلك لأنه لا يريد إدخال نفسه فى هذا الأمر وهذا يذكر بقول أبى الطيب :

فإن كان أعجبكم عامُكم   فعودوا إلى حِمْص فى القابل

وقوله «فإن لكم ما سألتم» الظاهر أن الفاء للتعقيب عطفت جملة إن لكم ماسألتم على جملة اهبطوا للدلالة على حصول سؤلهم بمجرد هبوطهم مصر أو ليست مفيدة للتعليل إذ ليس الأمر بالهبوط بمحتاج إلى التعليل بمثل مضمون هذه الجملة لظهور المقصود من قوله «اهبطوا مصراً» ولأنه ليس بمقام ترغيب فى هذا الهبوط حتى يشجع المأمور بتعليل الأمر والظاهر أن عدم إرادة التعليل هو الداعى إلى ذكر فاء التعقيب لأنه لو أريد التعليل لكانت إن مغنية غناء الفاء على ماصرح به الشيخ عبدالقاهر فى دلائل الإعجاز فى الفصل الخامس والفصل الحادى عشر من فصول شتى فى النظم إذ يقول «واعلم أن من شأن إن إذا جاءت على هذا الوجه (أى الذى فى قول بشار:

بكرا صاحبيَّ قبل الهجير   إن ذاك النجاحَ فى التبكير

أن تغنى غناء الفاء العاطفة مثلا وأن تفيد من ربط الجملة بماقبلها أمراً عجيباً فأنت ترى الكلام بها مستأنفاً غير مستأنف مقطوعاً موصولا معاً ـ وقال ـ إنك ترى الجملة إذا دخلت إن ترتبط بما قبلها وتأتلف معه حتى كأن الكلامين أفرغا إفراغاً واحداً حتى إذا أسقطت إن رأيت الثانى منهما قد نبا عن الأول وتجافى معناه عن معناه حتى تجىء بالفاء فتقول مثلا :

بكرا صاحبى قبل الهجير   بكرا فالنجاح فى التبكير

ثم لا ترى الفاء تعيد الجملتين إلى ما كانتا عليه من الألفة وهذا الضرب كثير فى التنزيل جداً من ذلك قوله تعالى « يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شىء عظيم » وقوله « يابنى أقم الصلاة » إلى قوله « إن ذلك من عزم الأمور » وقال «وصل عليهم إن صلواتك سكن لهم» إلخ . فظاهر كلام الشيخ أن وجود إن فى الجملة المقصود منها التعليل والربط مغن عن الإتيان بالفاء ، وأن الإتيان بالفاء حينئذ لا يناسب الكلام البليغ إذ هو كالجمع بين العوض والمعوض عنه فإذا وجدنا الفاء مع إن علمنا أن الفاء لمجرد العطف وإن لإرادة التعليل والربط بين الجملتين المتعاطفتين بأكثر من معنى التعقيب . ويستخلص من ذلك أن مواقع التعليل هى التى يكون فيها معناه بين مضمون الجملتين كالأمثلة التى ذكرها .

وجعل أبوحيان فى البحر المحيط جملة «فإن لكم ماسألتم» جواباً للأمر وزعم أن الأمر كما يجاب بالفعل يجاب بالجملة الاسمية ولا يخفى أن كلا المعنيين ضعيف ههنا لعدم قصد الترغيب فى هذا الهبوط حتى يعلل أو يعلق، وإنما هو كلام غضب كما تقدم . واقتران الجملة بإن المؤكدة لتنزيلهم منزلة من يشك لبعدعهدهم بما سألوه حتى يشكون هل يجدونه من شدة شوقهم، والمحب بسوء الظن مُغرى .

﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾

عطف على الجمل المتقدمة بالواو وبدون إعادة إذ، فأما عطفه فلأن هاته الجملة لها مزيد الارتباط بالجمل قبلها إذ كانت فى معنى النتيجة والأثر لمدلول الجمل قبلها من قوله « وإذ نجينا كم من آل فرعون » فإن مضمون تلك الجمل ذكر مامنّ الله تعالى به عليهم من نعمة تحريرهم من استعباد القبط إياهم وسوقهم إلى الأرض التى وعدهم فتضمن ذلك نعمتى التحرير والتمكين فى الأرض وهو جعل الشجاعة طوع يدهم لو فعلوا فلم يقدروا قدر ذلك وتمنوا العود إلى المعيشة فى مصر إذ قالوا لن نصبر على طعام واحد كما فصلناه لكم هنا لك مما حكته التوارة وتقاعسوا عن دخول القرية وجبنوا عن لقاء العدو كما أشارت له الآية الماضية وفصلته آية المائدة فلا جرم إذ لم يشكروا النعمة ولم يقدروها أن تنتزع منهم ويسلبوها ويعوضوا عنها بضدها وهو الذلة المقابلة للشجاعة إذ لم يثقوا بنصر الله إياهم والمسكنة وهى العبودية فتكون الآية مسوقة مساق المجازاة للكلام السابق فهذا وجه العطف .

وأما كونه بالواو دون الفاء فليكون خبراً مقصوداً بذاته وليس متفرعاً على قول موسى لهم «أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير» لأنهم لم يشكروا النعمة فإن شكر النعمة هو إظهار آثارها المقصودة منها كإظهار النصر للحق بنعمة الشجاعة وإغاثة الملهوفين بنعمة الكرم وتثقيف الأذهان بنعمة العلم فكل من لم يشكر النعمة فهو جدير بأن تسلب عنه ويعوض بضدها قال تعالى « فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم وبدلناهم بجنتيهم جنتين ذواتى أكل خمط وأثل » الآية، ولو عطف بغير الواو لكان ذكره تبعاً لذكر سببه فلم يكن له من الاستقلال ماينبه البال .

فالضمير فى قوله «وضربت عليهم» «وباءوا» إلخ عائدة إلى جميع بنى إسرائيل لا إلى خصوص الذين أبوا دخول القرية والذين قالوا لن نصبر على طعام واحد بدليل قوله ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيئين بغير الحق فإن الذين قتلوا النبيئين هم أبناء الذين أبوا دخول القرية وقالوا « لن نصبر » فالإتيان بضمير الغيبة هنا جار على مقتضى الظاهر لأنهم غير المخاطبين فليس هو من الالتفات إذ ليس قوله « وضربت عليهم الذلة » إلخ منْ بقية جواب موسى إياهم لما علمت من شموله للمتحدث عنهم الآبين دخول القرية ولغيرهم ممن أتى بعدهم فقد جاء ضمير الغيبة على أصله، أما شموله للمخاطبين فإنما هو بطريقة التعريض وهو لزوم توارث الأبناء أخلاق الآباء وشمائلهم كما قررناه فى وجه الخطابات الماضية من قوله « وإذ فرقنا بكم البحر » الآيات ويؤيده التعليل الآتى بقوله « ذلك بأنهم كانوا يكفرون » المشعر بأن كل من اتصف بذلك فهو جدير بأن يثبت له من الحكم مثل ما ثبت للآخر .

والضرب فى كلام العرب يرجع إلى معنى التقاء ظاهر جسم بظاهر جسم آخر بشدة. يقال ضرب بعصا وبيده وبالسيف وضرب بيده الأرض إذا ألصقها بها، وتفرعت عن هذا معان مجازية ترجع إلى شدة اللصوق . فمنه ضرب فى الأرض. سار طويلا ، وضرب قبة وبيتا فى موضع كذا بمعنى شدها ووثقها من الأرض. قال عبدة بن الطبيب:

* إن التى ضربتْ بيتا مُهاجرة *

وقال زياد الأعجم :

* فى قبة ضربت على ابن الحشرج *

وضربَ الطين على الحائط ألصقه وقد تقدم ما لجميع هذه المعانى عند قوله تعالى « إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها » .

فقوله « وضربت عليهم الذلة والمسكنة » استعارة مكنية إذ شبهت الذلة والمسكنة فى الإحاطة بهم واللزوم بالبيت أو القبة يضربها الساكن ليلزمها وذكر الضرب تخييل لأنه ليس له شبيه فى علائق المشبه . ويجوز أن يكون ضربت استعارة تبعية وليس ثمة مكنية بأن شبه لزوم الذلة لهم ولصوقها بلصوق الطين بالحائط، ومعنى التبعية أن المنظور إليه فى التشبيه هو الحدث والوصف لا الذات بمعنى أن جريان الاستعارة فى الفعل ليس بعنوان كونه تابعا لفاعل كما فى التخييلية بل بعنوان كونه حدثا وهو معنى قولهم أجريت فى الفعل تبعا لجريانها

فى المصدر وبه يظهر الفرق بين جعل ضربت تخييلا وجعله تبعية وهى طريقة فى الآية سلكها الطيبي فى شرح الكشاف وخالفه التفتزانى وجعل الضرب استعارة تبعية بمعنى الإحاطة والشمول سواء كان المشبه به القبة أو الطين ، وهما احتمالان مقصودان فى هذا المقام يشعر بهما البلغاء .

ثم إن قوله تعالى « وضربت عليهم الذلة » ليس هو من باب قول زياد الأعجم :

إن السماحة والمروءة والندى فى قبة ضربت على ابن الحشرج(١)

لأن القبة فى الآية مشبه بها وليست بموجودة والقبة فى البيت يمكن أن تكون حقيقة فالآية استعارة وتصريح والبيت حقيقة وكناية كما نبه عليه الطيبي وجعل التفتزانى الآية على الاحتمالين فى الاستعارة كناية عن كون اليهود أذلاء متصاغرين وهى نكت لا تتزاحم. والذلة الصغار وهى بكسر الذال لا غير وهى ضد العزة ولذلك قابل بينهما السموأل أو الحارثى فى قوله :

وما ضَرَّنا أنا قَليل وجارُنا عَزِيز وجارُ الأكثرين ذَليل

والمسكنة الفقر مشتقة من السكون لأن الفقر يقلل حركة صاحبه . وتطلق على الضعف ومنه المسكين للفقير . ومعنى لزوم الذلة والمسكنة لليهود أنهم فقدوا البأس والشجاعة وبدا عليهم سيما الفقر والحاجة مع وفرة ما أنعم الله عليهم فإنهم لما سئموها صارت لديهم كالعدم ولذلك صار الحرص لهم سجية باقية فى أعقابهم .

والبوء الرجوع وهو هنا مستعار لانقلاب الحالة مما يرضى الله إلى غضبه .

---

(١) البيت لزياد الأعجم من قصيدة فى عبد الله بن الحشرج القيسى أمير نيسابور لبنى أمية وكان عبدالله جوادا سيدا، وقول زياد فى قبة كناية عن نسبة الكرم إلى عبد الله وإن لم تكن لعبد الله قبة لكن مع جواز أن تكون له قبة على قاعدة الكناية . أما الآية فبنية على تشبيه الذلة بالقبة فالقبة ممتنعة الحصول لأن المشبه به لا يكون واقعا

﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ﴾ 61

استئناف بيانى أثاره ما شنع به حالهم من لزوم الذلة والمسكنة لهم والإشارة إلى ما تقدم من قوله وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب . وأفرد اسم الإشارة لتأويل المشار إليه بالمذكور وهو أولى بجواز الإفراد من إفراد الضمير فى قول رؤبة :

فِيها خطوط من سَواد وَبلَقْ كأنَّه فى الجِلْدِ توليع البَهَق

قال أبو عبيدة لرؤبة : إن أردت الخطوط فقل كأنها وإن أردت السواد والبياض فقل كأنهما فقال رؤبة « أردت كأن ذلك ويلك » وإنما كان ما فى الآية أولى بالإفراد لأن الذلة والمسكنة والغضب مما لا يشاهد فلا يشار إلى ذاتها ولكن يشار إلى مضمون الكلام وهو شىء واحد أى مذكور ومقول ومن هذا قوله تعالى « ذلك نتلوه عليك من الآيات والذكر الحكيم » أى ذلك القصص السابق . ومنه قوله تعالى « عوان بين ذلك » وسيأتى وقال صاحب الكشاف [1] « والذى حسن ذلك أن أسماء الإشارة ليست تثنيتها وجمعها وتأنيثها على الحقيقة وكذلك الموصولات ولذلك جاء الذى بمعنى الجمع اهـ قيل أراد به أن جمع أسماء الإشارة وتثنيتها لم يكن بزيادة علامات بل كان بألفاظ خاصة بتلك الأحوال فلذلك كان استعمال بعضها فى معنى بعض أسهل إذا كان على تأويل . وهو قليل الجدوى لأن المدار على التأويل والمجاز سواء كان فى استعمال لفظ فى معنى آخر أو فى استعمال صيغة فى معنى أخرى فلا حسن يخص هذه الألفاظ فيما يظهر فلعله أراد أن ذا موضوع لجنس ما يشار إليه .

والذى موضوع لجنس ما عرف بصلة فهو صالح للإطلاق على الواحد والمثنى والجمع والمذكر والمؤنث وإن ما يقع من أسماء الإشارة والموصولات للمثنى نحو ذان وللجمع نحو أولئك ، إنما هو اسم بمعنى المثنى والمجموع لا أنه تثنية مفرد، وجمع مفرد، فذا يشار به للمثنى والمجموع ولا عكس فلذلك حسن استعمال المفرد منها للدلالة على المتعدد .

والباء فى قوله «بأنهم كانوا يكفرون» سببية أى أن كفرهم وما معه كان سببا لعقابهم فى الدنيا بالذلة والمسكنة وفى الآخرة بغضب الله وفيه تحذير من الوقوع فى مثل ما وقعوا فيه .

(1) فى تفسير قوله تعالى « عوان بين ذلك »

وقوله « ويقتلون النبيئين بغير الحق » خاص بأجيال اليهود الذين اجترموا هذه الجريمة العظيمة سواء فى ذلك من باشر القتل وأمر به ومن سكت عنه ولم ينصر الأنبياء . وقد قتل اليهود من الأنبياء أشعياء بن أموص الذى كان حيا فى منتصف القرن الثامن قبل المسيح قتله الملك منسى ملك اليهود سنة ٧٠٠ قبل المسيح نشر نشرا على جذع شجرة .

وأرمياء النبىء الذى كان حيا فى أواسط القرن السابع قبل المسيح وذلك لأنه أكثر التوبيخات والنصائح لليهود فرجموه بالحجارة حتى قتلوه وفى ذلك خلاف . وزكرياء الأخير أبا يحى قتله هيرودس العبرانى ملك اليهود من قبل الرومان لأن زكرياء حاول تخليص ابنه يحيى من القتل وذلك فى مدة نبوءة عيسى، ويحيى بن زكرياء قتله هيردوس لغضب ابنة اخت هيرودس على يحيى .

وقوله «بغير الحق» أى بدون وجه معتبر فى شريعتهم فإن فيها: «أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعا» فهذا القيد من الاحتجاج على اليهود بأصول دينهم لتخليد مذمتهم، وإلا فإن قتل الأنبياء لا يكون بحق فى حال من الأحوال ، وإنما قال الأنبياء لأن الرسل لا تسلط عليهم أعداؤهم لأنه مناف لحكمة الرسالة التى هى التبليغ قال تعالى «إنا لننصر رسلنا» وقال «والله يعصمك من الناس» ومن ثم كان ادعاء النصارى أن عيسى قتله اليهود ادعاء منافيا لحكمة الإرسال ولكن الله أنهى مدة رسالته بحصول المقصد مما أرسل إليه .

وقوله «ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون» يحتمل أن تكون الإشارة فيه إلى نفس المشار إليه بذلك الأولى فيكون تكريرا للإشارة لزيادة تمييز المشار إليه حرصا على معرفته، ويكون العصيان والاعتداء سببين آخرين لضرب الذلة والمسكنة ولغضب الله تعالى عليهم، والآية حينئذ من قبيل التكرير وهو مغن عن العطف مثل قوله تعالى «أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون»

ويجوز أن يكون المشار إليه بذلك الثانى هو الكفر بآيات الله وقتلهم النبيئين فيكون ذلك إشارة إلى سبب ضرب الذلة الخ فما بعد كلمة ذلك هو سبب السبب تنبيها على أن إدمان المعاصى يفضى إلى التغلغل فيها والتنقل من أصغرها إلى أكبرها .

والباء على الوجهين سببية على أصل معناها . ولا حاجة إلى جعل إحدى الباءين بمعنى

مع على تقدير جعل اسم الإشارة الثانى تكريرا للأول أخذا من كلام الكشاف الذى احتفل به الطيبي فأطال فى تقريره وتفنين توجيهه فإن فيه من التكلف ما ينبو عنه نظم القرآن . وكان الذى دعا إلى فرض هذا الوجه هو خلو الكلام عن عاطف يعطف بما عصوا على بأنهم كانوا يكفرون إذا كانت الإشارة لمجرد التكرير. ولقد نبهناك آنفا إلى دفع هذا بأن التكرير يغنى غناء العطف .

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ 62

توسطت هاته الآية بين آيات ذكر بنى إسرائيل بما أنعم الله عليهم وبما قابلوا به تلك النعم من الكفران وقلة الاكتراث فجاءت معترضة بينها لمناسبة يدركها كل بليغ وهى أن ما تقدم من حكاية سوء مقابلتهم لنعم الله تعالى قد جرت عليهم ضرب الذلة والمسكنة ورجوعهم بغضب من الله تعالى عليهم ولما كان الإنحاء عليهم بذلك من شأنه أن يفزعهم إلى طلب الخلاص من غضب الله تعالى لم يترك الله تعالى عادته مع خلقه من الرحمة بهم وإرادته صلاح حالهم فبين لهم فى هاته الآية أن باب الله مفتوح لهم وأن اللجأ إليه أمر هين عليهم وذلك بأن يؤمنوا ويعملوا الصالحات ومن بديع البلاغة أن قرن معهم فى ذلك ذكر بقية من الأمم ليكون ذلك تأنيسا لوحشة اليهود من القوارع السابقة فى الآيات الماضية وإنصافا للصالحين منهم ، واعترافا بفضلهم ، وتبشيرا لصالحى الأمم من اليهود وغيرهم الذين مضوا مثل الذين كانوا قبل عيسى وامتثلوا لأنبيائهم ، ومثل الحواريين ، والموجودين فى زمن نزول الآية مثل عبد الله بن سَلَام وصهيب ، فقد وفَّت الآية حق الفريقين من الترغيب والبشارة ، وراعت المناسبتيْن للآيات المتقدمة مناسبةَ اقتران الترغيب بالترهيب ، ومناسبةَ ذكر الضد بعد الكلام على ضده .

فمجىء (إنَّ) هنا لمجرد الاهتمام بالخبر وتحقيقه لدفع توهم أن ما سبق من المذمات شامل لجميع اليهود فإن كثيراً من الناس يتوهم أن سلف الأمم التى ضَلَّت كانوا مثلهم فى الضلال . ولقد عجب بعض الأصحاب لما ذكرت لهم أنى حين حللت فى رومة تبركت بزيارة

قبر القديس بطرس توهماً منهم بكون قبره فى كنيسة رومة فبيّنت لهم أنه أحد الحواريين أصحاب المسيح عيسى عليه السلام .

وابتُدِئ بذكر المؤمنين للاهتمام بشأنهم ليكونوا فى مقدمة ذكر الفاضلين فلا يذكر أهلُ الخير إلا ويذكرون معهم ، ومن مراعاة هذا المقصد قوله تعالى فى سورة النساء « لكن الراسخون فى العلم منهم (أى الذين هادوا) والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك » الآية ، ولأنهم القدوة لغيرهم كما قال تعالى « فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا » فالمراد من الذين آمنوا فى هذه الآية هم المسلمون الذين صدقوا بالنبىء محمد صلى الله عليه وسلم ، وهذا لقب للأمة الإسلامية فى عرف القرآن .

و « الذين هادوا » هم بنو إسرائيل وقد مضى الكلام عليهم وإنما نذكر هنا وجه وصفهم بالذين هادوا ، ومعنى هادوا كانوا يهودا أو دانوا بدين اليهود . وأصل اسم يهود منقول فى العربية من العبرانية وهو فى العبرانية بذال معجمة فى آخره وهو علم أحد أسباط إسرائيل ، وهذا الاسم أطلق على بنى إسرائيل بعد موت سليمان سنة ٩٧٥ قبل المسيح فإن مملكة إسرائيل انقسمت بعد موته إلى مملكتين مملكة رحبعام بنِ سليمان ولم يتبعه إلا سِبط يهوذا وسبط بِنْيَامِين وتُلقب بمملكة يهوذا لأن معظم أتباعه من سبط يهوذا وجعل مقر مملكته هو مقر أبيه (أورشليم) ، ومملكة مَلِكُها يورْبعام بن بناط غلام سليمان وكان شجاعا نجيبا فملَّكَتْه بقية الأسباط العشرة عليهم وجَعل مقر مملكته (السامرة) وتلقب بمَلِكِ إسرائيل إلا أنه وقومه أفسدوا الديانة الموسوية وعبدوا الأوثان فلأجل ذلك انفصلوا عن الجامعة الإسرائيلية ولم يدم ملكهم فى السامرة إلا مائتين ونيفا وخمسين سنة ثم انقرض على يد ملوك الآشوريين فاستأصلوا الإسرائيلين الذين بالسامرة وخربوها ونقلوا بنى إسرائيل إلى بلاد آشور عبيداً لهم وأسكنوا بلاد السامرة فريقاً من الآشوريين فمن يومئذ لم يبق لبنى إسرائيل مُلك إلا مُلك يهوذا بأورشليم يتداوله أبناء سليمان عليه السلام فمنذ ذلك غلب على بنى إسرائيل اسم يَهُود أى يَهوذا ودام ملكهم هذا إلى حد سنة ١٢٠ قبل المسيح مسيحية فى زمن الأمبراطور أدريان الرومانى الذى أجلى اليهود الجلاء الأخير فتفرقوا فى الأقطار باسم اليهود هم ومن التحق بهم من فلول بقية الأسباط .

ولعل هذا وجه اختيار لفظ « الذين هادوا » فى الآية دون اليهود للإشارة إلى أنهم

الذين انتسبوا إلى اليهود ولو لم يكونوا من سبط يهوذا . ثم صار اسم اليهود مطلقا على المتدينين بدين التوراة قال تعـالى « وقالت اليهود ليست النصارى على شيء » الآية ويقال تهوّد إذا اتبع شريعة التوراة وفى الحديث « يولد الولد على الفطرة ثم يكون أبواه هما اللذان يهوّدانِه أو ينصّرانه أو يمجّسانه » . ويقال هاد إذا دان باليهودية قال تعالى « وعلى الذين هادوا حرّمنا كل ذى ظفر » .

وأما ما فى سورة الأعراف من قول موسى « إنّا هدنا إليك » فذلك بمعنى المتاب .

وأما النصارى فهو اسم جمع نَصْرى (بفتح فسكون) أو ناصرى نسبة إلى الناصرة وهى قرية نشأت منهـا مريم أم المسيح عليهما السلام وقد خرجت مريم من الناصرة قاصدة بيت المقدس فولدت المسيح فى بيت لحم ولذلك كان بنو إسرائيل يدعونه يشوع الناصرى أو النَّصْرى فهذا وجه تسمية أتباعه بالنصارى .

وأما قوله « والصابين » فقرأه الجمهور بهمزة بعدَ الموحدة على صيغة جمع صَابِىء بهمزة فى آخره ، وقرأه نافع وحده بياء ساكنة بعد الموحدة المكسورة على أنه جمع صَابٍ منقوصا فأما على قراءة الجمهور فالصابئون لعله جمع صابئ وصابئ لعله اسم فاعل صَبَأَ مهموزا أى ظهر وطلع ، يقال صَبَأَ النجم أى طلع وليس هو من صبا يصبو إذا مال لأن قراءة الهمز تدل على أن ترك تخفيف الهمز فى غيرها تخفيف لأن الأصل توافق القراءات فى المعنى . وزعم بعض علماء الأفرنج[1] أنهم سموا صابئة لأن دينهم آتى به قوم من سبأ . وأما على قراءة نافع فجعلوها جمع صاب مثل رام على أنه اسم فاعل من صبا يصبو إذا مال قالوا لأن أهل هذا الدين مالوا عن كل دين إلى دين عبادة النجوم (ولو قيل لأنهم مالوا عن أديان كثيرة إذ اتخذوا منها دينهم كما ستعرفه لـكان أحسن) . وقيل إنما خَفَّفَ نافع همزة الصابين فجعلها ياء مثل قراءته سَالَ سائل ، ومثل هذا التخفيف سماعى لأنه لا موجب لتخفيف الهمز المتحرك بعد حرف متحرك .

والأظهر عندى أن أصل كلمة الصابى أو الصابئة أو ما تفرع منها هو لفظ قديم من لغة عربية أو سامية قديمة هى لغة عرب ما بين النهرين من العراق وفى دائرة المعارف الإسلامية[2]

---

(1) انظر جديد لاروس باللغة الفرنسية . (2) فى فصل حرره المستشرق (كارارفو) .

أن اسم الصابئة مأخوذ من أصل عبرى هو (صَ بَ عَ) أى غطس عرفت به طائفة (المنديا) وهى طائفة يهودية نصرانية فى العراق يقومون بالتعميد كالنصارى ، ويقال الصابئون بصيغة جمع صابىء والصابئة على أنه وصف لمقدر أى الأمة الصابئة وهم المتدينون بدين الصابئة ولا يعرف لهذا الدّين إلا اسم الصابئة على تقدير مضاف أى دين الصابئة إضافةً إلى وصف أتباعه ويقال دين الصابئة . وهذا الدين دين قديم ظهر فى بلاد الكلدان فى العراق وانتشر معظم أتباعه فيما بين الخابور ودجلة وفيما بين الخابور والفرات فكانوا فى البطائح وكَسْكَر فى سواد واسط وفى حَرّان من بلاد الجزيرة .

وكان أهل هذا الدين نَبَطاً فى بلاد العراق فلما ظهر الفرس على إقليم العراق أزالوا مملكة الصابئين ومنعوهم من عبادة الأصنام فلم يجسروا بعد على عبادة أوثانهم . وكذلك منع الروم أهلَ الشام والجزيرة من الصابئين فلما تنصر قسطنطين حملهم بالسيف على التنصر فبطلت عبادة الأوثان منهم من ذلك الوقت وتظاهروا بالنصرانية فلما ظهر الإسلام على بلادهم اعتبروا فى جملة النصارى وقد كانت صابئة بلاد كَسْكَر والبَطَائح معتبرين صنفا من النصارى ينتمون إلى النبيء يحيى بن زكرياء ومع ذلك لهم كتب يزعمون أن الله أنزلها على شيث بن آدم ويسمونه (أغاثاديمون) ، والنصارى يسمونهم يُوحَنَّاسِية (نسبة إلى يوحنا وهو يحيى) .

وجامع أصل هذا الدين هو عبادة الكواكب السيارة والقمر وبعض النجوم مثل نجم القطب الشمالى وهم يؤمنون بخالق العالم وأنه واحد حكيم مقدس عن سمات الحوادث غير أنهم قالوا إن البشر عاجزون عن الوصول إلى جلال الخالق فلزم التقرب إليه بواسطة مخلوقات مقربين لديه وهى الأرواح المجردات الطاهرة المقدسة وزعموا أن هذه الأرواح ساكنة فى الكواكب وأنها تنزل إلى النفوس الإنسانية وتتصل بها بمقدار ما تقترب نفوس البشر من طبيعة الروحانيات فعبدوا الكواكب بقصد الاتجاه إلى رُوحانياتها ولأجل نزول تلك الروحانيات على النفوس البشرية يتعين تزكية النفس بتطهيرها من آثار القوى الشهوانية والغضبية بقدر الإمكان والإقبال على العبادة بالتضرع إلى الأرواح وبتطهير الجسم والصيام والصدقة والطِّيب وألزموا أنفسهم فضائل النفس الأربع الأصلية (وهى العفة والعدالة والحكمة والشجاعة) والأخذَ بالفضائل الجزئية (المتشعبة عن الفضائل الأربع وهى الأعمال الصالحة) وتجنب الرذائل الجزئية (وهى أضداد الفضائل وهى الأعمال السيئة).

ومن العلماء من يقول إنهم يقولون بعدم الحاجة إلى بعثة الرسل وأنهم يعللون ذلك بأن مدعى الرسالة من البشر فلا يمكن لهم أن يكونوا واسطة بين الناس والخالق . ومن العلماء من ينقل عنهم أنهم يدعون أنهم على دين نوح . وهم يقولون إن المعلِّمَيْن الأوَّلَيْن لدين الصابئة هما أغاثاذيمون وهُرمس وهما شيث بن آدم . وإدريس، وهم يأخذون من كلام الحكماء ما فيه عون على الكمال فلذلك يكثر فى كلامهم المماثلة لأقوال حكماء اليونان وخاصة سولون وإفلاطون وإرسطاطاليس (ولا يبعد عندى أن يكون أولئك الحكماء اقتبسوا بعض الآراء من قدماء الصابئة فى العراق فإن ثمة تشابها بينهم فى عبادة الكواكب وجعلها آلهة وفى إثبات إلاه الآلهة) .

وقد بنوا هياكل للكواكب لتكون مهابط لأرواح الكواكب وحرصوا على تطهيرها وتطييبها لكى تألفها الروحانيات وقد يجعلون للكواكب تماثيل من الصور يتوخون فيها محاكاة صور الروحانيات بحسب ظنهم .

ومن دينهم صلوات ثلاث فى كل يوم ، وقبلتهم نحو مهب ريح الشمال ويتطهرون قبل الصلاة وقراآتهم ودعواتهم تسمى الزمزمة بزايين كما ورد فى ترجمة أبى إسحاق الصابئ .

ولهم صيام ثلاثين يوما فى السنة ، موزعة على ثلاثة مواقيت من العام .

ويجب غسل الجنابة وغسل المرأة الحائض .

وتحرم العزوبة، ويجوز للرجل تزوج ما شاء من النساء ولا يتزوج إلا امرأة صابئة على دينه فإذا تزوج غير صابئة أو تزوجت الصابئة غير صابئ خرجا من الدين ولا تقبل منهما توبة .

ويغسلون موتاهم ويكفنونهم ويدفنونهم فى الأرض . ولهم رئيس للدين يسمونه الكمر (بكاف وميم وراء) .

وقد اشتهر هذا الدين فى حران من بلاد الجزيرة ، ولذلك تعرف الصابئة فى كتب العقائد الإسلامية بالحَرْنَانية (بنونين نسبة إلى حرّان على غير قياس كما فى القاموس) . قال ابن حزم فى كتاب الفِصَل : كان الذى ينتحله الصابئون أقدم الأديان على وجه الدهر والغالب على الدنيا إلى أن أحدثوا فيه الحوادث فبعث الله إبراهيم عليه السلام بالحنيفية ا هـ .

ودين الصابئة كان معروفا للعرب فى الجاهلية، بسبب جوار بلاد الصابئة فى العراق والشام لمنازل بعض قبائل العرب مثل ديار بكر وبلاد الأنباط المجاورة لبلاد تغلب وقضاعة .

ألا ترى أنه لما بعث محمد صلى الله عليه وسلم وصفه المشركون بالصابئ وربما دعوه بابن أبى كبشة الذى هو أحد أجداد آمنة الزهرية أمِّ النبيء صلى الله عليه وسلم، كان أظهر عبادة الكواكب فى قومه فزعموا أن النبيء ورث ذلك منه وكَذَبُوا . وفى حديث عمران ابن حصين أنهم كانوا فى سفر مع النبيء صلى الله عليه وسلم، ونفد ماؤهم فابتغوا الماء فلقوا امرأة بين مزادتين على بعير فقالوا لها انطلقى إلى رسول الله فقالت الذى يقال له الصابئ قالوا هو الذى تعنين . وساق حديث تكثير الماء .

وكانوا يُسمُّون المسلمين الصُّبَاةَ كما ورد فى خبر سعد بن معاذ، أنه كان صديقا لأمية بن خلف وكان سعد إذا مر بمكة نزل على أمية فلما هاجر النبيء صلى الله عليه وسلم إلى المدينة انطلق سعد ذات يوم معتمرا فنزل على أمية بمكة وقال لأمية انظُر لى ساعة خلوة لعلى أطوف بالبيت فخرج به فلقيهما أبو جهل فقال لأمية يا أبا صفوان من هذا معك قال سعد فقال له أبو جهل ألا أراك تطوف بمكة آمنا وقد أَوَيْتم الصُّبَاةَ .

وفى حديث غزوة خالد بن الوليد إلى جذيمة أنه عرض عليهم الإسلام أو السيف فلم يحسنوا أن يقولوا أسلمنا فقالوا صبأنا الحديث .

وقد قيل إن قوما من تميم عبدوا نجم الدَّبَران . وأن قوما من لخم وخزاعة عبدوا الشِّعْرى العَبُورَ، وهو من كواكب برج الجوزاء فى دائرة السرطان . وأن قوما من كنانة عبدوا القمر فظن البعض أن هؤلاء كانوا صابئة وأحسب أنهم تلقفوا عبادة هذه الكواكب عن سوء تحقيق فى حقائق دين الصابئة ولم يجزم الزمخشرى بأن فى العرب صابئة فإنه قال فى الكشاف فى تفسير سورة فصلت فى قوله تعالى « لا تسجُدُوا للشمس ولا للقمر » قال لعل ناسا منهم كانوا يسجدون للشمس والقمر كالصابئين فنُهوا عن ذلك .

وقد اختلف علماء الإسلام فى إجراء الأحكام على الصابئة، فعن مجاهد والحسن أنهم طائفة بين اليهود والمجوس، وقال البيضاوى: هم قوم بين النصارى والمجوس فمن العلماء من ألحقهم بأهل الكتاب، ومن العلماء من ألحقهم بالمجوس، وسبب هذا الاضطراب هو اشتباه

أحوالهم وتكتمهم فى دينهم ، وما دخل عليه من التخليط بسبب قهر الأمم التى تغلبت على بلادهم . فالقسم الذى تغلَّب عليهم الفرس اختلط دينهم بالمجوسية ، والذين غَلَب عليهم الروم اختلط دينهم بالنصرانية . قال ابن شاس فى كتاب الجواهر الثمينة: قال الشيخ أبو الطاهر (يعنى ابن بشير التنوخى القيروانى) مَنَعوا ذبائح الصابئة لأنهم بين النصرانية والمجوسية (ولا شك أنه يعنى صابئة العراق، الذين كانوا قبل ظهور الإسلام على بلادهم على دين المجوسية) .

وفى التوضيح على مختصر ابن الحاجب الفرعى فى باب الذبائح « قال الطرطوشى: لا تؤكل ذبيحة الصابئ وليست بحرام كذبيحة المجوسى » وفيه فى باب الصيد « قال مالك لا يؤكل صيد الصابئ ولا ذبيحته » .

وفى شرح عبد الباقى على خليل « إنَّ أخذ الصابئ بالنصرانية ليس بقوى كما ذكره أبو إسحاق التونسى، وعن مالك لايتزوج المسلمُ المرأةَ الصائبة » .

قال الجصاص فى تفسير سورة العقود وسورة براءة، روى عن أبى حنيفة أن الصابئة أهل كتاب، وقال أبو يوسف ومحمد ليسوا أهل كتاب . وكان أبو الحسن الكَرخى يقول الصابئة الذين هم بناحية حَرَّانَ يعبدون الكواكب، فليسوا أهل كتاب عندهم جميعا . قال الجصاص: الصابئة الذين يعرفون بهذا الاسم فى هذا الوقت ليس فيهم أهل كتاب وانتحالهم فى الأصل واحد أعنى الذين هم بناحية حران ، والذين هم بناحية البطائح وكَسْكَر فى سواد واسط. وإنما الخلاف بين الذين بناحية حران والذين بناحية البطائح فى شىء من شرائعهم وليس فيهم أهل كتاب فالذى يغلب على ظنى فى قول أبى حنيفة أنه شاهَدَ قوما منهم يظهرون أنهم نصارى تقيةً ، وهم الذين كانوا بناحية البطائح وكَسْكر ويسميهم النصارى يُوحنَّا سِيَّة وهم ينتمون إلى يحيى بن زكرياء ، وينتحلون كتبا يزعمون أنها التى أنزلها الله على شيث ويحيى. ومن كان اعتقاده من الصابئين على ما وصفنا وهم الحرانيون الذين بناحية حران وهم عبدة أوثان لا ينتمون إلى أحد من الأنبياء ولا ينتحلون شيئا من كتب الله فلا خلاف بين الفقهاء فى أنهم ليسوا أهل كتاب ، وأنه لا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم وأبو يوسف ومحمد قالا إن الصابئين ليسوا أهل كتاب ولم يفصلوا بين الفريقين وكذا قول الأوزاعى ومالك بن أنس اهـ . كلامه .

ووجه الاقتصار فى الآية ، على ذكر هذه الأديان الثلاثة مع الإسلام دون غيرها من نحو المجوسية والدهريين والزنادقة أن هذا مقام دعوتهم للدخول فى الإسلام والمتاب عن أديانهم التى أبطلت لأنهم أرجى لقبول الإسلام من المجوس والدهريين لأنهم يثبتون الإله المتفرد بخلق العالم ويتبعون الفضائل على تفاوت بينهم فى ذلك، فلذلك اقتصر عليهم تقريباً لهم من الدخول فى الإسلام . ألا ترى أنه ذكر المجوس معهم فى قوله تعالى « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة » لأن ذلك مقام تثبيت للنبىء صلى الله عليه وسلم والمسلمين .

وقوله تعالى « من آمن » يجوز أن تكون من شرطا فى موضع المبتدأ ويكون فلهم أجرهم جواب الشرط، والشرط مع الجواب خبر إن ، فيكون المعنى إن الذين آمنوا من يؤمن بالله منهم فله أجره وحذف الرابط بين الجملة وبين اسم إن لأن من الشرطية عامة فكان الرابط العموم الذى شمل المبتدأ أعنى اسم إن ويكون معنى الكلام على الاستقبال لوقوع الفعل الماضى فى حيز الشرط أى من يؤمن منهم بالله ويعمل صالحاً فله أجره ويكون المقصود منه فتح باب الإنابة لهم بعد أن قُرِّعوا بالقوارع السالفة وذكر معهم من الأمم من لم يذكر عنهم كفر لمناسبة ما اقتضته العلة فى قوله ﴿ذلك بأنهم كانوا يكفرون﴾ وتذكيراً لليهود بأنهم لا مزية لهم على غيرهم من الأمم حتى لا يتكلوا على الأوهام أنهم أحباء الله وأن ذنوبهم مغفورة . وفى ذلك أيضاً إشارة إلى أن المؤمنين الخالصين من اليهود وغيرهم ممن سلف مثل النقباء الذين كانوا فى المناجاة مع موسى ومثل يوشع بن نون وكالب بن يفنه لهم هذا الحكم وهو أن لهم أجراً عند ربهم لأن إناطة الجزاء بالشرط المشتق مؤذن بالتعليل بل السابقون بفعل ذلك قبل التقييد بهذا الشرط أولى بالحكم فقد قضت الآية حق الفريقين .

ويجوز أن تكون من موصولة، بدلا من اسم إن، والفعل الماضى حينئذ باق على المضى لأنه ليس ثمة ما يخلصه للاستقبال ودخلت الفاء فى ﴿فلهم أجرهم﴾ إما على أنها تدخل فى الخبر نحو قول الشاعر وهو من شواهد كتاب سيبويه * وقائلة خولان فانكح فتاتهم * ونحو «إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم» عند غير سيبويه . وإما على أن الموصول عومل معاملة الشرط للإيذان بالتعليل فأدخلت الفاء قرينة على ذلك .

ويكون المفاد من الآية حينئذ استثناء صالحى بنى إسرائيل من الحكم ، بضرب الذلة

والمسكنة والغضب من الله ويكون ذكر بقية صالحى الأمم معهم على هذا إشارة إلى أن هذه سنة الله فى معاملته خلقه ومجازاته كلا على فعله .

وقد استشكل ذكر الذين آمنوا فى عداد هؤلاء ، وإجراء قوله من آمن بالله عليهم مع أنهم مؤمنون فذكرهم تحصيل للحاصل، فقيل أريد به خصوص المؤمنين بألسنتهم فقط وهم المنافقون . وقيل أراد به الجميع وأراد بمن آمن من دام بالنسبة للمخلصين ومن أخلص بالنسبة للمنافقين . وهما جوابان فى غاية البعد . وقيل يرجع قوله من آمن بالله واليوم الآخر لخصوص الذين هادوا والنصارى والصابين دون المؤمنين بقرينة المقام لأنهم وصفوا بالذين آمنوا وهو حسن . وعندى أنه لا حاجة إلى شيء من ذلك، لأن الشرط والصلة تركبت من شيئين الإيمان والعمل الصالح . والمخلصون وإن كان إيمانهم حاصلا فقد بقى عليهم العمل الصالح فلما تركب الشرط أو الصلة من أمرين فقد علم كل أناس مشربهم وترجع كل صفة لمن يفتقر إليها كلا أو بعضاً .

ومعنى من آمن بالله، الإيمان الكامل وهو الإيمان برسالة محمد صلى الله عليه وسلم بقرينة المقام وقرينة قوله « وعمل صالحاً » إذ شرط قبول الأعمال، الإيمان الشرعى لقوله تعالى « ثم كان من الذين آمنوا » . وقد عد عدم الإيمان برسالة محمد صلى الله عليه وسلم بمنزلة عدم الإيمان بالله لأن مكابرة المعجزات ، القائمة مقام تصديق الله تعالى للرسول المتحدى بها يؤول إلى تكذيب الله تعالى فى ذلك التصديق فذلك المكابر غير مؤمن بالله الإيمان الحق . وبهذا يعلم أن لا وجه لدعوى كون هذه الآية منسوخة بقوله تعالى «ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه» إذ لا استقامة فى دعوى نسخ الخبر إلا أن يقال إن الله أخبر به عن مؤمنى أهل الكتاب والصابئين الذين آمنوا بما جاءت به رسل الله دون تحريف ولا تبديل ولا عصيان وماتوا على ذلك قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم ، فيكون معنى الآية كمعنى قوله صلى الله عليه وسلم فيما ذكر من يؤتى أجره مرتين « ورجل من أهل الكتاب آمن برسوله ثم آمن بى فله أجران » .

وأما القائلون بأنها منسوخة، فأحسب أن تأويلها عندهم أن الله أمهلهم فى أول تلقى دعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم، إلى أن ينظروا فلما عاندُوا نسخها بقوله « ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يُقبل منه » لئلا يفضى قولهم إلى دعوى نسخ الخبر .

وقوله تعالى « فلهم أجرهم عنــد ربهم » أطلق الأجر على الثواب مجازاً لأنه فى مقابلة العمل الصالح والمراد به نعيم الآخرة، وليس أجراً دنيويًّا بقرينة المقام وقوله « عند ربهم » عندية مجازية مستعملة فى تحقيق الوعد كما تستعمل فى تحقيق الإقرار فى قولهم لك عندى كذا. ووجه دلالة عند فى نحو هذا على التحقق أن عند دالة على المـكان فإذا أطلقت فى غير ما من شأنه أن يحل فى مكان كانت مستعملة فى لازم المـكان، وهو وجود ما من شأنه أن يكون فى مكان على أن إضافة عند لاسم الرب تعالى مما يزيد الأجر تحققا لأن المضاف إليه أكرم الـكرماء فلا يفوت الأجر الـكائن عنده[1] .

وإنما جمع الضمير فى قوله « أجرهم عند ربهم » مراعاة لـما صدق مَنْ ، وأفرد شرطها أو صلتها مراعاةً للفظها. ومما حسَّن ذلك هنا وجَعَله فى الموقع الأعلى من البلاغة أن هذين الوجهين الجائزين عربيةً فى معاد الموصولات وأسماء الشروط قد جمع بينهما على وجه أنبأ على قصد العموم فى الموصول أو الشرط فلذلك أتى بالضمير الذى فى صلته أو فعله مناسبا للفظه لقصد العموم ثم لما جىء بالضمير مع الخبر أو الجواب جُمِع ليـكون عوداً على بدء فيرتبط باسم (إنّ) الذى جىء بالموصول أو الشرط بدلا منه أو خبراً عنه حتى يعلم أن هذا الحكم العام مراد منه ذلك الخاص أوّلا ، كأنه قيل إن الذين آمنوا إلخ كل من آمن بالله وعمل إلخ فلأولئك الذين آمنوا أجرُهم فعُلم أنهم مما شمله العموم على نحو ما يذكره المناطقة فى طى بعض المقدمات للعلم به . فهو من العام الوارد على سبب خاص .

وقوله « ولا خوف عليهم » قراءة الجميع بالرفع لأن المنفى خوف مخصوص وهو خوف الآخرة . والتعبير فى نفى الخوف بالخبر الاسمى وهو لا خوف عليهم لإفادة نفى جنس الخوف نفيا قارا، لدلالة الجملة الاسمية على الدوام والثبات ، والتعبير فى نفى خوف بالخبر الفعلى وهو

---

(١) ذكرنى هذا التقرير فى حالة الدرس قصة وهى أن النعمان بن المنذر وفد عليه وفد من العرب فيهم رجل من عبس اسمه شقيق ، فرض فمات قبل أن يأخذ حباءه فلما بلغ ذلك النعمان أمر بوضع حبائه على قبره ثم أرسل إلى أهله فأخذوه فقال النابغة فى ذلك :

أبقيتَ للعَبْسى فضلا ونعمة ... ومحمدة من باقيات المحامد
حِبَاء شقيق فوقَ أحجارِ قبره ... وما كان يحبى قبله قبر وافد
أتى أهلَه منه حباء ونعمة ... ورب امرئٍ يسمَى لآخر قاعد

يحزنون لإفادتخصيصهم بنفى الحزن فى الآخرة أى بخلاف غير المؤمنين. ولما كان الخوف والحزن متلازمين كانت خصوصية كل منهما سارية فى الآخر . واعلم أن قوله « فلهم أجرهم » مقابل لقوله « وباءوا بغضب من الله» ولذلك قرن بعند الدالة على العناية والرضى . وقوله «ولا خوف عليهم » مقابل وضربت عليهم الذلة لأن الذلة ضد العزة فالذليل خائف لأنه يخشى العدوان والقتل والغزو ، وأما العزيز فهو شجاع لأنه لايخشى ضرا ويعلم أن ما قدره له فهو كائن قال تعالى«ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين» وقوله « ولا هم يحزنون » مقابل قوله„والمسكنة„لأن المسكنة تقضى على صاحبها بالحزن وتمنى حسن العيش قال تعالى «من عمل صالحا من ذكر أوأنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة » فالخوف المنفى هو الخوف الناشئ عن الذلة والحزن المنفى هو الناشئ عن المسكنة .

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ ٱلطُّورَ خُذُواْ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ وَٱذْكُرُواْ مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ[63] ثُمَّ تَوَلَّيْتُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَكُنتُم مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[64]

تذكير بقصة أخرى أرى الله تعالى أسلافهم فيها بطشه ورحمته فلم يرتدعوا ولم يشكروا وهى أن أخذ الميثاق عليهم بواسطة موسى عليه السلام أن يعملوا بالشريعة وذلك حينما تجلى الله لموسى عليه السلام فى الطور تجليا خاصا للجبل فتزعزع الجبل وتزلزل وارتجف وأحاط به دخان وضباب ورعود وبرق كما ورد فى صفة ذلك فى الفصل التاسع عشر من سفر الخروج وفى الفصل الخامس من سفر التثنية فلعل الجبل من شدة الزلازل وما ظهر حوله من الأسحبة والدخان والرعود صار يلوح كأنه سحابة ، ولذلك وصف فى آية الأعراف بقوله « وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة » (نتقه زعزعه ونقضه) حتى يخيل إليهم أنه يهتز وهذا نظير قولهم استطاره إذا أزعجه فاضطرب فأعطوا العهد وامتثلوا لجميع ما أمرهم الله تعالى وقالوا « كل ما تكلم الله به نفعله فقال الله لموسى فليؤمنوا بك إلى الأبد» وليس فى كتب بنى إسرائيل ولا فى الأحاديث الصحيحة مايدل على أن الله قلع الطور من موضعه ورفعه فوقهم وإنما ورد ذلك فى أخبار ضعاف فلذلك لم نعتمده فى التفسير . وضمائر الخطاب لتحميل الخلف تبعات السلف

كيلا يقعوا فى مثلها وليستغفروا لأسلافهم عنها . والميثاق فى هاته الآية كالعهد فى الآيات المتقدمة مراد به الشريعة ووعدهم بالعمل بها وقد سمته كتبهم عهدا كما قدمنا وهو إلى الآن كذلك فى كتبهم . وهذه معجزة علمية لرسولنا صلى الله عليه وسلم .

والطُّور علم على جبل ببرية سينا ، ويقال إن الطور اسم جنس للجبال فى لغة الكنعانيين نقل إلى العربية وأنشدوا قول العجاج :

دَانَى جَنَاحيه من الطورِ فمَرّْ ... تَقَضِّيَ البازِى إذا البازِى كَسَر

فإذا صح ذلك فإطلاقه على هذا الجبل علم بالغلبة فى العبرية لأنهم وجدوا الكنعانيين يذكرونه فيقولون الطور يعنون الجبل كلمة لم يسبق لهم أن عرفوها فحسبوها علما له فسموه الطور . وقوله « خذوا ما آتيناكم بقوة » مقول قول محذوف تقديره قائلين لهم خذوا ، وذلك هو الذى أخذ الميثاق عليه . والأخذ مجاز عن التلقى والتفهم . والقوة مجاز فى الإيعاء وإتقان التلقى والعزيمة على العمل به كقوله تعالى « يا يحيى خُذ الكتاب بقوة » . ويجوز أن يكون الذكر مجازا عن الامتثال أى اذكروه عند عزمكم على الأعمال حتى تكون أعمالكم جارية على وفق ما فيه ، أو المراد بالذكر التفهم بدليل حرف (فى) المؤذن بالظرفية المجازية أى استنباط الفروع من الأصول . والمراد بما آتاهم ما أوحاه إلى موسى وهو الكلمات العشر التى هى قواعد شريعة التوراة .

وجملة « لعلكم تتقون » علة للأمر بقوله « خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه » ولذلك فصلت بدون عطف .

والرجاء الذى يقتضيه حرف (لعل) مستعمل فى معنى تقريب سبب التقوى بحضهم على الأخذ بقوة ، وتعهد التذكر لما فيه ، فذلك التقريب والتبيين شبيه برجاء الراجى . ويجوز أن يكون لعل قرينة استعارة تمثيل شأن الله حين هيأ لهم أسباب الهداية بحال الراجى تقواهم وعلى هذا محمل موارد كلمة (لعل) فى الكلام المسند إلى الله تعالى . وتقدم عند قوله تعالى « يأيها الناس اعبدوا ربكم » الآية .

وقوله « ثم توليتم من بعد ذلك » إشارة إلى عبادتهم العجل فى مدة مناجاة موسى وأن الله تاب عليهم بفضله ولولا ذلك لكانوا من الخاسرين الهالكين فى الدنيا أو فيها وفى الآخرة . ولا حاجة بنا إلى الخوض فى مسألة التكليف الإلجائى ومنافاة الإلجاء للتكليف .

وهى مسألة تكليف المُلْجأ المذكورة فى الأصول لأنها بنيت هنا على أطلال الأخبار المروية فى قلع الطور ورفعه فوقهم وقول موسى لهم إما أن تؤمنوا أو يقع عليكم الطور ، على أنه لو صحت تلك الأخبار لما كان من الإلجاء فى شىء إذ ليس نصب الآيات والمعجزات والتخويف من الإلجاء وإنما هو دلالة وبرهان على صدق الرسول وصحة ما جاء به والممتنع فى التكليف هو التكليف فى حالة الإلجاء لا التخويف لإتمام التكليف فلا تغفلوا .

﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ 65 فَجَعَلْنَٰهَا نَكَٰلًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ 66

هذه من جملة الأخبار التى ذكرها الله تعالى تذكيراً لليهود بما أتاه سلفهم من الاستخفاف بأوامر الله تعالى وبما عرض فى خلال ذلك من الزواجر والرحمة والتوبة وإنما خالف فى حكاية هاته القصة أسلوب حكاية ما تقدمها وما تلاها من ذِكر (إذ) المؤذنة بزمن القصة والمشعرة بتحقق وقوعها إلى قوله هنا « ولقد علمتم » لمعنى بديع هو من وجوه إعجاز القرآن وذلك أن هذه القصة المشار إليها بهذه الآية ليست من القصص التى تضمنتها كتب التوراة مثل القصص الأخرى الآتى فى حكايتها بكلمة إذ لأنها متواترة عندهم بل هذه القصة وقعت فى زمن داود عليه السلام ، فكانت غير مسطورة فى الأسفار القديمة وكانت معروفة لعلمائهم وأحبارهم فأطلع الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم عليها وتلك معجزة غيبية وأوحى إليه فى لفظها ما يؤذن بأن العلم بها أخفى من العلم بالقصص الأخرى فأسند الأمر فيها لعلمهم إذ قال « ولقد علمتم ».

والاعتداء وزنه افتعال من العدو وهو تجاوز حد السير والحد والغاية . وغلب إطلاق الاعتداء على مخالفة الحق وظلم الناس والمراد هنا اعتداء الأمر الشرعى لأن الأمر الشرعى يشبَّه بالحد فى أنه يؤخذ بما شمله ولا يؤخذ بما وراءه والاعتداء الواقع منهم هو اعتداء أمر الله تعالى إياهم من عهد موسى بأن يحافظوا على حكم السبت وعدم الاكتساب فيه ليتفرغوا فيه للعبادة بقلب خالص من الشغل بالدنيا ، فكانت طائفة من سكان أيلة(1) على البحر رأوا

---

(1) أيلة ــ بفتح الهمزة وبتاء تأنيث فى آخره ــ بلدة على خليج صغير من البحر الأحمر فى أطراف مشارف الشام وتعرف اليوم بالعقبة وهى غير إيلياء بكسر الهمزة وبياء بن عجمويتين الذى هو اسم بيت المقدس

تكاثر الحيتان يوم السبت بالشاطئ لأنها إذا لم تر سفن الصيادين وشباكهم أمنت فتقدمت إلى الشاطئ تفتح أفواهها فى الماء لابتلاع ما يكون على الشواطئ من آثار الطعام ومن صغير الحيتان وغيرها فقالوا لو حفرنا لها حياضاً وشرعنا إليها جداول يوم الجمعة فتمسك الحياض الحوت إلى يوم الأحد فنصطادها وفعلوا ذلك فغضب الله تعالى عليهم لهذا الحرص على الرزق أو لأنهم يشغلون بالهم يوم السبت بالفكر فيما تحصّل لهم أو لأنهم تحيلوا على اعتياض العمل فى السبت، وهذا الذى أحسبه لما اقترن به من الاستخفاف واعتقادهم أنهم علموا ما لم تهتد إليه شريعتهم فعاقبهم الله تعالى بما ذكرهنا.

فقوله "فى السبت" يجوز أن تكون (فى) للظرفية . والسبت مصدر سبت اليهودى من باب ضرب ونصر بمعنى احترم السبت وعظمه . والمعنى اعتدوا فى حال تعظيم السبت أو فى زمن تعظيم السبت . ويجوز أن تكون (فى) للعلة أى اعتدوا اعتداء لأجل ما أوجبه احترام السبت من قطع العمل . ولعل تحريم الصيد فيه ليكون أمنا للدواب .

ويجوز أن تكون (فى) ظرفية والسبت بمعنى اليوم وإنما جعل الاعتداء فيه مع أن الحفر فى يوم الجمعة لأن أثره الذى ترتب عليه العصيان وهو دخول الحيتان للحياض يقع فى يوم السبت .

وقوله «فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين» كونوا أمر تكوين والقردة بكسر القاف وفتح الراء جمع قرد وتكوينهم قردة يحتمل أن يكون بتصيير أجسامهم أجسام قردة مع بقاء الإدراك الإنسانى وهذا قول جمهور العلماء والمفسرين ، ويحتمل أن يكون بتصيير عقولهم كعقول القردة مع بقاء الهيكل الإنسانى وهذا قول مجاهد والعبرة حاصلة على كلا الاعتبارين والأول أظهر فى العبرة لأن فيه اعتبارهم بأنفسهم واعتبار الناس بهم بخلاف الثانى والثانى أقرب للتاريخ إذ لم ينقل مسخ فى كتب تاريخ العبرانيين والقدرة صالحة للأمرين والكل معجزة للشريعة أو لداود ولذلك قال الفخر ليس قول مجاهد ببعيد جداً لكنه خلاف الظاهر من الآية وليس الآية صريحة فى المسخ . ومعنى كونهم قردة أنهم لما لم يتلقوا الشريعة بفهم مقاصدها ومعانيها وأخذوا بصورة الألفاظ فقد أشبهوا العجماوات فى وقوفها عند المحسوسات فلم يتميزوا عن العجماوات إلا بالشكل الإنسانى وهذه القردة تشاركهم فى هذا الشبه وهذا معنى قول مجاهد هو مسخ قلوب لا مسخ ذوات .

ثم إن القائلين بوقوع المسخ فى الأجسام اتفقوا أوكادوا على أن الممسوخ لا يعيش أكثر من ثلاثة أيام وأنه لايتناسل وروى ذلك ابن مسعود عن النبىء صلى الله عليه وسلم فى صحيح مسلم أنه قال «لم يهلك الله قوماً أو يعذب قوماً فيجعل لهم نسلا» وهو صريح فى الباب ومن العلماء من جوز تناسل الممسوخ وزعموا أن الفيل والقرد والضب والخنزير من الأمم الممسوخة وقد كانت العرب تعتقد ذلك فى الضب قال أحد بنى سليم وقد جاء لزوجه بضب فأبت أن تأكله :

قالت وكنت رجلا فطينا هـذا لعمر الله إسرائينا

حتى قال بعض الفقهاء بحرمة أكل الفيل ونحوه بناء على احتمال أن أصله نسل آدمى قال ابن الحاجب « وأما مايذكر أنه ممسوخ كالفيل والقرد والضب ففى المذهب الجواز لعموم الآية والتحريم لما يذكر » أى لعموم آية المأكولات ، وصحح صاحب التوضيح عن مالك الجواز وقد روى مسلم فى أحاديث متفرقة من آخر صحيحه عن أبى هريرة أن النبىء صلى الله عليه وسلم قال فقدت أمة من بنى إسرائيل لا يدرى ما فعلت ولا أُراها إلا الفأر، ألا ترونها إذا وضع لها ألبان الإبل لم تشربه وإذا وضع لها ألبان الشاء شربته اه . وقد تأوله ابن عطية وابن رشد فى البيان وغير واحد من العلماء بأن هذا قاله النبىء صلى الله عليه وسلم عن اجتهاد قبل أن يوقفه الله على أن الممسوخ لا يعيش أكثر من ثلاثة أيام ولا يتناسل كما هو صريح حديث ابن مسعود ، قلت يؤيد هذا أنه قاله عن اجتهاد قوله « ولا أُراها » . ولا شك أن هاته الأنواع من الحيوان موجودة قبل المسخ وأن المسخ إليها دليل على وجودها ومعرفة الناس بها .

وهذا الأمر التكوينى كان لأجل العقوبة على ماجترأوا من الاستخفاف بالأمر الإلهى حتى تحيلوا عليه وفى ذلك دليل على أن الله تعالى لا يرضى بالحيل على تجاوز أوامره ونواهيه فإن شرائع الله تعالى مشروعة لمصالح وحكم فالتحيل على خرق تلك الحكم بإجراء الأفعال على صور مشروعة مع تحقق تعطيل الحكمة منها جراءة على الله تعالى، ولا حجة لمن ينتحل جواز الحيل بقوله تعالى فى قصة أيوب «وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تحنث» لأن تلك فتوى من الله تعالى لنبيء لتجنب الحنث الذى قد يتفادى عنه بالكفارة ولكن الله لم يرض أصل الحنث لنبيه لأنه خلاف الأولى فأفتاه بما قاله، وذلك مما يعين على حكمة اجتناب الحنث لأن فيه

محافظة على تعظيم اسم الله تعالى فلا فوات للحكمة فى ذلك، ومسألة الحيل الشرعية لعلنا نتعرض لها فى سورة ص وفيها تمحيص.

وقوله «فجعلناها نكالا» عاد فيه الضمير على العقوبة المستفادة من قوله «فقلنا لهم كونوا قردة» والنكال بفتح النون العقاب الشديد الذى يردع المعاقب عن العود للجناية ويردع غيره عن ارتكاب مثلها، وهو مشتق من نكل إذا امتنع ويقال نكّل به تنكيلا ونكالا بمعنى عاقبه بما يمنعه من العود. والمراد بما بين يديها وما خلفها ماقارنها من معاصيهم وما سبق يعنى أن تلك الفعلة كانت آخر مافعلوه فنزلت العقوبة عندها ولما بين يديها من الأمم القريبة منها ولماخلفها من الأمم البعيدة. والموعظة ما به الوعظ وهو الترهيب من الشر.

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً قَالُوٓا۟ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ 67

تعرضت هذه الآية لقصة من قصص بنى إسرائيل ظهر فيها من قلة التوقير لنبيهم ومن الإعنات فى المسألة والإلحاح فيها إما للتفصى من الإمتثال وإما لبعد أفهامهم عن مقصد الشارع وروميهم التوقيف على مالا قصد إليه. قيل إن أول هذه القصة هو المذكور بقوله تعالى « وإذ قتلتم نفساً فادّارأتم فيها » الآيات وإن قول موسى «إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة » ناشىء عن قتل النفس المذكورة، وإن قول موسى قدم هنا لأن خطاب موسى عليه السلام لهم قد نشأ عنه ضرب من مذامهم فى تلقى التشريع وهو الاستخفاف بالأمر حين ظنوه هزؤًا والإعنات فى المسألة فأريد من تقديم جزء القصة تعدد تقريعهم هكذا ذكر صاحب الكشاف والموجهون لكلامه ، ولا يخفى أن ما وجهوا به تقديم جزء القصة لا يقتضى إلا تفكيك القصة إلى قصتين تعنون كل واحدة منهما بقوله « وإذ » مع بقاء الترتيب، على أن المذام قد تعرف بحكايتها والتنبيه عليها بنحو قوله « أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين ـ وقوله ـ وما كادوا يفعلون » .

فالذى يظهر لى أنهما قصتان أشارت الأولى وهى المحكية هنا إلى أمر موسى إياهم بذبح بقرة وهذه هى القصة التى أشارت إليها التوراة فى السفر الرابع وهو سفر التشريع الثانى (تثنية) فى الإصحاح ٢١ أنه « إذا وجد قتيل لا يعلم قاتله فإن أقرب القرى إلى موقع القتيل

يخرج شيوخها ويخرجون عجلة من البقر لم يحرث عليها ولم تنجُر بالنير فيأتون بها إلى واد دائم السيلان لم يحرث ولم يزرع ويقطعون عنقها هنا لك ويتقدم الـكهنة من بنى لاوى فيغسل شيوخ تلك القرية أيديهم على العجلة فى الوادى ويقولون لم تسفك أيدينا هذا الدم ولم تبصر أعيننا سافكه فيغفر لهم الدم » اه . هكذا ذكرت القصة بإجمال أضاع المقصود وأبهم الغرض من هذا الذبح أهو إضاعة ذلك الدم باطلا أم هو عند تعذر معرفة المتهم بالقتل وكيفما كان فهذه بقرة مشروعة عند كل قتل نفس جهل قاتلها وهى المشار إليها هنا ، ثم كان ماحدث من قتل القتيل الذى قتله أبناء عمه وجاءوا مظهرين المطالبة بدمه وكانت تلك النازلة نزلت فى يوم ذبح البقرة فأمرهم الله بأن يضربوا القتيل ببعض تلك البقرة التى شأنها أن تذبح عند جهل قاتل نفس . وبذلك يظهر وجه ذكرها قصتين وقد أجمل القرآن ذكر القصتين لأن موضـع التذكير والعبرة منهما هو ما حدث فى خلالهما لا تفصيل الوقائع فـكانت القصة الأولى تشريعاً سيق ذكره لما قارنه من تلقيهم الأمر بكثرة السؤال الدال على ضعف الفهم للشريعة وعلى تطلب أشياء لا ينبغى أن يظن اهتمام التشريع بها ، وكانت القصه الثانية منة عليهم بآية من آيات الله ومعجزة من معجزات رسولهم بينها الله لهم ليزدادوا إيماناً ولذلك ختمت بقوله « ويريـكم آياته لعلـكم تعقلون » وأتبعت بقوله « ثم قست قلوبـكم من بعد ذلك » .

والتأكيد فى قوله﴿إن الله يأمركم﴾حكاية لمـا عبر به موسى من الاهتمام بهذا الخبر الذى لو وقع فى العربية لوقع مؤكداً بإنّ .

وقولهم تتخذنا هزؤاً استفهام حقيق لظنهم أن الأمر بذبح بقرة للاستبراء من دم قتيل كاللعب وتتخذنا بمعنى تجعلنا وسيأتى بيان أصل فعل اتخذ عند قوله تعالى « أتتخذ أصناماً آلهة» فى سورة الأنعام والهزؤ بضم الهمزة والزاى وبسكون الزاى مصدر اهزأ به هزءاً وهو هنا مصدر بمعنى المفعول كالصيد والخلق .

وقرأ الجمهور هزواً بضمتين وهمز بعد الزاى وصلا ووقفا وقرأ حمزه بسكون الزاى وبالهمز وصلا ، ووقف عليه بتخفيف الهمز واوا وقد رسمت فى المصحف، واوا وقرأ حفص بضم الزاى وتخفيف الهمز واوا فى الوصل والوقف .

وقول موسى « أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين » تبرؤ وتنزه عن الهزء لأنه لا يليق بالعقلاء الأفاضل فإنه أخص من المزح لأن فى الهزؤ مزحاً مع استخفاف واحتقار للممزوح معه على أن المزح لا يليق فى المجامع العامة والخطابة، على أنه لا يليق بمقام الرسول ولذا تبرأ منه موسى بأن نفى أن يكون من الجاهلين كناية عن نفى المزح بنفى ملزومه ، وبالغ فى التنزه بقوله أعوذ بالله أى منه لأن العياذ بالله أبلغ كلمات النفى فإن المرء لا يعوذ بالله إلا إذا أراد التغلب على أمر عظيم لا يغلبه إلا الله تعالى . وصيغة أن أكون من الجاهلين أبلغ فى انتفاء الجهالة من أن لو قال أعوذ بالله أن أجهل كما سيأتى فى سورة الأنعام عند قوله « وما أنا من المهتدين » .

والجهل ضد العلم وضد الحلم وقد ورد لهما فى كلام العرب، فمن الأول قول عمرو بن كلثوم.

ألا لا يجهلن أحـد علينـا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

ومن الثانى قول الحماسى * فليس سواء عالم وجهول * وقول النابغة :

وليس جاهل شيء مثل من علما

﴿ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَٰلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ ﴾ 68

جيء فى مراجعتهم لنبيهم بالطريقة المألوفة فى حكاية المحاورات وهى طريقة حذف العاطف بين أفعال القول وقد بيناها لكم فى قصة خلق آدم .

ومعنى ادع لنا يحتمل أن يراد منه الدعاء الذى هو طلب بخضوع وحرص على إجابة المطلوب فيكون فى الكلام رغبتهم فى حصول البيان لتحصيل المنفعة المرجوة من ذبح بقرة مستوفية للصفات المطلوبة فى القرابين المختلفة المقاصد، بنوه على ما ألفوه من الأمم عبدة الأوثان من اشتراط صفات وشروط فى القرابين المقربة تختلف باختلاف المقصود من الذبيحة ويحتمل أنهم أرادوا مطلق السؤال فعبروا عنه بالدعاء لأنه طلب من الأدنى إلى الأعلى . ويحتمل أنهم أرادوا من الدعاء النداء الجهير بناء على وهمهم أن الله بعيد المكان ، فسائله يجهر بصوته . وقد نهى المسلمون عن الجهر بالدعاء فى صدر الإسلام ، واللام فى قوله لنا لام الأجل أى ادع

عنا ، وجزم يبين فى جواب ادع لتنزيل المسبب منزلة السبب أى إن تدعه يسمع فيبين وقد تقدم .

وقوله «ما هى » حكى سؤالهم بما يُدل عليه بالسؤال بما فى كلام العرب وهو السؤال عن الصفة لأن (ما) يسأل بها عن الصفة كما يقول من يسمع الناس يذكرون حاتما أو الأحنف وقد علم أنهما رجلان ولم يعلم صفتيهما ما حاتم؟ أو ما الأحنف؟ فيقال كريم أو حليم وليس (ما) موضوعة للسؤال عن الجنس كما توهمه بعض الواقفين على كلام الكشاف فتكلفوا لتوجيهه حيث إن جنس البقرة معلوم بأنهم نزلوا هاته البقرة المأمور بذبحها منزلة فرد من جنس غير معلوم لغرابة حكمة الأمر بذبحها وظنوا أن الموقع هنا للسؤال بـ(أى) أو (كيف) وهو وهم نبه عليه التفتزانى فى شرح الكشاف واعتضد له بكلام المفتاح إذ جعل الجنس والصفة قسمين للسؤال بما . والحق أن المقام هنا للسؤال بما لأن أيًّا إنما يسأل بها عن مميز الشىء عن أفراد من نوعه التبستْ به وعلامة ذلك ذكر المضاف إليه مع أى نحو « أى الفريقين خير » وأى البقرتين أعجبتك وليس لنا هنا بقرات معينات يراد تمييز إحداها .

وقوله « قال إنه يقول إنها بقرة » أكد مقول موسى ومقول الله تعالى بإن لمحاكاة ما اشتمل عليه كلام موسى من الاهتمام بحكاية قول الله تعالى فأكده بإن ، وما اشتمل عليه مدلول كلام الله تعالى لموسى من تحقيق إرادته ذلك تنزيلا لهم منزلة المنكرين لما بدا من تعنتهم وتنصلهم ، ويجوز أن يكون التأكيد الذى فى كلام موسى لتنزيلهم منزلة أن يكون الله قال لموسى ذلك جريا على اتهامهم السابق فى قولهم « أتتخذنا هزؤا » جوابا عن قوله « إن الله يأمركم » .

ووقع قوله « لا فارض ولا بكر » موقع الصفة لبقرة وأقحم فيه حرف (لا) لكون الصفة بنفى وصف ثم بنفى آخر على معنى إثبات وصف واسطة بين الوصفين المنفيين فلما جىء بحرف لا أجرى الإعراب على ما بعده لأن لا غير عاملة شيئا فيعتبر ما قبل لا على عمله فيما بعدها سواء كان وصفا كما هنا وقوله تعالى «زيتونة لا شرقية ولا غربية» وقول جويرية أو حويرثة بن بدر الرامى :

وقد أدركتنى والحوادثُ جمـــة أسنة قوم لا ضعاف ولا عُزْلِ

أو حالا كقول الشاعر وهو من شواهد النحو :

قهرْتَ العِـدَا لا مستعينا بعُصبة ولـكنْ بأنواع الخدائع والمـكر[1]

أو مضافا كقول النابغة :

وشيمة لا وَان ولا وَاهِن القُوى وجَدٍّ إذا خَاب المفُيدونَ صَاعِدِ

أو خبر مبتدأ كما وقع فى حديث أم زرع قول الأولى « لا سهل فيرتقى ، ولا سمين فينتقل » على رواية الرفع أى هو أى الزوج لا سهل ولا سمين . وجمهور النحاة أن لا هذه يجب تكريرها فى الخبر والنعت والحال أى بأن يكون الخبر ونحوه شيئين فأكثر فإن لم يكن كذلك لم يجز إدخال (لا) فى الخبر ونحوه وجعلوا بيت جورية أو حورثة ضرورة وخالف فيه المبرد . وليست (لا) فى مثل هـذا بعاملة عمل ليس ولا عمل إن ، وذكر النحاة لهذا الاستعمال فى أحد هذين البابين لمجرد المناسبة . واعلم أن نفى وصفين بحرف (لا) قد يستعمل فى إفادة إثبات وصف ثالث هو وسط بين حالى ذينك الوصفين مثل ما فى هذه الآية بدليل قوله « عوان بين ذلك » ومثل قوله تعالى « مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء » وقد يستعمل فى إرادة مجرد نفى ذينك الوصفين لأنهما مما يطلب فى الغرض الواردين فيه ولا يقصد إثبات وصف آخر وسط بينهما وهو الغالب كقوله تعالى « فى سموم وحميم وظل من يحموم لا بارد ولا كريم » .

والفارض المسنة لأنها فرضت سنها أى قطعتها . والفرض القطع ويقال للقديم فارض .

والبكر الفتية مشتقة من البكرة بالضم وهى أول النهار لأن البكر فى أول السنوات عمرها والعوان هى المتوسطة السن.

وإنما اختيرت لهم العوان لأنها أنفس وأقوى ولذلك جعلت العوان مثلا للشدة فى قول النابغة :

ومن يتربّص الحَدَثَانَ تنزل بمَولاه عوان غيرُ بِكر

أى مصيبة عوان أى عظيمة . ووصفوا الحرب الشديدة فقالوا حرب عوان .

وقوله (بين ذلك) أى بين هذين السنين، فالإشارة للمذكور المتعدد .

---

(١) بفتح التاء للخطاب .

ولهذا صحت إضافة بين لاسم الإشارة كما تضاف للضمير الدال على متعدد وإن كان كلمة واحدة فى نحو بينهما . وإفراد اسم الإشارة على التأويل بالمذكور كما تقدم قريباً عند قوله تعالى « ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله » .

وجاء فى جوابهم بهذا الإطناب دون أن يقول من أول الجواب إنها عنوان تعريضاً بغباوتهم واحتياجهم إلى تكثير التوصيف حتى لا يترك لهم مجالا لإعادة السؤال .

فإن قلت هم سألوا عن صفة غير معينة فمن أين علم موسى أنهم سألوا عن السن ومن أين علم من سؤالهم الآتى بما هى أيضاً أنهم سألوا عن تدربها على الخدمة .

قلت يحتمل أن يكون ما هى اختصاراً لسؤالهم المشتمل على البيان وهذا الاختصار من إبداع القرآن اكتفاء بما يدل عليه الجواب، ويحتمل أن يكون ما حكى فى القرآن مرادف سؤالهم فيكون جواب موسى عليه السلام بذلك لعلمه بأن أول ما تتعلق به أغراض الناس فى معرفة أحوال الدواب هو السن فهو أهم صفات الدابة ولما سألوه عن اللون ثم سألوا السؤال الثانى المبهم علم أنه لم يبق من الصفات التى تختلف فيها مقاصد الناس من الدواب غير حالة الكرامة أى عدم الخدمة لأن ذلك أمر ضعيف إذ قد تخدم الدابة النفيسة ثم يكرمها من يكتسبها بعد ذلك فتزول آثار الخدمة وشعثها .

وقوله « فافعلوا ما تؤمرون » الفاء للفصيحة وموقعها هنا موقع قطع العذر مع الحث على الامتثال كما هى فى قول عباس بن الأحنف .

قالوا خراسانُ أقصَى ما يُراد بنا ثم القُفُولُ فقد جئْنا خُرَاسَانا

أى فقد حصل ما تعللتم به من طول السفر . والمعنى فبادروا إلى ما أمرتم به وهو ذبح البقرة، وما موصولة والعائد محذوف بعد حذف جاره على طريقة التوسع لأنهم يقولون أمرتك الخير، فتوسلوا بحذف الجار إلى حذف الضمير .

وفى حث موسى إياهم على المبادرة بذبح البقرة بعد ما كافوا به من اختيارها عوانا دليل على أنهم مأمورون بذبح بقرة مّا غير مراد منها صفة مقيدة لأنه لما أمرهم بالمبادرة بالذبح حينئذ علمنا وعلموا أن ما كافوا به بعد ذلك من طلب أن تكون صفراء فاقعة وأن تكون

سالمة من آثار الخدمة ليس مما أراده الله تعالى عند تكليفهم أول الأمر وهو الحق إذ كيف تكون تلك الأوصاف مرادة مع أنها أوصاف طردية لا أثر لها فى حكمة الأمر بالذبح لأنه سواء كان أمراً بذبحها للصدقة أو للقربان أو للرش على النجس أو للقسامة فليس لشىء من هاته الصفات مناسبة للحكم وبذلك يعلم أن أمرهم بهاته الصفات كلها هو تشريع طارىء قصد منه تأديبهم على سؤالهم فإن كان سؤالهم للمطل والتنصل فطلب تلك الصفات المشقة عليهم تأديب على سوء الخلق والتذرع للعصيان ، وإن كان سؤالا ناشئاً عن ظنهم أن الاهتمام بهاته البقرة يقتضى أن يراد منها صفات نادرة كما هو ظاهر قولهم بعد « وإنا إن شاء الله لمهتدون » فتكليفهم بهاته الصفات العسير وجودها مجتمعة تأديب علمى على سوء فهمهم فى التشريع كما يؤدَّب طالب العلم إذا سأل سؤالا لا يليق برتبته فى العلم. وقد قال عمر لأبى عبيدة فى واقعة الفرار من الطاعون « لو غيرك قالها يا أبا عبيدة » . ومن ضروب التأديب الحمل على عمل شاق، وقد أدب رسول الله صلى الله عليه وسلم عمه عباسا رضى الله عنه على الحرص حين حمل من خمس مال المغنم أكثر من حاجته فلم يستطع أن يقله فقال له مر أحداً رفعه لى فقال لا آمر أحداً فقال له إرفعه أنت لى فقال لا ، حتى جعل العباس يحثو من المال ويرجعه لصبرته إلى أن استطاع أن يحمل ما بقى فذهب والنبىء صلى الله عليه وسلم يتبعه بصره تعجباً من حرصه كما فى صحيح البخارى .

ومما يدل على أنه تكليف لقصد التأديب أن الآية سيقت مساق الذم لهم وعدت القصة فى عداد قصص مساويهم وسوء تلقيهم للشريعة بأصناف من التقصير عملا وشكراً وفهما بدليل قوله تعالى آخر الآيات « وما كادوا يفعلون » مع ماروى عن ابن عباس أنه قال: لو ذبحوا أى بقرة أجزأتهم ولكن شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم .

وبهذا تعلمون أن ليس فى الآية دليل على تأخير البيان عن وقت الخطاب ولا على وقوع النسخ قبل التمكن لأن ما طرأ تكليف خاص للإعنات على أن الزيادة على النص ليست بنسخ عند المحققين وتسميتها بالنسخ اصطلاح القدماء.

﴿ قَالُواْ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ ٱلنَّٰظِرِينَ ﴾ 69

سألوا بما عن ماهية اللون وجنسه لأنه ثانى شيء تتعلق به أغراض الراغبين فى الحيوان.

والقول فى جزم «يبين» وفى تأكيد «إنه يقول إنها بقرة» كالقول فى الذى تقدم. وقوله «صفراء فاقع لونها» احتيج إلى تأكيد الصفرة بالفقوع وهو شدة الصفرة لأن صفرة البقر تقرب من الحمرة غالباً فأكده بفاقع والفقوع خاص بالصفرة، كما اختص الأحمر بقان والأسود بحالك، والأبيض بيقق، والأخضر بمدهامّ، والأورق بخطبانى (نسبة إلى الخطبان بضم الخاء وهو نبت كالهليون)، والأرمك وهو الذى لونه لون الرماد بُردَانى (براء فى أوله) والردان الزعفران كذا فى الطيبى (ووقع فى الكشاف والطيبى بألف بعد الدال ووقع فى القاموس أنه بوزن صاحب) وضبط الراء فى نسخة من الكشاف ونسخة من حاشية القطب عليه ونسخة من حاشية الهمدانى عليه بشكل ضمة على الراء وهو مخالف لما فى القاموس.

والنصوع يعم جميع الألوان وهو خلوص اللون من أن يخالطه لون آخر

ولونها إما فاعل بفاقع أو مبتدأ مؤخر وإضافته لضمير البقرة دلت على أنه اللون الأصفر فكان وصفه بفاقع وصفاً حقيقياً ولكن عدل عن أن يقال صفراء فاقعة إلى صفراء فاقع «لونها» ليحصل وصفها بالفقوع مرتين إذ وُصف اللون بالفقوع، ثم لما كان اللون مضافا لضمير الصفراء كان ما يجرى عليه من الأوصاف جاريا على سببيه (على نحو ما قاله صاحب المفتاح فى كون المسند فعلا من أن الفعل يستند إلى الضمير ابتداء ثم بواسطة عود ذلك الضمير إلى المبتدأ يستند إلى المبتدأ فى الدرجة الثانية) وقد ظن الطيبى فى شرح الكشاف أن كلام صاحب الكشاف مشير إلى أن إسناد فاقع للونها مجاز عقلى وهو وهم إذ ليس من المجاز العقلى فى شيء. وأما تمثيل صاحب الكشاف بقوله جد جده فهو تنظير فى مجرد إفادة التأكيد.

وقوله «تسر الناظرين» أى تُدخل رؤيتها عليهم مسرة فى نفوسهم. والمسرة لذة نفسية تنشأ عن الإحساس بالملائم أو عن اعتقاد حصوله ومما يوجبها التعجب من الشيء والإعجاب به. وهذا اللون من أحسن ألوان البقر فلذلك أسند فعل تسر إلى ضمير البقرة لا إلى ضمير اللون فلا يقتضى أن لون الأصفر مما يسر الناظرين مطلقاً. والتعبير بالناظرين دون الناس ونحوه

للإشارة إلى أن المسرة تدخل عليهم عند النظر إليها من باب استفادة التعليل من التعليق بالمشتق.

﴿ قَالُواْ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَـٰبَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّآ إِن شَآءَ ٱللَّهُ لَمُهْتَدُونَ ۝٧٠ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا ذَلُولٌ تُثِيرُ ٱلْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي ٱلْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَّا شِيَةَ فِيهَا قَالُواْ ٱلْـَٔـٰنَ جِئْتَ بِٱلْحَقِّ ﴾

القول فى ما هى كالقول فى نظيره فإن كان الله تعالى حكى مرادف كلامهم بلغة العرب فالجواب لهم بأنها «بقرة لا ذلول» لما عُلم من أنه لم يبق من الصفات التى تتعلق الأغراض بها إلا الكرامة والنفاسة، وإن كان المحكى فى القرآن اختصاراً لكلامهم فالأمر ظاهر.

على أن الله قد علم مرادهم فأنبأهم به.

وجملة إن البقر تشابه علينا مستأنفة استئنافا بيانيا لأنهم علموا أن إعادتهم السؤال توقع فى نفس موسى تساؤلا عن سبب هذا التكرير فى السؤال وقولهم إن البقر تشابه علينا اعتذار عن إعادة السؤال، وإنما لم يعتذروا فى المرتين الأوليين واعتذروا الآن لأن للثالثة فى التكرير وقعا من النفس فى التأكيد والسآمة وغير ذلك ولذلك كثر فى أحوال البشر وشرائعهم التوقيت بالثلاثة. وقد جيء بحرف التأكيد فى خبر لا يشك موسى فى صدقه فتعين أن يكون الإتيان بحرف التأكيد لمجرد الاهتمام ثم يتوسل بالاهتمام إلى إفادة معنى التفريع والتعليل فتفيد إن مفاد فاء التفريع والتسبب وهو ما اعتنى الشيخ عبد القاهر بالتنبيه عليه فى دلائل الإعجاز ومثله بقول بشار:

بَكِّرا صاحِبَيَّ قبلَ الهَجير   إن ذاك النجاحَ فى التبكير

تقدم ذكرها عند قوله تعالى «إنك أنت العليم الحكيم» فى هذه السورة وذكر فيه قصة.

وقولهم «وإنا إن شاء الله لمهتدون» تنشيط لموسى ووعدله بالامتثال لينشط إلى دعاء ربه بالبيان ولتندفع عنه سآمة مراجعتهم التى ظهرت بوارقها فى قوله «فافعلوا ما تؤمرون» ولإظهار حسن المقصد من كثرة السؤال وأن ليس قصدهم الإعنات. تفاديا من غضب موسى عليهم. والتعليق بإن شاء الله للتأدب مع الله فى رد الأمر إليه فى طلب حصول الخير. والقول فى وجه التأكيد فى أنه يقول إنها بقرة كالقول فى نظيره الأول

والذلول بفتح الذال فعول من ذل ذلا بكسر الذال فى المصدر بمعنى لان وسهل. وأما الذل بضم الذال فهو ضد العز وهما مصدران لفعل واحد خص الاستعمال أحد المصدرين بأحد المعنيين. والمعنى أنها لم تبلغ سن أن يحرث عليها وأن يسقى بجرها أى هى عجلة قاربت هذا السن وهو الموافق لما حدد به سنها فى التوراة .

ولا ذلول صفة لبقرة . وجملة تثير الأرض حال من ذلول .

وإثارة الأرض حرثها وقلب داخل ترابها ظاهرا وظاهره باطنا أطلق على الحرث فعل الإثارة تشبيها لانقلاب أجزاء الأرض بثورة الشىء من مكانه إلى مكان آخر كما قال تعالى «فتثير سحابا» أى تبعثه وتنقله ونظير هذا الاستعمال قوله فى سورة الروم «وأثاروا الأرض» ولا تسقى الحرث فى محل نصب على الحال .

وإقحام لا بعد حرف العطف فى قوله ولا تسقى الحرث مع أن حرف العطف على المنفى بها يغنى عن إعادتها إنما هو لمراعاة الاستعمال الفصيح فى كل وصف أو ما فى معناه أدخل فيه حرف لا كما تقدم فى قوله تعالى « لا فارض ولا بكر » فإنه لما قيدت صفة ذلول بجملة تسقى الحرث صار تقدير الكلام أنها بقرة لا تثير الأرض ولا تسقى الحرث فجرت الآية على الاستعمال الفصيح من إعادة لا وبذلك لم تكن فى هذه الآية حجة للمبرد كما يظهر بالتأمل .

واختير الفعل المضارع فى تثير وتسقى لأنه الأنسب بذلول إذ الوصف شبيه بالمضارع ولأن المضارع دال على الحال . و «مسلمة» أى سليمة من عيوب نوعها فهو اسم مفعول من سلمت المبنى للمفعول وكثيرا ما تذكر الصفات التى تعرض فى أصل الخلقة بصيغة البناء للمجهول فى الفعل والوصف إذ لا يخطر على بال المتكلم تعيين فاعل ذلك ومن هذا معظم الأفعال التى التزم فيها البناء للمجهول .

وقوله « لاشية فيها » صفة أخرى تميز هـذه البقرة عن غيرها . والشية العلامة وهى بزنة فعلة من وشى الثوب إذا نسجه ألوانا وأصل شية وِشية ويقول العرب ثوب موشى وثوب وشى، ويقولون ثور موشى الأكارع لأن فى أكارع ثور الوحش سواد يخالط صفرته فهو ثور أشيه ونظائره قولهم فرس أبلق. وكبش أدرع. وتيس أزرق وغراب أبقع . بمعنى مختلط لونين.

وقوله « قالوا الآن جئت بالحق » أرادوا بالحق الأمر الثابت الذى لا احتمال فيه كما تقول جاء بالأمر على وجهه، ولم يريدوا من الحق ضد الباطل لأنهم ما كانوا يكذبون نبيهم فإن

قلت لماذا ذكر هنا بلفظ الحق وهلا قيل قالوا الآن جئت بالبيان أو بالثبت .

قلت لعل الآية حكت معنى ما عبر عنه اليهود لموسى بلفظ هو فى لغتهم محتمل للوجهين فحكى بما يرادفه من العربية تنبيها على قلة اهتمامهم بانتقاء الألفاظ النزيهة فى مخاطبة أنبيائهم وكبرائهم كما كانوا يقولون للنبيء صلى الله عليه وسلم راعنا ، فهينا نحن عن أن نقوله بقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا » وهم لقلة جدارتهم بفهم الشرائع قد توهموا أن فى الأمر بذبح بقرة دون بيان صفاتها تقصيرا كأنهم ظنوا الأمر بالذبح كالأمر بالشراء فجعلوا يستوصفونها بجميع الصفات واستكملوا موسى لما بين لهم الصفات التى تختلف بها أغراض الناس فى الكسب للبقر ظنا منهم أن فى علم النبيء بهذه الأغراض الدنيوية كمالا فيه ، فلذا مدحوه بعد البيان بقولهم الآن جئت بالحق كما يقول الممتحن للتلميذ بعد جمع صور السؤال الآن أصبت الجواب، ولعلهم كانوا لا يفرقون بين الوصف الطردى وغيره فى التشريع. فليحذر المسلمون أن يقعوا فى فهم الدين على شىء مما وقع فيه أولئك وذموا لأجله .

﴿ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ ﴾ 71

عطفت الفاء جملة «فذبحوها» على مقدر معلوم وهو فوجدوها أو فظفروا بها أو نحو ذلك وهذا من إيجاز الحذف الاقتصارى ولما ناب المعطوف فى الموقع عن المعطوف عليه صح أن نقول الفاء فيه للفصيحة لأنها وقعت موقع جملة محذوفة فيها فاء للفصيحة ولك أن تقول إن فاء الفصيحة ما أفصحت عن مقدر مطلقا كما تقدم وقوله « وما كادوا يفعلون » تعريض بهم بذكر حال من سوء تلقيهم الشريعة تارة بالإعراض والتفريط ، وتارة بكثرة التوقف والإفراط وفيه تعليم للمسلمين بأصول التفقه فى الشريعة ، والأخذ بالأوصاف المؤثرة فى معنى التشريع دون الأوصاف الطردية ، ولذلك قال ابن عباس لو ذبحوا أية بقرة لأجزأتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم. وروى ابن مردويه والبزار وابن أبى حاتم بسندهم إلى الحسن البصرى عن رافع عن أبى هريرة أن النبيء صلى الله عليه وسلم قال « لو اعترضوا أدنى بقرة فذبحوها لكفتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم» وفى سنده عبادة بن منصور وهو ضعيف ، وكان النبيء صلى الله عليه وسلم ينهى أصحابه عن كثرة السؤال وقال « فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم» وبين للذى سأله عن اللقطة ما يفعله فى شأنها فقال

السائل: فضالة الغنم ـ قال ـ « هى لك أو لأخيك أو للذئب، قال السائل فضالة الإبل فغضب رسول الله وقال مالك ولها معها حذاؤها وسقاؤها تشرب الماء وترعى الشجر حتى يأتيها ربها » .

وجملة «وما كادوا يفعلون» تحتمل الحال والاستئناف والأول أظهر لأنه أشد ربطا للجملة وذلك أصل الجمل أى ذبحوها فى حال تقرب من حال من لا يفعل ، والمعنى أنهم ذبحوها مكرهين أو كالمكرهين لما أظهروا من المماطلة وبذلك يكون وقت الذبح ووقت الاتصاف بمقاربة انتفائه وقتا متحدا اتحادا عرفيا بحسب المقامات الخطابية للإشارة إلى أن مماطلتهم قارنت أول أزمنة الذبح . وعلى الاستئناف يصح اختلاف الزمنين أى فذبحوها عند ذلك أى عند إتمام الصفات وكان شأنهم قبل ذلك شأن من لم يقارب أن يفعل

ثم إن « ما كادوا يفعلون » يقتضى بحسب الوضع نفى مدلول كاد فإن مدلولها المقاربة ونفى مقاربة الفعل يقتضى عدم وقوعه بالأولى فيقال أنى يجتمع ذلك مع وقوع ذبحها بقوله « فذبحوها » فأما على وجه الاستئناف فيمكن الجواب بأن نفى مقاربة الفعل كان قبل الذبح حين كرروا السؤال وأظهروا المطال ثم وقع الذبح بعد ذلك وقد أجاب بمثل هذا جماعة يعنون كأن الفعل وقع فجأة بعد أن كانوا بمعزل عنه على أنه مبنى على جعل الواو استئنافا وقد علمتم بعده . فالوجه القالع للإشكال هو أن أئمة العربية قد اختلفوا فى مفاد كاد المنفية فى نحو ما كاد يفعل فذهب قوم منهم الزجاجى إلى أن نفيها يدل على نفى مقاربة الفعل وهو دليل على انتفاء وقوع الفعل بالأولى فيكون إثبات كاد نفيا لوقوع الخبر الذى فى قولك كاد يقوم أى قارب فإنه لا يقال إلا إذا قارب ولم يفعل ونفيها نفيا للفعل بطريق فحوى الخطاب فهو كالمنطوق وأن ما ورد مما يوهم خلاف ذلك مؤول بأنه باعتبار وقتين فيكون بمنزلة كلامين ومنه قوله تعالى «وما كادوا يفعلون» فى هذه الآية أى فذبحوها الآن وما كادوا يفعلون قبل ذلك ولعلهم يجعلون الجمع بين خبرين متنافيين فى الصورة قرينة على قصد زمانين وإلى هذا ذهب ابن مالك فى الكافية إذ قال :

وبثُبوت كاد يُنفَى الخبرُ ... وحينَ ينفى كادَ ذاكَ أجدر
وغير ذَا على كَلاَمَيْن يَرِدْ ... كوَلدَتْ هند ولم تَكَد تَلِد

وهذا المذهب وقوف مع قياس الوضع . وذهب قوم إلى أن إثبات كاد يستلزم نفي الخبر على الوجه الذى قررناه فى تقرير المذهب الأول وأن نفيها يصير إثباتا على خلاف القياس وقد اشتهر هذا بين أهل الأعراب حتى ألغز فيه أبو العلاء المعرى بقوله :

أَنحْوِيَّ هـذا العَصر ما هى لفظة أتتْ فى لسانَىْ جُـرهم وثَمود
إذا استُعْمِلَتْ فى صورة الجَحْدِ أَثْبَتَتْ وإن أُثبِتَتْ قامت مقـامَ جُحُود

وقد احتجوا لذلك بقوله تعالى «فذبحوها وما كادوا يفعلون» وهذا من غرائب الاستعمال الجارى على خلاف الوضع اللغوى . وقد جرت فى هذا نادرة أدبية ذكرها الشيخ عبد القاهر فى دلائل الإعجاز وهى أن عنبسة العنسى الشاعر قال : قدم ذو الرمة الكوفة فوقف على ناقته بالكناسة[1] ينشد قصيدته الحائية التى أولها :

أَمَنْزِلَتَىْ مَىٍّ سلام عليكما على النَّأْى والنَّائِى يَوَدُّ وينصح

حتى بلغ قوله فيها :

إذا غَيَّرَ النَّأْىُ الُمحبين لم يَكَدْ رَسِيسُ الهَوَى من حُبِّ مَيَّةَ يَبْرَحُ

وكان فى الحاضرين ابن شبرمة فناداه ابن شبرمة يا غيلان أراه قد برح قال فشنق ناقته وجعل يتأخر بها ويتفكر ثم قال « لم أجد » عوض « لم يكد » قال عنبسة فلما انصرفت حدثت أبى فقال لى أخطأ ابن شبرمة حين أنكر على ذى الرمة ، وأخطأ ذو الرمة حين غيَّر شعره لقول ابن شبرمة إنما هذا كقول الله تعالى « ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يَكَدْ يراها » وإنما هو لم يرها ولم يكد .

وذهب قوم منهم أبو الفتح بن جنى وعبد القاهر وابن مالك فى التسهيل إلى أن أصل كاد أن يكون نفيها لنفى الفعل بالأولى كما قال الجمهور إلا أنها قد يستعمل نفيها للدلالة على وقوع الفعل بعد بطء وجهد وبعد أن كان بعيداً في الظن أن يقع وأشار عبد القاهر إلى أن ذلك استعمال جرى فى العرف وهو يريد بذلك أنها مجاز تمثيلى بأن تشبه حالة من فعل الأمر بعد عناء بحالة من بعد عن الفعل فاستعمل المركب الدال على حالة المشبه به فى حالة المشبه، ولعلهم يجعلون نحو قوله فذبحوها قرينة على هذا القصد . قال فى التسهيل « وتنفى كاد إعلاماً

(١) الكناسة: بضم الكاف أصله اسم لما يكنس، وسمى بها ساحة بالكوفة مثل المربد بالبصرة

بوقوع الفعل عسيراً أو بعدمه وعدم مقاربته » واعتذر فى شرحه للتسهيل عن ذى الرمة فى تغييره بيته بأنه غيره لدفع احتمال هذا الاستعمال. وذهب قوم إلى أن كاد إن نفيت بصيغة المضارع فهى لنفى المقاربة وإن نفيت بصيغة الماضى فهى للإثبات وشبهته أن جاءت كذلك فى الآيتين «لم يكد يراها ـ وما كادوا يفعلون» وأن نفى الفعل الماضي لا يستلزم الاستمرار إلى زمن الحال بخلاف نفى المضارع. وزعم بعضهم أن قولهم ما كاد يفعل وهم يريدون أنه كاد ما يفعل إن ذلك من قبيل القلب الشائع. وعندى أن الحق هو المذهب الثانى وهو أن نفيها فى معنى الإثبات وذلك لأنهم لما وجدوها فى حالة الإثبات مفيدة معنى النفى جعلوا نفيها بالعكس كما فعلوا فى لو ولولا ويشهد لذلك مواضع استعمال نفيها فإنك تجد جميعها بمعنى مقاربة النفى لا نفى المقاربة ولعل ذلك من قبيل القلب المطرد فيكون قولهم ما كاد يفعل ولم يكد يفعل بمعنى كاد ما يفعل، ولا يبعد أن يكون هذا الاستعمال من بقايا لغة قديمة من العربية تجعل حرف النفى الذى حقه التأخير مقدماً ولعل هذا الذى أشار إليه المعرى بقوله « جرت فى لسانى جرهم وثمود » ويشهد لكون ذلك هو المراد تغيير ذى الرمة بيته وهو من أهل اللسان وأصحاب الذوق فإنه وإن كان من عصر المولدين إلا أنه لانقطاعه إلى سكنى باديته كان فى مرتبة شعراء العرب حتى عد فيمن يحتج بشعره وما كان مثله ليغير شعره بعد التفكر لو كان لصحته وجه فما اعتذر به عنه ابن مالك فى شرح التسهيل ضعيف. وأما دعوى المجاز فيه فيضعفها اطراد هذا الاستعمال حتى فى آية لم يكد يراها فإن الواقف فى الظلام إذا مد يده يراها بعناء وقال تأبط شرا « فأبت إلى فهم وما كدت آيبا » وقال تعالى « ولا يكاد يبين ».

وإنما قال وما كادوا يفعلون ولم يقل يذبحون كراهية إعادة اللفظ تفننا فى البيان.

﴿ وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ [72] فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَٰلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ [73] ﴾

تصديره بإذ على طريقة حكاية ماسبق من تعداد النعم والألطاف ومقابلتهم إياها بالكفران والاستخفاف يومئ إلى أن هذه قصة غير قصة الذبح ولكنها حدثت عقب الأمر بالذبح

لإظهار شيء من حكمة ذلك الأمر الذى أظهروا استنكاره عند سماعه إذ قالوا أتتخذنا هزؤاً وفى ذلك إظهار معجزة لموسى . وقد قيل إن ماحكى فى هذه الآية هو أول القصة وإن ماتقدم هو آخرها وذكروا للتقديم نكتة تقدم القول فى بيانها وتوهينها .

وليس فيما رأيت من كتب اليهود ما يشير إلى هذه القصة فلعلها مما أدمج فى قصة البقرة المتقدمة لم تتعرض السورة لذكرها لأنها كانت معجزة لموسى عليه السلام ولم تكن تشريعاً بعده .

وأشار قوله «قتلتم» إلى وقوع قتل فيهم وهى طريقة القرآن فى إسناد أفعال البعض إلى الجميع جرياً على طريقة العرب فى قولهم قتلت بنوفلان فلاناً قال النابغة يذكر بنى حُنّ[1] .

وهم قتلوا الطائى بالجو عنوة أبا جابر واستنكحوا أم جابر

وذلك أن نفرا من اليهود قتلوا ابن عمهم الوحيد ليرثوا عمهم وطرحوه فى محلة قوم وجاءوا موسى يطالبون بدم ابن عمهم بهتانا وأنكر المتهمون فأمره الله بأن يضرب القتيل ببعض تلك البقرة فينطق ويخبر بقاتله، والنفس الواحد من الناس لأنه صاحب نفس أى روح وتنفس وهى مأخوذة من التنفس وفى الحديث مامن نفس منفوسة ولإشعارها بمعنى التنفس اختلف فى جواز إطلاق النفس على الله وإضافتها إلى الله فقيل يجوز لقوله تعالى حكاية عن كلام عيسى «تعلم مافى نفسي ولا أعلم مافى نفسك» ولقوله فى الحديث القدسى «وإن ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى» وقيل لايجوز إلاللمشاكلة كما فى الآية والحديث القدسى والظاهر الجواز ولا عبرة بأصل مأخذ الكلمة من التنفس فالنفس الذات قال تعالى «يوم تأتى كل نفس تجادل عن نفسها» . وتطلق النفس على روح الإنسان وإدراكه ومنه قوله تعالى «تعلم مافى نفسى» وقول العرب قلت فى نفسى أى فى تفكرى دون قول لفظى، ومنه إطلاق العلماء الكلام النفسى على المعانى التى فى عقل المتكلم التى يعبر عنها باللفظ . وادّارأتم افتعال ، وادارأتم أصله تدارأتم تفاعل من الدرء وهو الدفع لأن كل فريق يدفع الجناية عن نفسه فلما أريد إدغام التاء فى الدال على قاعدة تاء الافتعال مع الدال والذال جلبت همزة الوصل لتيسير التسكين للإدغام .

وقوله «والله مخرج» جملة حالية من ادارأتم أى تدارأتم فى حال أن الله سيخرج ما كتمتموه فاسم الفاعل فيه للمستقبل باعتبار عامله وهو ادارأتم .

---

(١) بحاء مهملة مضمومة ونون مشددة حى من عذرة .

والخطاب هنا على نحو الخطاب في الآيات السابقة المبني على تنزيل المخاطبين منزلة أسلافهم لحمل تبعتهم عليهم بناء على ما تقرر من أن خلق السلف يسرى إلى الخلف كما بيناه فيما مضى وسنبينه إن شاء الله تعالى عند قوله « أفتطمعون أن يؤمنوا لكم » .

وإنما تعلقت إرادة الله تعالى بكشف حال قاتلى هذا القتيل مع أن دمه ليس بأول دم طل في الأمم إكراماً لموسى عليه السلام أن يضيع دم في قومه وهو بين أظهرهم وبمرأى منه ومسمع لاسيما وقد قصد القاتلون استغفال موسى ودبروا المكيدة في إظهارهم المطالبة بدمه فلو لم يظهر الله تعالى هذا الدم في أمة لضعف يقينها برسولها ولكان ذلك مما يزيدهم شكاً في صدقه فينقلبوا كافرين فكان إظهار هذا الدم كرامة لموسى ورحمة بالأمة لئلا تضل فلا يشكل عليكم أنه قد ضاع دم في زمن نبينا صلى الله عليه وسلم كما في حديث حويصة ومحيصة الآتي لظهور الفرق بين الحالين بانتفاء تدبير المكيدة وانتفاء شك الأمة في رسولها وهي خير أمة أخرجت للناس .

وقوله «كذلك يحيي الله الموتى» الإشارة إلى محذوف للإيجاز أي فضربوه فحيي فأخبر بمن قتله أي كذلك الإحياء يحيي الله الموتى فالتشبيه في التحقق وإن كانت كيفية المشبه أقوى وأعظم لأنها حياة عن عدم بخلاف هاته فالمقصد من التشبيه بيان إمكان المشبه كقول المتنبي :

فإن تفق الأنام وأنت منهم   فإن المسك بعض دم الغزال

وقوله «كذلك يحيي الله الموتى» من بقية المقول لبني إسرائيل فيتعين أن يقدر وقلنا لهم كذلك يحيي الله الموتى لأن الإشارة لشيء مشاهد لهم وليس هو اعتراضاً أريد به مخاطبة الأمة الإسلامية لأنهم لم يشاهدوا ذلك الإحياء حتى يشبه به إحياء الله الموتى .

وقوله « لعلكم تعقلون » رجاء لأن يعقلوا فلم يبلغ الظن بهم مبلغ القطع مع هذه الدلائل كلها .

وقد جرت عادة فقهائنا أن يحتجوا بهذه الآية على مشروعية اعتبار قول المقتول دمي عند فلان موجباً للقسامة ويجعلون الاحتجاج بها لذلك متفرعاً على الاحتجاج بشرع من قبلنا وفي ذلك تنبيه على أن محل الاستدلال بهذه الآية على مشروعية ذلك هو أن إحياء الميت لم يقصد منه إلا سماع قوله فدل على أن قول المقتول كان معتبراً في أمر الدماء . والتوراة قد أجملت أمر الدماء إجمالاً شديداً في قصة ذبح البقرة التي قدمناها، نعم إن الآية لا تدل على

وقوع القسامة مع قول المقتول ولكنها تدل على اعتبار قول المقتول سبباً من أسباب القصاص ولما كان الظن بتلك الشريعة أن لا يقتل أحد بمجرد الدعوى من المطعون تعين أن هنالك شيئاً تقوى به الدعوى وهو القسامة وقد أورد على احتجاج المالكية بها أن هذا من خوارق العادات وهي لا تفيد أحكاماً وأجاب ابن العربي بأن المعجزة في إحياء الميت فلما حي صار كلامه ككلام سائر الأحياء وهو جواب لطيف لكنه غير قاطع، والخلاف في القضاء بالقسامة إثباتا ونفياً وفي مقدار القضاء بها مبسوط في كتب الفقه وقد تقصاه القرطبي وليس من أغراض الآية .

﴿ ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾74

ثم هنا للترتيب الرتبي الذي تهيأ له ثم إذا عطفت الجمل أي ومع ذلك كله لم تلن قلوبكم ولم تنفعكم الآيات «فقست قلوبكم» وكان من البعيد قسوتها . وقوله «من بعد ذلك» زيادة تعجيب من طرق القساوة للقلب بعد تكرر جميع الآيات السابقة المشار إلى مجموعها بذلك على حد قول القطامي :

أكفرا بعد ردِّ الموتِ عني   وبعدَ عَطائك المائة الرِّتاعَا

أي كيف أكفر نعمتك أي لا أكفرها مع إنجائك لي من الموت إلخ . ووجه استعمال بعد في هذا المعنى أنها مجاز في معنى (مع) لأن شأن المسبب أن يتأخر عن السبب ولما لم يكن القصد التنبيه على تأخره للعلم بذلك وأريد التنبيه على أنه معه إثباتاً أو نفياً عُبر ببعد عن معنى (مع) مع الإشارة إلى التأخر الرتبي .

والقسوة والقساوة توصف بها الأجسام وتوصف بها النفوس المعبر عنها بالقلوب فالمعنى الجامع للوصفين هو عدم قبول التحول عن الحالة الموجودة إلى حالة تخالفها . وسواء كانت القساوة موضوعة للقدر المشترك بين هذين المعنيين الحسي والقلبي وهو احتمال ضعيف ، أم كانت موضوعة للأجسام حقيقة واستعملت في القلوب مجازاً وهو الصحيح ، فقد شاع هذا

المجاز حتى ساوى الحقيقة وصار غير محتاج إلى القرينة فآل اللفظ إلى الدلالة على القدر المشترك بالاستعمال لا بأصل الوضع وقد دل على ذلك العطف فى قوله « أو أشد قسوة » كما سيأتى .

وقوله « فهى كالحجارة » تشبيه فرع بالفاء لإرادة ظهور التشبيه بعد حكاية الحالة المعبر عنها بقست لأن القسوة هى وجه الشبه ولأن أشهر الأشياء فى هذا الوصف هو الحجر فإذا ذكرت القسوة فقد تهيأ التشبيه بالحجر ولذا عطف بالفاء أى إذا علمت أنها قاسية فشبهها بالحجارة كقول النابغة يصف الحجيج :

عليهن شعثٌ عامدون لربهم فهنَّ كأطراف الحَنِيِّ خواشع

وقد كانت صلابة الحجر أعرف للناس وأشهر لأنها محسوسة فلذلك شبه بها . وهذا الأسلوب يسمى عندى تهيئة التشبيه وهو من محاسنه، وإذا تتبعت أساليب التشبيه فى كلامهم تجدها على ضربين ضرب لا يهيأ فيه التشبيه وهو الغالب وضرب يهيأ فيه كما هنا والعطف بالفاء فى مثله حسن جدا وأما أن يأتى المتكلم بما لا يناسب التشبيه فذلك عندى يعد مذموما وقد رأيت بيتاً جمع تهيئة التشبيه والبعد عنه وهو قول ابن نباتة :

فى الريق سُكْر وفى الأصداغ تجعيد هذا المُدَام وهاتيك العناقيد

فإنه لما ذكر السكر تهيأ التشبيه بالخمر ولكن قوله تجعيد لا يناسب العناقيد

فإن قلت لم عددته مذموما وما هو إلا كتجريد الاستعارة .

قلت لا لأن التجريد يجىء بعد تكرر الاستعارة وعلم بها فيكون تفننا لطيفاً بخلاف ما يجىء قبل العلم بالتشبيه .

وقوله « أو أشد قسوة » مرفوع على أنه خبر مبتدأ دل عليه قوله « فهى كالحجارة » وأو بمعنى بل الانتقالية لتوفر شرطها وهو كون معطوفها جملة .

وهذا المعنى متولد من معنى التخيير الموضوعة له أو لأن الانتقال ينشأ عن التخيير فإن القلوب بعد أن شبهت بالحجارة وكان الشأن أن يكون المشبه أضعف فى الوصف من المشبه به يُبنى على ذلك ابتداء التشبيه بما هو أشهر ثم عقب التشبيه بالترقى إلى التفضيل فى وجه الشبه على حد قول ذى الرمة[1] :

---

(١) نسبه إليه ابن جنى وقال البغدادى لم أجده فى ديوان ذى الرمة .

بَدَتْ مثل قرن الشمس فى رونق الضُّحى وصورتِها أو أنتِ فى العين أَمْلَح

فليست أو للتخيير فى التشبيه أى ليست عاطفة على قوله الحجارة المجرورة بالكاف لأن تلك لها موقع مَا إذا كُرر المشبه به كما قدمناه عند قوله تعالى « أوْ كصيب من السماء » .
ويجوز أن تكون للتخيير فى الأخبار عطفا على الخبر الذى هو كالحجارة أى فهى مثل الحجارة أو هى أقوى من الحجارة والمقصود من التخيير أن المتكلم يشير إلى أنه لا يرمى بكلامه جزافا ولا يذمهم تحاملا بل هو متثبت متحر فى شأنهم فلا يُثْبِتِ لهم إلا ما تبين له بالاستقراء والتقصى فإنه ساواهم بالحجارة فى وصف ثم تَقَصَّى فرأى أنهم فيه أقوى فكأنه يقول للمخاطب إن شئت فسَوِّهم بالحجارة فى القسوة ولك أن تقول هم أشد منها وذلك يفيد مفاد الانتقال الذى تدل عليه بل وهو إنما يحسن فى مقام الذم لأن فيه تلطفاً وأما فى مقام المدح فالأحسن هو التعبير ببل كقول الفرزدق :

فقالت لنا أهلا وسهلا وزوَّدَتْ جَنَى النَّحْل بل مازوّدتْ منه أطيب

ووجه تفضيل تلك القلوب على الحجارة فى القساوة أن القساوة التى اتصفت بها القلوب مع كونها نوعا مغايراً لنوع قساوة الحجارة قد اشتركا فى جنس القساوة الراجعة إلى معنى عدم قبول التحول كما تقدم فهذه القلوب قساوتها عند التمحيص أشد من قساوة الحجارة لأن الحجارة قد يعتريها التحول عن صلابتها وشدتها بالتفرق والتشقق وهذه القلوبْ لم تُجْدِ فيها محاولة .

وقوله « وإن من الحجارة لما يتفجَّر » إلخ تعليل لوجه التفضيل إذ من شأنه أن يُستغرب ، وموقع هذه الواو الأولى فى قوله « وإن من الحجارة »عسيرفقيل هى للحال من الحجارة المقدَّرة بعد أَشَد أى أشد من الحجارة قسوةً ، أى تفضيل القلوب على الحجارة فى القسوة يظهرُ فى هذه الأحوال التى وُصِفت بها الحجارة ومعنى التقييد أن التفضيل أظهر فى هذه الأحوال ، وقيل هى الواو للعطف على قوله«فهى كالحجارة أو أشد قسوة»قاله التفتزانى ، وكأنه يجعل مضمون هذه المعطوفات غير راجع إلى معنى تشبيه القلوب بالحجارة فى القساوة بل يجعلها إخبارا عن مزايا فَضُلت بها الحجارة على قلوب هؤلاء بما يحصل عن هذه الحجارة من منافع فى حين تُعَطَّلُ قلوب هؤلاء من صدور النفع بها ، وقيل الواو استئنافية وهو تذييل للجملة السابقة وفيه بعد كما صرح به ابن عرفة ، والظاهر أنها الواو

الاعتراضية وأن جملة وإن من الحجارة وما عطف عليها معترضات بين قوله ثم قست قلوبكم وبين جملة الحال منها وهى قوله « وما الله بغافل عما تعملون » .

والتوكيد بإنّ للاهتمام بالخبر وهذا الاهتمام يؤذن بالتعليل ووجود حرف العطف قبلها لا يُنا كدُ ذلك كما تقدم عند قوله تعالى « فإن لكم ما سألتم ».

ومن بديع التخلص تأخُّر قوله تعالى«وإنَّ منها لمَا يهبط من خشية الله»والتعبير عن التسَخُّر لأمر التكوين بالخشية ليتم ظهور تفضيل الحجارة على قلوبهم فى أحوالها التى نهايتها الامتثال للأمر التكوينى مع تعاصى قلوبهم عن الامتثال للأمر التكليفى ليتأتى الانتقال إلى قوله « وما الله بغافل عما تعملون » وقوله « أفتطمعون أن يؤمنوا لكم » .

وقد أشارت الآية إلى أن انفجار الماء من الأرض من الصخور منحصر فى هذين الحالين وذلك هو ماتقرر فى علم الجغرافيا الطبيعية أن الماء النازل على الأرض يخرق الأرض بالتدريج لأن طبع الماء النزول إلى الأسفل جريا على قاعدة الجاذبية فإذا اضغط عليه بثقل نفسه مِن تكاثره أو بضاغطٍ آخر من أهْوية الأرض تطلب الخروج حتى إذا بلغ طبقة صخرية أو صلصالية طفا هناك فالحجر الرملى يشرب الماء والصخور والصلصال لا يخرقها الماء إلا إذا كانت الصخور مركبة من مواد كلسية وكان الماء قد حمل فى جريته أجزاء من معدن الحامض الفحمى فإن له قوة على تحليل الكلس فيحدث ثقبا فى الصخوز الكلسية حتى يخرقها فيخرج منها نابعا كالعيون . وإذا اجتمعت العيون فى موضع نشأت عنها الأنهار كالنيل النابع من جبال القمر ، وأما الصخور غير الكلسية فلا يفتتها الماء ولكن قد يعرض لها انشقاق بالزلازل أو بفلق الآلات فيخرج منها الماء إما إلى ظاهر الأرض كما نرى فى الآبار وقد يخرج منها الماء إلى طبقة تحتها فيختزن تحتها حتى يخرج بحالة من الأحوال السابقة . وقد يجد الماء فى سيره قبل الدخول تحت الصخر أو بعدَه منفذا إلى أرض ترابية فيخرج طافيا من سطح الصخور التى جرى فوقها . وقد يجد الماء فى سيره منخفضات فى داخل الأرض فيستقر فيها ثم إذا انضمت إليه كميات أخرى تَطَلَّبَ الخروج بطريق من الطرق المتقدمة ولذلك يكثر أن تنفجر الأنهار عقب الزلازل .

والخشية فى الحقيقة الخوفُ الباعث على تقوى الخائف غيرَه . وهى حقيقة شرعية فى امتثال الأمر التكليفى لأنها الباعث على الامتثال . وجُعلت هنا مجازا عن قبول الأمر التكوينى

إما مرسلا بالإطلاق والتقييد ، وإما تمثيلا للهيئة عند التكوين بهيئة المكلَّف إذ ليست للحجارة خشية إذ لا عقل لها . وقد قيل إن إسناد يهبط للحجر مجاز عقلى والمراد هبوط القلوب أى قلوب الناظرين إلى الصخور والجبال أى خضوعها فأسند الهبوط إليها لأنها سببه كما قالوا ناقة تاجرة أى تبعث من يراها على المساومة فيها[1] .

وقوله « وما الله بغافل عما تعملون » تذييل فى محل الحال أى فعلتم ما فعلتم وما الله بغافل عن كل صنعكم وقد قرأه الجمهور بالتاء الفوقية تكملة خطاب بنى إسرائيل ، وقرأ ابن كثير ويعقوب وخلف يعملون بالياء التحتية وهو انتقال من خطابهم إلى خطاب المسلمين فلذلك غُيّر أسلوبه إلى الغيبة وليس ذلك من الالتفات لاختلاف مرجع الضميرين لأن تفريع قوله « أفتطمعون أن يؤمنوا لكم » عليه دل على أن الكلام نقل من خطاب بنى إسرائيل إلى خطاب المسلمين . وهو خبر مراد به التهديد والوعيد لهم مباشرة أو تعريضا .

﴿ أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ 75

هذا اعتراض استطرادى بين القصة الماضية والقصة التى أولها « وإذ أخذنا ميثاق بنى إسرائيل لا تعبدون » فجميع الجمل من قوله تعالى «أفتطمعون ـ إلى قوله ـ وإذ أخذنا» داخلة فى هذا الاستطراد . والفاء لتفريع الاستفهام الإنكارى أو التعجيبى على جملة « ثم قست » أو على مجموع الجمل السابقة لأن جميعها مما يقتضى اليأس من إيمانهم بما جاء به النبيء صلى الله عليه وسلم فكأنه قيل فلا تطمعوا أن يؤمنوا لكم أو فَاعْجَبُوا من طمعكم وسيأتى تحقيق موقع الاستفهام مع حرف العطف فى مثله عند قوله تعالى « أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم » . والطمع ترقب حصول شىء محبوب وهو يرادف الرجاء وهو ضد اليأس، والطمع يتعدى بفى حذفت هنا قبل (أَنْ) .

---

(١) قال النابغة يصف نخلا :

بزاخية ألوت بليفٍ كأنه   عفاء قلاص طار عنها تواجر

فإن قلت كيف يُنهى عن الطمع فى إيمانهم أو يُعَجَّب به والنبىء والمسلمون مأمورون بدعوة أولئك إلى الإيمان دائما وهل لمعنى هــذه الآية ارتباط بمسألة التكليف بالمحال الذى استحالته لتعلق عِلْمِ الله بعدم وقوعه .

قلت : إنما نُهينا عن الطمع فى إيمانهم لا عن دعائهم للإيمان لأننا ندعوهم للإيمان وإن كنا آيسين منه لإقامة الحجة عليهم فى الدنيا عند إجراء أحكام الـكفر عليهم وفى الآخرة أيضاً ولأن الدعوة إلى الحق قد تصادف نفْسا نيّرة فتنفعها فإن استبعاد إيمانهم حُـكم على غالبهم وجَمْهَرتهم أما الدعوة فإنها تقع على كل فرد منهم والمسألة أخص من تلكَ المسألة لأن مسألة التكليف بالمحال لتعلق العلم بعدم وقوعه مفروضة فيما عَلِمَ الله عدَم وقوعه وتلك قد كنا أجبنا لـكم فيها جواباً واضحاً وهو أن الله تعالى وإن عَلِمَ عدم إيمان مثل أبى جهل إلا أنه لم يطلعنا على ما عَلمه فيه والأوامر الشرعية لم تجىءْ بتخصيص أحد بدعوة حتى يقال كيف أُمر مع علم الله بأنه لا يؤمن، وأما هذه الآية فقد أظهرت نفى الطماعية فى إيمان من كان دأبهم هذه الأحوال فالجواب عنها يرجع إلى الجواب الأعم وهو أن الدعاء لأجل إقامة الحجة وهو الجواب الأعم لأصحابنا فى مسألة التكليف بما علم الله عدم وقوعه على أن بعض أحوالهم قد تتغير فيكون للطماعية بعدَ ذلك حظ .

واللام فى قوله « لـكم » لتضمين يؤمنوا معنى يُقِرُّوا وكأنَّ فيه تلميحا إلى أن إيمانهم بصدق الرسول حاصل ولـكنهم يكابرون ويجحدون على نحو قوله تعالى « الذين آتيناهم الـكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » الآية فما أبدعَ نسج القرآن . ويجوز حمل اللام على التعليل وجعل يؤمنوا مُنزَّلا منزلة اللَّازم تعريضاً بهم بأنهم لم يؤمنوا بالحق الذى جاءهم على ألسنة أنبيائهم وهم أخص الناس بهم أفتطمعون أن يعترفوا به لأجلـكم .

وقوله « وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله » جملة حالية هى قيدُ إنـكار الطمع فى إيمانهم فيكون قد عُلل هذا الإنـكار بعلتين إحداهما بالتفريع على ما عَلِمْناه ، والثانية بالتقييد بما عَلَّمنَاه .

وقوله « فريقٌ منهم » يحتمل أن يريد من قومهم الأقدمين أو من الحاضرين فى زمن

نزول الآية . وسماعهم كلامَ الله على التقديرين هو سماع الوحى بواسطة الرسول إن كان الفريق من الذين كانوا زمن موسى أو بواسطة النقل إن كان من الذين جاءوا من بعده . أما سماع كلام الله مباشرة فلم يقع إلا لموسى عليه السلام وأيًّا ما كان فالمقصود بهذا الفريق جمع من علمائهم دون عامتهم . والتحريف أصله مصدر حَرَّف الشىء إذا مال به إلى الحرف وهو يقتضى الخروج عن جادة الطريق . ولمَّا شاع تشبيه الحق والصواب والرشد والمكارم بالجادة وبالصراط المستقيم شاع فى عكسه تشبيه ما خالف ذلك بالانحراف وبنيات الطريق . قال الأشتر :

بقَّيْتُ وفْرى وانحرفتُ عن العُلا ... ولَقِيتُ أضْيَافِى بوَجْهٍ عَبُوسِ

ومن فروع هذا التشبيه قولهم : زَاغ ، وحَاد ، ومَرق ، وألْحَد . وقوله تعالى « ومن الناس من يعبد الله على حرف » . فالمراد بالتحريف إخراج الوحى والشريعة عما جاءت به إما بتبديل وهو قليل وإما بكتمان بعض وتناسيه وإما بالتأويل البعيد وهو أكثر أنواع التحريف .

وقوله « وهم يعلمون » حال من فريق وهو قيد فى القَيد يعنى يسمعونه ثم يعقلونه ثم يحرفونه وهم يعلمون أنهم يحرفون ، وأن قوما توارثوا هذه الصفة لا يطمع فى إيمانهم لأن الذين فعلوا هذا إما أن يكونوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو بنى عمهم فالغالب أن يكون خلقهم واحداً وطباعهم متقاربة كما قال نوح عليه السلام «ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا» وللعرب والحكماء فى هذا المعنى أقوال كثيرة مرجعها إلى أن الطباع تورث ، ولذلك كانوا يصفون القبيلة بصفات جمهورها أو أراد بالفريق علماءهم وأحبارهم ، فالمراد لا طمع لكم فى إيمان قوم هذه صفات خاصتهم وعلمائهم فكيف ظنكم بصفات دهمائهم لأن الخاصة فى كل أمة هم مظهر محامدها وكمالاتها فإذا بلغت الخاصة فى الانحطاط مبلغاً شنيعاً فاعلم أن العامة أفظع وأشنع وأراد بالعامة الموجودين منهم زمن القرآن لأنهم وإن كان فيهم علماء إلا أنهم كالعامة فى سوء النظر ووهن الوازع .

﴿ وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوٓا۟ أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَآجُّوكُم بِهِۦ عِندَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ 76 أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ﴾ 77

الأظهر أن الضمير فى لقوا عائد على بنى إسرائيل على نسق الضمائر السابقة فى قوله « أفتطمعون أن يؤمنوا » وما بعده، وأن الضمير المرفوع بقالوا عائد عليهم باعتبار فريق منهم وهم الذين أظهروا الإيمان نفاقا أو تفاديا من مر المقارعة والمحاجة بقرينة قوله « آمنا » وذلك كثير فى ضمائر الأمم والقبائل ونحوها نحو قوله تعالى « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن » لأن ضمير طلقتم للمطلقين وضمير تعضلوا للأولياء لأن الجميع راجع إلى جهة واحدة وهى جهة المخاطبين من المسلمين لاشتمالهم على الصنفين، ومنه أن تقول لئن نزلت ببنى فلان ليكرمنك وإنما يكرمك سادتهم وكرماؤهم ويكون الضمير فى قوله « بعضهم » عائد إلى الجميع أى بعض الجميع إلى بعض آخر ومعلوم أن القائل من لم ينافق لمن نافق، ثم تلتئم الضمائر بعد ذلك فى يعلمون ويُسرون ويُعلنون بلا كلفة وإلى هذه الطريقة ذهب صاحب الكشاف ويرجحها عندى أن فيها الاقتصار على تأويل ما به الحاجة والتأويل عند وجود دليله بجنبه وهو آمنا .

وجملة إذا لقوا معطوفة على جملة « وقد كان فريق منهم » على أنها حال مثلها من أحوال اليهود وقد قصد منها تقييد النهى أو التعجيب من الطمع فى إيمانهم فهو معطوف على الحال بتأويل وقد كان فريق منهم آخرُ إذا لقوا . وقوله « وإذا خلا بعضهم » معطوف على إذا لقوا وهو المقصود من الحالية أى والحال أنهم يحصل منهم مجموع هذا لأن مجرد قولهم آمنا لا يكون سبباً للتعجب من الطمع فى إيمانهم فضمير بعضهم راجع إلى ما رجع إليه لقوا وهم عموم اليهود . ونكتة التعبير بقالوا آمنا مثلها فى نظيره السابق فى أوائل السورة .

وقوله « أتحدثونهم » استفهام للإنكار أو التقرير أو التوبيخ بقرينة أن المقام دل على أنهم جرى بينهم حديث فى ما ينزل من القرآن فاضحاً لأحوال أسلافهم ومثالب سيرتهم مع أنبيائهم وشريعتهم. والظاهر عندى أن معناه أنهم لما سمعوا من القرآن ما فيه فضيحة أحوالهم وذكر

ما لا يعلمه إلا خاصتهم ظنوا أن ذلك خلص للنبىء من بعض الذين أظهروا الإيمان من أتباعهم وأن نفاقهم كان قد بلغ بهم إلى أن أخبروا المسلمين ببعض قصص قومهم ستراً لكفرهم الباطن فوبخوهم على ذلك توبيخ إنكار أى كيف يبلغ بكم النفاق إلى هذا وأن فى بعض إظهار المودة للمسلمين كفاية على حد قول المثل الذى حكاه بشار بقوله :

واسعدْ بما قال في الحلم ابنُ ذي يَزَنَ   يَلْهُو الكِرام ولا يَنْسَوْن أحسابا

فحكى الله ذلك عنهم حكاية لحيرتهم واضطراب أمرهم لأنهم كانوا يرسلون نفراً من قومهم جواسيس على النبىء والمسلمين يظهرون الإسلام ويبطنون اليهودية ثم اتهموهم بخرق الرأى وسوء التدبير وأنهم ذهبوا يتجسسون فكشفوا أحوال قومهم ويدل لهذا عندى قوله تعالى بعد «أو لا يعلمون أن الله يعلم مايسرون وما يعلنون» وأخبار مروية عن بعض التابعين بأسانيد لبيان المتحدث به، فعن السدى كان بعض اليهود يحدث المسلمين بما عذب به أسلافهم وعن أبى العالية قال بعض المنافقين إن النبىء مذكور فى التوراة وعن ابن زيد كانو يخبرون عن بعض قصص التوراة .

والمراد « بما فتح الله » إما ما قضى الله به من الأحوال والمصائب فإن الفتح بمعنى القضاء وعليه قوله تعالى « ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق » والفتاح القاضى بلغة اليمن ، وإما بمعنى البيان والتعليم ، ومنه الفتح على الإمام فى الصلاة بإظهار الآية له وهو كناية مشهورة لأن القضاء يستلزم بيان الحق ، ومنه قوله تعالى « وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا » أى يسألونهم العلم بالأمور التشريعية على أحد وجهين فالمعنى بما علمكم الله من الدين .

وقوله «ليحاجوكم به عند ربكم» صيغة المفاعلة غير مقصود بها حصول الفعل من جانبين بل هى لتأكيد الاحتجاج أى ليحتجوا عليكم به أى بما فتح الله عليكم . واللام فى قوله تعالى «ليحاجوكم» لام التعليل لكنها مستعملة فى التعقيب مجازاً أو ترشيحاً لاستعمال الاستفهام فى الإنكار أو التقرير مجازاً فإنه لما كان الاستفهام الموضوع لطلب العلم استعمل هنا فى الإنكار أو التقرير مجازاً لأن طلب العلم يستلزم الإقرار والمقرر عليه يقتضى الإنكار لأن المقر به مما ينكر بداهة وكانت المحاجة به عند الله فرعاً عن التحديث بما فتح الله عليهم جعل فرع وقوع التحديث المنكر كأنه علة مسؤول عنها أى لكان فعلكم هذا معللا بأن يحاجوكم وهو غاية فى الإنكار إذ كيف يسعى أحد فى إيجاد شىء تقوم به عليه الحجة فالقرينة هى

كون المقام للإنكار لا للاستفهام ولذلك كانت اللام ترشيحاً متميزاً به أيضاً . والأظهر أن قوله «عند ربكم» ظرف على بابه مراد منه عندية التحاكم المناسب لقوله يحاجوكم وذلك يوم القيامة لا محالة أى يجعلون ذلك حجة عليكم أمام الله على صدق رسولهم وعلى تبعتكم فى عدم الإيمان به وذلك جار على حكاية حال عقيدة اليهود من تشبيههم الرب سبحانه وتعالى بحكام البشر فى تمشى الحيل عليه وفى أنه إنما يأخذ المسببات من أسبابها الظاهرية فلذلك كانوا يرتكبون التحيل فى شرعهم وتجد كتبهم ملأى بما يدل على أن الله ظهر له كذا وعلم أن الأمر الفلانى كان على خلاف المظنون وكقولهم فى سفر التكوين « وقال الرب هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا يعرف الخير والشر » وقال فيه « ورأى الرب أن شر الإنسان قد كثر فحزن الرب انه عمل الأنسان فى الأرض وتأسف فى قلبه فقال أمحو عن وجه الأرض الإنسان الذى خلقته » وجاء فى التكوين أيضاً « لما شاخ إسحاق وكلت عيناه عن النظر دعا ابنه الأكبر عيسو وقال له إنى شخت ولست أعرف يوم وفاتى فالآن خذ عدتك واخرج إلى البرية فتصيد لى صيداً واصنع لى أطعمة حتى أباركك قبل أن أموت فسمعت (رفقة) أمهما [1] ذلك فكلمت ابنها يعقوب وقالت اذهب إلى الغنم وخذ جديين جيدين من المعزى فاصنعهما أطعمة لأبيك حتى يباركك قبل وفاته فقال يعقوب لأمه إن عيسو أخى رجل أشعر وأنا رجل أملس ربما يجسنى أبى فأكون فى عينيه كمتهاون واجلب على نفسى لعنة فقالت اسمع لقولي فذهب وصنعت له أمه الطعام وأخذت ثياب ابنها الأكبر عيسو وألبستها يعقوب وألبست يديه وملاسة عنقه جلود الجديين فدخل يعقوب إلى أبيه وقال يا أبى أنا ابنك الأكبر قد فعلت كما كلمتنى فجسه إسحاق وقال الصوت صوت يعقوب ولكن اليدين يدا عيسو فباركه (أي جعله نبيئاً) وجاء عيسو وكلم أباه وعلم الحيلة ثم قال لأبيه باركني أنا فقال قد جاء أخوك بكرة وأخذ بركتك إلخ » فما ظنك بقوم هذه مبالغ عقائدهم أن لا يقولوا لا تعلموهم لئلا يحاجوكم عند الله يوم القيامة وبهذا يندفع استبعاد البيضاوى وغيره أن يكون المراد بعند ربكم يوم القيامة بأن إخفاء الحقائق يوم القيامة لا يفيد من يحاوله حتى سلكوا فى تأويل معنى قوله عند ربكم مسالك فى غاية التكلف قياسا منهم لحال اليهود على حال عقائد

---

(١) رفقه هى أم عيسو ويعقوب ولكنها تميل إلى يعقوب لأن عيسو كان قد تزوج امرأتين من بنى حث فكانت رفقة ساخطة على عيسو .

الإسلام ففسروا (عند) بمعنى الكتاب أو على حذف مضاف أو حذف موصول ثم سلك متعقبوهم فى إعرابه غاية الإغراب .

وقوله « أفلا تعقلون » من بقية مقولهم لقومهم ولا يصح جعله خطابا من الله للمسلمين تذييلا لقوله « أفتطمعون أن يؤمنوا لكم » لأن المسلمين وفيهم الرسول صلى الله عليه وسلم ليسوا جديرين بمثل هذا التوبيخ وحسبهم ما تضمنه الاستفهام من الاستغراب أو النهى .

فإن قلت لم يذكر فى الآية جواب المخاطبين بالتبرؤ من أن يكونوا حدثوا المؤمنين بما فتح الله عليهم كما ذكر فى قوله المتقدم « وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون »؟ قلت ليس القرآن بصدد حكاية مجادلاتهم وأحوالهم فإنها أقل من ذلك وإنما يحكى منها ما فيه شناعة حالهم وسوء سلوكهم ودوام إصرارهم وانحطاط أخلاقهم فتبريهم مما نسب إليه كبراؤهم من التهمة معلوم ، للقطع بأنهم لم يحدثوا المسلمين بشىء ولما دل عليه قوله الآتى « أو لا يعلمون أن الله يعلم » إلخ . وأما ما فى الآية المتقدمة من تنصلهم بقولهم إنا معكم فلأن فيه التسجيل عليهم فى قولهم فيه . إنما نحن مستهزئون

وقوله « أو لا يعلمون » الآية، الاستفهام فيه على غير حقيقته فهو إما مجاز فى التقرير أى ليسوا يعلمون ذلك والمراد التقرير بلازمه وهو أنه إن كان الله يعلمه فقد علمه رسوله وهذا لزوم عرفى ادعائى فى المقام الخطابى أو مجاز فى التوبيخ والمعنى هو هو . أو مجاز فى التحضيض أى هل كان وجود أسرار دينهم فى القرآن موجبا لعلمهم أن الله يعلم ما يسرون والمراد لازم ذلك أى يعلمون أنه منزل عن الله أى هلا كان ذلك دليلا على صدق الرسول عوض عن أن يكون موجبا لتهمة قومهم الذين تحققوا صدقهم فى اليهودية وهذا الوجه هو الظاهر لى ويرجحه التعبير بيعلمون بالمضارع دون علموا . وموقع الاستفهام مع حرف العطف فى قوله « أفلا تعقلون » وقوله « أو لا يعلمون » سيأتى الكلام على نظائره وخلاف علماء العربية فيه عند قوله تعالى « أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم »

﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ 78

معطوف على قوله «وقد كان فريق منهم يسمعون» عطف الحال على الحال ومنهم خبر مقدم وتقديمه للتشويق إلى المسند إليه كما تقدم فى قوله تعالى « ومن الناس من يقول » والمعنى كيف تطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم محرفين وفريق جهلة وإذا انتفى إيمان أهل العلم منهم المظنون بهم تطلب الحق المنجى والاهتداء إلى التفرقة بينه وبين الباطل فكانوا يحرفون الدين ويكابرون فيما يسمعون من معجزة القرآن فى الإخبار عن أسرار دينهم فكيف تطمعون أيضا فى إيمان الفريق الأميين الذين هم أبعد عن معرفة الحق وألهى عن تطلبه وأضل فى التفرقة بين الحق والباطل وأجدر بالاقتداء بأئمتهم وعلمائهم فالفريق الأول هم الماضون .

وعلى هذا فجملة «ومنهم أميون» معطوفة على جملة «وقد كان فريق منهم» إلخ باعتبار كونها معادلا لها من جهة ما تضمنته من كونها حالة فريق منهم وهذه حالة فريق آخر . وأما قوله « وإذا لقوا » وقوله « وإذا خلا » فتلك معطوفات على جملة « وقد كان فريق » عطف الحال على الحال أيضاً لكن باعتبار ما تضمنته الجملة الأولى من قوله « يسمعون » الذى هو حال من أحوال اليهود وبهذا لا يجىء فى جملة « ومنهم أميون » التخيير المبنى على الخلاف فى عطف الأشياء المتعددة بعضها على بعض هل يجعل الأخير معطوفاً على ما قبله من المعطوفات أو معطوفاً على المعمول الأول لأن ذلك إذا كان مرجع العطف جهة واحدة وهنا قد اختلفت الجهة .

والأمى من لا يعرف القراءة والكتابة والأظهر أنه منسوب إلى الأمة بمعنى عامة الناس فهو يرادف العامى ، وقيل منسوب إلى الأم وهى الوالدة أى أنه بقى على الحالة التى كان عليها مدة حضانة أمه إياه فلم يكتسب علما جديدا ولا يعكر عليه أنه لو كان كذلك لكان الوجه فى النسب أن يقولوا أمهى بناء على أن النسب يرد الكلمات إلى أصولها وقد قالوا فى جمع الأم أمهات فردوا المفرد إلى أصله فدلوا على أن أصل أم أمهة لأن الأسماء إذا نقلت من حالة الاشتقاق إلى جعلها أعلاما قد يقع فيها تغيير لأصلها . وقد اشتهر اليهود عند العرب بوصف أهل الكتاب فلذلك قيل هنا « ومنهم أميون » أى ليس جميعهم أهل كتاب . ولم تكن الأمية فى العرب وصف ذم لكنها عند اليهود وصف ذم كما أشار إليه قوله تعالى « ذلك بأنهم

قالوا ليس علينا فى الأميين سبيل » وقال ابن صَيَّاد للنبيء صلى الله عليه وسلم « أشهد أنك رسول الأميين » وذلك لما تقتضيه الأمية من قلة المعرفة ومن أجل ذلك كانت الأمية معجزة للنبيء صلى الله عليه وسلم حيث كان أعلم الناس مع كونه نشأ أمياً قبل النبوءة وقد قال أبو الوليد الباجى : إن الله علّم نبيه القراءة والكتابة بعد تحقق معجزة الأمية بأن يطلمه على ما يعرف به ذلك عند الحاجة استناداً لحديث البخاري في صلح الحديبية وأيده جماعة من العلماء فى هذا وأنكر عليه أكثرهم مما هو مبسوط فى ترجمته من كتاب المدارك لعياض وما أراد إلا إظهار رأيه .

والكتاب إما بمعنى التوراة اسم للمكتوب وإما مصدر كتب أى لا يعلمون الكتابة ويبعده قوله بعده « إلا أمانى » فعلى الوجه الأول يكون قوله « لا يعلمون الكتاب » أثراً من آثار الأمية أى لا يعلمون التوراة إلا علما مختلطا حاصلا مما يسمعونه ولا يتقنونه ، وعلى الوجه الثانى تكون الجملة وصفاً كاشفاً لمعنى الأميين كقول أوس بن حجر :

الألمعى الذى يظن بك الظـ ... ـن كأن قد رأى وقد سمعا

والأمانىُّ بالتشديد جمع أُمْنِيَّة على وزن أفاعيل وقد جاء بالتخفيف فهو جمع على وزن أفاعل عند الأخفش كما جمع مفتاح على مفاتِح ومفاتيح ، والأمنية كأثفِيَّة وأضحية أفعُولة كالأعجوبة والأضحوكة والأكذوبة والأغلوطة ، والأمانى كالأعاجيب والأضاحيك والأكاذيب والأغاليط ، مشتقة من مَنَى كرمى بمعنى قدَّر الأمرَ ولذلك قيل تمنى بمعنى تكلف تقدير حصول شيء متعذر أو متعسر ، ومنَّاه أى جعله مَانيا أى مقدِّرا كناية عن الوعد الكاذب لأنه ينقل الموعود من تقدير حصول الشيء اليومَ إلى تقدير حصوله غداً ، وهكذا كما قال كعب بن زهير :

فلا يَغُرَّنْك ما مَنَّت وما وعدت ... إن الأمانى والأحلامَ تضليل

ولأن الكاذب ما كذب إلا لأنه يتمنى أن يكون ما فى نفس الأمر موافقا لخبره فمن أجل ذلك حدثت العلاقة بين الكذب والتمنى فاستعملت الأمنية فى الأكذوبة ، فالأمانى هى التقادير النفسية أى الاعتقادات التى يحسبها صاحبها حقا وليست بحق أو هى الفعال التى يحسبها العامة من الدين وليست منه بل ينسون الدين ويحفظونها ، وهذا دأب الأمم الضالة عن شرعها أن تعتقد مالها من العوائد والرسوم والمواسم شرعا ، أو هى التقادير التى

وضعها الأحبار موضع الوحى الإلهى إما زيادة عليه حتى أنستهم الأصل وإما تضليلا وهذا أظهر الوجوه ، وقيل الأمانى هنا الأكاذيب أى ما وضعه لهم الذين حرفوا الدين ، وقد قيل الأمانى القراءة أى لا يعلمون الكتاب إلا كلمات يحفظونها ويدرسونها لا يفقهون منها معنى كما هو عادة الأمم الضالة إذ تقتصر من الكتب على السرد دون فهم وأنشدوا على ذلك قول حسان فى رثاء عثمان رضى الله عنه .

تمَنَّى كتابَ الله أوَّلَ لَيْلِهِ وآخِرَه لَاقى حِمَام المَقَادِر

أى قرأ القرآن فى أول الليل الذى قُتل فى آخره ، وعندى أن الأمانى هنا التمنيات وذلك نهاية فى وصفهم بالجهل المركبُ أى هم يزعمون أنهم يعلمون الكتاب وهم أميون لا يعلمونه ولكنهم يدّعون ذلك لأنهم تمنوا أن يكونوا علماء فلما لم ينالوا العلم ادعوْه باطلا فإن غير العالم إذا اتهم بميسم العلماء دل ذلك على أنه يتمنى لو كان عالما ، وكيفما كان المراد فالاستثناء منقطع لأن واحدا من هاته المعانى ليس من علم الكتاب .

﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴾ 79

الفاء للترتيب والتسبب فيكون ما بعدها مترتبا على ما قبلها والظاهر أن ما بعدها مترتب على قوله « وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون » الدال على وقوع تحريف منهم عن عمد فرُتب عليه الإخبار باستحقاقهم سوء الحالة . أو رتب عليه إنشاء استفظاع حالهم ، وأعيد فى خلال ذلك ما أجمل فى الكلام المعطوف عليه إعادة تفصيل .

ومعنى « يكتبون الكتاب بأيديهم » أنهم يكتبون شيئا لم يأتهم من رسلهم بل يضعونه ويبتكرونه كما دل عليه قوله«ثم يقولون هذا من عند الله»المشعر بأن ذلك قولهم بأفواههم ليس مطابقا لما فى نفس الأمر .

وثم للترتيب الرتبي لأن هذا القول أدخل فى استحقاقهم الويل من كتابة الكتاب

بأيديهم إذ هو المقصود . وليس هذا القول متراخيا عن كتابتهم ما كتبوه فى الزمان بل هما متقارنان .

والويل لفظ دال على الشر أو الهلاك ولم يسمع له فعل من لفظه فلذلك قيل هو اسم مصدر، وقال ابن جنى هو مصدر امتنع العرب من استعمال فعله لأنه لو صُرِّف لوجب اعتلال فائه وعينه بأن يجتمع فيه إعلالان أى فيكون ثقيلا ، والويلة : البلية. وهى مؤنث الويل قال تعالى « قالوا يا ويلتنا » وقال امرؤ القيس :

* فقالت لك الويلات إنَّك مُرْجِلِى *

ويستعمل الويل بدون حرف نداء كما فى الآية ويستعمل بحرف النداء كقوله تعالى « قالوا يا ويلنا إنا كنا ظالمين » كما يقال يا حسرتا .

فأما موقعه من الإعراب فإنه إذا لم يضف أُعْرِب إعرابَ الأسماء المبتدإ بها وأُخْبِر عنه بلام الجر كما فى هذه الآية وقوله « ويل للمطففين » قال الجوهرى وينصب فيقال ويلاً لزيد وجعل سيبويه ذلك قبيحا وأوجب إذا ابتدئ به أن يكون مرفوعا ، وأما إذا أضيف فإنه يضاف إلى الضمير غالبا كقوله تعالى « وَيْلَكم ثوابُ الله خير لمن آمن » وقوله « وَيْلَك آمِن » فيكون منصوبا وقد يضاف إلى الاسم الظاهر فيعرب إعراب غير المضاف كقول النبيء صلى الله عليه وسلم لأبى بصير « وَيْلُ امِّه مِسْعَرَ حَرْبٍ » .

ولما أشبه فى إعرابه المصادر الآتية بدلا من أفعالها نصبا ورفعا مثل: حمداً لله وصبرٌ جميل كما تقدم عند قوله تعالى « الحمدُ لله » قال أكثر أئمة العربية إنه مصدر أُميتَ فعله ، ومنهم من زعم أنه اسم وجعل نصبَه فى حالة الإضافة نصبا على النداء بحذف حرف النداء لكثرة الاستعمال فأصل وَيلَه يا ويله بدليل ظهور حرف النداء معه فى كلامهم . وربما جعلوه كالمندوب فقالوا وَيْلَاه وقد أعربه الزجاج كذلك فى سورة طه . ومنهم من زعم أنه إذا نصب فعلى تقدير فعل، قال الزجاج فى قوله تعالى « وَيْلَكم لا تفتروا على الله كذبا » فى طه يجوز أن يكون التقدير ألزمكم الله ويلا . وقال الفراء إن ويل كلمة مركبة من وَىْ بمعنى الحُزن ومن مجرورٍ باللام المكسورة فلما كثر استعمال اللام مع وَىْ صيروها حرفا واحدا فاختاروا فتح اللام كما قالوا يَالَ ضَبَّةَ ففتحوا اللام وهى فى الأصل مكسورة . وهو يستعمل دعاء وتعجبا وزجرا مثل قولهم: لا أب لك، وثكلتك أمك. ومعنى «فويل للذين يكتبون الكتاب»

دعاء مستعمل فى إنشاء الغضب والزجر ، قال سيبويه : لا ينبغى أن يقال ويل للمطففين دعاء لأنه قبيح فى اللفظ ولـكن العباد كُلموا بكلامهم وجاء القرآن على لغتهم على مقدار فهمهم أى هؤلاء ممن وجب هذا القول لهم . وقد جاء على مثال ويل ألفاظ وهى وَيْح وَوَيْس وَوَيْب وَوَيْه وَوَيْك .

وذكر « بأيديهم » تأكيد مثل نَظَرْتُه بعينى ومثل « يقولون بأفواههم » وقوله « ولا طائر يطير بجناحيه » . والقصد منه تحقيق وقوع الكتابة ورفع المجاز عنها وأنهم فى ذلك عامدون قاصدون . وقوله « ليشتروا به ثمنا قليلا » هو كقوله « ولا تشتروا بآياتى ثمنا قليلا » والثمن المقصود هنا هو إرضاء العامة بأن غيّروا لهم أحكام الدين على ما يوافق أهواءهم أو انتحال العلم لأنفسهم مع أنهم جاهلون فوضعوا كتباً تافهة من القصص والمعلومات البسيطة ليتفيهقوا بها فى المجامع لأنهم لما لم تصل عقولهم إلى العلم الصحيح وكانوا قد طمعوا فى التصدر والرئاسة الكاذبة لفقوا نتفا سطحية وجمعوا موضوعات وفراغات لا تثبت على محك العلم الصحيح ثم أشاعوها ونسبوها إلى الله ودينه وهذه شنشنة الجهلة المتطلعين إلى الرئاسة عن غير أهلية ليظهروا فى صور العلماء لدى أنظار العامة ومن لا يميز بين الشحم والورم .

وقوله « فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون » تفصيل لجنس الويل إلى ويلين وهما ما يحصل لهم من الشر لأجل ما وضعوه وما يحصل لهم لأجل ما اكتسبوه من جراء ذلك فهو جزاء بالشر على الوسيلة وعلى المقصد وليس فى الآية ثلاث وَيْلات كما قد توهم ذلك .

وكأن هذه الآية تشير إلى ما كان فى بنى إسرائيل من تلاشى التوراة بعد تخريب بيت المقدس فى زمن بختنصر ثم فى زمن طيطس القائد الرومانى وذلك أن التوراة التى كتبها موسى عليه السلام قد أمر بوضعها فى تابوت العهد حسبما ذلك مذكور فى سفر التثنية وكان هذا التابوت قد وضعه موسى فى خيمة الاجتماع ثم وضعه سليمان فى الهيكل فلما غزاهم بختنصر سنة ٥٨٨ قبل المسيح أحرق الهيكل والمدينة كلها بالنار وأخذ معظم اليهود فباعهم عبيداً فى بلده وترك فئة قليلة بأورشليم قصرهم على الغراسة والزراعة ثم ثاروا على بختنصر وقتلوا نائبه وهربوا إلى مصر ومعهم أرميا فخربت مملكة اليهود . ومن المعلوم أنهم لم يكونوا

يومئذ يستطيعون إنقاذ التوراة وهم لم يكونوا من حفظتها لأن شريعتهم جعلت التوراة أمانة بأيدى اللاويين كما تضمنه سفر التثنية وأمر موسى القوم بنشر التوراة لهم بعد كل سبع سنين تمضى وقال موسى ضعوا هذا الكتاب عند تابوت العهد ليكون هناك شاهداً عليكم لأنى أعرف تمردكم وقد صرتم تقاومون ربكم وأنا حى فأحرى أن تفعلوا ذلك بعد موتى ولا يخفى أن اليهود قد نبذوا الديانة غير مرة وعبدوا الأصنام فى عهد رحبعام بن سليمان ملك يهوذا وفى عهد يوربعام غلام سليمان ملك إسرائيل قبل تخريب بيت المقدس وذلك مؤذن بتناسى الدين ثم طرأ عليه التخريب المشهور ثم أعقبه التخريب الرومانى فى زمن طيطس سنة ٤٠ للمسيح ثم فى زمن أدريان الذى تم على يده تخريب بلد أورشليم بحيث صيرها مزرعة وتفرق من أبقاه السيف من اليهود فى جهات العالم. ولهذا اتفق المحققون من العلماء الباحثين عن تاريخ الدين على أن التوراة قد دخلها التحريف والزيادة والتلاشى وأنهم لما جمعوا أمرهم عقب بعض مصائبهم الكبرى افتقدوا التوراة فأرادوا أن يجمعوها من متفرق أوراقهم وبقايا مكاتبهم. وقد قال (لتجرك) أحد اللاهوتيين من علماء الإفرنج إن سفر التثنية كتبه يهودى كان مقيماً بمصر فى عهد الملك يوشيا ملك اليهود وقال غيره إن الكتب الخمسة التى هى مجموع التوراة قد دخل فيها تحريف كثير من علم صموئيل أو عزير (عزرا) . ويذكر علماؤنا أن اليهود إنما قالوا عزير ابن الله لأنه ادعى أنه ظفر بالتوراة . وكل ذلك يدل على أن التوراة قد تلاشت وتمزقت والموجود فى سفر الملوك الثانى من كتبهم فى الإصحاح الحادى والعشرين أنهم بينما كانوا بصدد ترميم بيت المقدس فى زمن يوشيا ملك يهوذا ادعى حلقيا الكاهن أنه وجد سفر الشريعة فى بيت الرب وسلمه الكاهن لكاتب الملك فلما قرأه الكاتب على الملك مزق ثيابه وتاب من ارتداده عن الشريعة وأمر الكهنة بإقامة كلام الشريعة المكتوب فى السفر الذى وجده حلقيا الكاهن فى بيت الرب اهـ . فهذا دليل قوى على أن التوراة كانت مجهولة عندهم منذ زمان .

﴿وَقَالُوا۟ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ ٱللَّهِ عَهْدًا فَلَن يُخْلِفَ ٱللَّهُ عَهْدَهُۥٓ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ [80] . بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ [81] . وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [82]

قيل الواو لعطف الجملة على جملة « وقد كان فريق منهم » فتكون حالا مثلها أى كيف تطمعون أن يؤمنوا لكم وهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه ويقولون لن تمسنا النار . والأظهر عندى أن الواو عطف على قوله يكتبون إلخ أى فعلوا ذلك وقالوا لن تمسنا النار ووجه المناسبة أن قولهم لن تمسنا النار دل على اعتقاد مقرر فى نفوسهم يشيعونه بين الناس بألسنتهم قد أنبأ بغرور عظيم من شأنه أن يقدمهم على تلك الجريئة وغيرها إذ هم قد أمنوا من المؤاخذة إلا أياماً معدودة تعادل أيام عبادة العجل أوأياماً عن كل ألف سنة من العالم يوم وإن ذلك عذاب مكتوب على جميعهم فهم لا يتوقون الإقدام على المعاصى لأجل ذلك فبالعطف على أخبارهم حصلت فائدة الإخبار عن عقيدة من ضلالاتهم . ولموقع هذا العطف حصلت فائدة الاستئناف البيانى إذ يعجب السامع من جرأتهم على هذا الإجرام .

وقوله « وقالوا » أراد به أنهم قالوه عن اعتقاد لأن الأصل الصدق فى القول حتى تقوم القرينة على أنه قول على خلاف الاعتقاد كما فى قوله « قالوا آمنا » ولأجل أن أصل القول أن يكون على وفق الاعتقاد ساغ استعمال القول فى معنى الظن والاعتقاد فى نحو قولهم : قال مالك ، وفى نحو قول عمرو بن معد يكرب * علام تقول الرمح يثقل عاتق *

والمس حقيقته اتصال اليد بجرم من الأجرام وكذلك اللمس قال تعالى « والذين كفروا بآياتنا يمسهم العذاب ».

. وعبر عن نفيهم بحرف لن الدال على تأبيد النفى تأكيدا لانتفاء العذاب عنهم بعد تأكيد ، ولدلالة لن على استغراق الأزمان تأتى الاستثناء من عموم الأزمنة بقوله « إلا أياماً معدودة » على وجه التفريع فهو منصوب على الظرفية . والوصف بمعدودة مؤذن بالقلة لأن المراد بالمعدود الذى يعده الناس إذا رأوه أو تحدثوا عنه ، وقد شاع فى العرف والعوائد

أن الناس لايعمدون إلى عد الأشياء الكثيرة دفعا للملل أو لأجل الشغل سواء عرفوا الحساب أم لم يعرفوه لأن المراد العد بالعين واللسان لا العد بجمع الحسابات إذ ليس مقصودا هنا . وتأنيث معدودة وهو صفة أياماً مراعى فيه تأويل الجمع بالجماعة وهى طريقة عربية مشهورة ولذلك كثر فى صفة الجمع إذا أنثوها أن يأتوا بها بصيغة الإفراد إلا إذا أرادوا تأويل الجمع بالجماعات ، وسيأتى ذلك فى قوله تعالى «أياماً معدودات» .

وقوله «قل أتخذتم عند الله عهدا» جواب لكلامهم ولذلك فصل على طريقة المحاورات كما قدمناه فى قوله تعالى «قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها» والاستفهام غير حقيقى بدليل قوله بعده بلى فهو استفهام تقريرى للإلجاء إلى الاعتراف بأصدق الأمرين وليس إنكارى لوجود المعادل وهو أم تقولون لأن الاستفهام الإنكارى لا معادل له . والمراد بالعهد الوعد المؤكد فهو استعارة، لأن أصل العهد هو الوعد المؤكد بقسم والتزام، ووعد الذى لا يخلف الوعد كالعهد ويجوز أن يكون العهد هنا حقيقة لأنه فى مقام التقرير دال على انتفاء ذلك . وذكر الاتخاذ دون أعاهدتم أو عاهدكم لما فى الاتخاذ من توكيد العهد و«عند» لزيادة التأكيد يقولون اتخذ يداً عند فلان. وقوله «فلن يخلف الله عهده» الفاء فصيحة دالة على شرط مقدر وجزائه وما بعد الفاء هو علة الجزاء والتقدير فإن كان ذلك فلكم العذر فى قولكم لأن الله لا يخلف عهده وتقدم ذلك عند قوله تعالى « فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا » .

ولكون ما بعد فاء الفصيحة دليل شرط وجزائه لم يلزم أن يكون ما بعدها مسبباً عما قبلها ولا مترتباً عنه حتى يشكل عليه عدم صحة ترتب الجزاء فى الآية على الشرط المقدر لأن لن للاستقبال .

وأم فى قوله «أم تقولون على الله مالا تعلمون» معادلة همزة الاستفهام فهى متصلة وتقع بعدها الجملة كما صرح به ابن الحاجب فى الإيضاح وهو التحقيق كما قال عبد الحكيم فما قاله صاحب المفتاح من أن علامة أم المنقطعة كون ما بعدها جملة أمر أغلبي ولا معنى للانقطاع هنا لأنه يفسد ما أفاده الاستفهام من الإلجاء والتقرير .

وقوله بلى إبطال لقولهم لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة ، وكلمات الجواب تدخل على الكلام السابق لاعلى ما بعدها فمعنى بلى بل أنتم تمسكم النار مدة طويلة . وقوله « من كسب سيئة» سند لما تضمنته بلى من إبطال قولهم أى ما أنتم إلا ممن كسب سيئة إلخ ومن كسب

سيئة وأحاطت به خطيئاته فأولئك أصحاب النار فأنتم منهم لا محالة على حد قول لبيد :

تمنَّى ابنتاى أن يعيش أبوهما   وهل أنا إلا من ربيعةَ أو مُضَرْ

أى فلا أخلد كما لم يخلد بنو ربيعة ومضر ، فمَنْ فى قوله « من كسب سيئة » شرطية بدليل دخول الفاء فى جوابها وهى فى الشرط من صيغ العموم فلذلك كانت مؤذنة بجملة محذوفة دل عليها تعقيب بلى بهذا العموم لأنه لو لم يرد به أن المخاطبين من زمر هذا العموم لكان ذِكر العموم بعدها كلاما متناثرا ففى الكلام إيجاز الحذف ليكون المذكور كالقضية الكبرى لبرهان قوله بلى . والمراد بالسيئة هنا السيئة العظيمة وهى الكفر بدليل العطف عليها بقوله « وأحاطت به خطيئاته » .

وقوله « وأحاطت به خطيئاته » الخطيئة اسم لما يقترفه الإنسان من الجرائم وهى فعيلة بمعنى مفعولة من خطى إذا أساء ، والإحاطة مستعارة لعدم الخلو عن الشىء لأن ما يحيط بالمرء لا يترك له منفذا للإقبال على غير ذلك قال تعالى « وظنوا أنهم أحيط بهم » وإحاطة الخطيئات هى حالة الكفر لأنها تجرئ على جميع الخطايا ولا يعتبر مع الكفر عمل صالح كما دل عليه قوله « ثم كان من الذين آمنوا » . فلذلك لم تكن فى هذه الآية حجة للزاعمين خلود أصحاب الكبائر من المسلمين فى النار إذ لا يكون المسلم محيطة به الخطيئات بل هو لا يخلو من عمل صالح وحسبك من ذلك سلامة اعتقاده من الكفر وسلامة لسانه من النطق بكلمة الكفر الخبيثة .

والقصر المستفاد من التعريف فى قوله « فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » قصر إضافى لقلب اعتقادهم . وقوله « والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون » تذييل لتعقيب النذارة بالبشارة على عادة القرآن . والمراد بالخلود هنا حقيقته .

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنكُمْ وَأَنتُم مُّعْرِضُونَ﴾ 83

أعيد ذكر أحوال بنى إسرائيل بعد ذلك الاستطراد المتفنن فيه فأعيد الأسلوب القديم وهو العطف بإعادة لفظ إذ فى أول القصص . وأظهر هنا لفظ ـ بنى إسرائيل وعدل عن الأسلوب السابق الواقع فيه التعبير بضمير الخطاب المراد به سلف المخاطبين وخلفهم لوجهين أحدهما أن هذا رجوع إلى مجادلة بنى إسرائيل وتوقيفهم على مساويهم فهو افتتاح ثان جرى على أسلوب الافتتاح الواقع فى قوله تعالى «يابنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم» الآية. ثانيهما أن ماسيذكر هنا لما كان من الأحوال التى اتصف بها السلف والخلف وكان المقصود الأول منه إثبات سوء صنيع الموجودين فى زمن القرآن تعين أن يعبر عن سلفهم باللفظ الصريح ليتأتى توجيه الخطاب من بعد ذلك إلى المخاطبين حتى لا يظن أنه من الخطاب الذى أريد به أسلافهم على وزان « وإذ نجيناكم من آل فرعون » أو على وزان « ثم اتخذتم العجل من بعده». وقوله « ميثاق بنى إسرائيل» أريد به أسلافهم لأنهم الذين أعطوا الميثاق لموسى على امتثال ما أنزل الله من التوراة كما قدمناه. أو المراد بلفظ بنى إسرائيل المتقدمون والمتأخرون والمراد بالخطاب فى «توليتم» خصوص من بعدهم لأنهم الذين تولوا فليس فى الكلام التفات ما وهو أولى من جعل ما صدق بنى إسرائيل هو ما صدق ضمير توليتم وأن الكلام التفات .

وقوله « لا تعبدون إلا الله » خبر فى معنى الأمر ومجيء الخبر للأمر أبلغ من صيغة الأمر لأن الخبر مستعمل فى غير معناه لعلاقة مشابهة الأمر الموثوق بامتثاله بالشيء الحاصل حتى إنه يخبر عنه . وجملة « لا تعبدون » مبدأ بيان للميثاق فلذلك فصلت وعطف ما بعدها عليها ليكون مشاركا لها فى معنى البيانية سواء قدّرت أنْ أو لم تقدِّرْها أو قدَّرت قولا محذوفا .

وقوله « وبالوالدين إحسانا » هو مما أخذ عليهم الميثاق به وهو أمر مؤكد لما دل عليه تقديم المتعلق على متعلقه وهما « بالوالدين إحسانا » وأصله وإحساناً بالوالدين ، والمصدر بدل

من فعله والتقدير وأحسنوا « بالوالدين إحسانا » . ولا يريبكم أنه معمول مصدر وهو لايتقدم على عامله على مذهب البصريين لأن تلك دعوى واهية دعاهم إليها أن المصدر فى معنى أنْ والفعل فهو فى قوة الصلة ومعمول الصلة لا يتقدم عليها مع أن أن والفعل هى التى تكون فى معنى المصدر لا العكس والعجب من ابن جنى كيف تابعهم فى شرحه للحماسة على هذا عند قول الحماسى :

وبعض الحلم عند الجهل للذلة إذعان

وعلى طريقتهم تعلق قوله « بالوالدين » بفعل محذوف تقديره وأحسنوا وقوله « إحسانا » مصدر ويرد عليهم أن حذف عامل المصدر المؤكد ممتنع لأنه تبطل به فائدة التأكيد الحاصلة من التكرير فلا حاجة إلى جميع ذلك. ونجزم بأن المجرور مقدم على المصدر ، على أن التوسع فى المجرورات أمر شائع وأصل مفروغ منه، واليتامى جمع يتيم كالندامى للنديم وهو قليل فى جمع فعيل .

وجعل الإحسان لسائر الناس بالقول لأنه القدر الذى يمكن معاملة جميع الناس به وذلك أن أصل القول أن يكون عن اعتقاد، فهم إذا قالوا للناس حسنا فقد أضمروا لهم خيراً وذلك أصل حسن المعاملة مع الخلق قال النبىء صلى الله عليه وسلم: لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه مايحب لنفسه. وقد علمنا الله تعالى ذلك بقوله «ولا تجعل فى قلوبنا غلا للذين آمنوا» على أنه إذا عرض ما يوجب تكدر الخاطر فإن القول الحسن يزيل ما فى نفس القائل من الكدر ويرى للمقول له الصفاء فلا يعامله إلا بالصفاء قال المعرى :

والخل كالماء يبدى لى ضمائره مع الصفاء ويُخفيها مع الكدر

على أن الله أمر بالإحسان الفعلى حيث يتعين ويدخل تحت قدرة المأمور وذلك الإحسان للوالدين وذى القربى واليتامى والمساكين وإيتاء الزكاة، وأمر بالإحسان القولى إذا تعذر الفعلى على حد قول أبى الطيب : * فليسعد النطق إن لم تسعد الحال *

وقوله « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » أطلقت الزكاة فيه على الصدقة مطلقاً أو على الصدقة الواجبة على الأموال وليس المراد الكناية عن شريعة الإسلام لما علمت من أن هاته المعاطيف تابعة لبيان الميثاق وهو عهد موسى عليه السلام .

وقوله « ثم توليتم إلا قليلا منكم » خطاب للحاضرين وليس بالتفات كما علمت آنفا . والمعنى أخذنا ميثاق الأمة الإسرائيلية على التوحيد وأصول الإحسان فكنتم ممن تولى عن ذلك وعصيتم شرعا اتبعتموه . والتولى الإعراض وإبطال ما التزموه وحذف متعلقه لدلالة ما تقدم عليه ، أى توليتم عن جميع ما أخذ عليكم الميثاق به أى أشركتم بالله وعبدتم الأصنام وعققتم الوالدين وأسأتم لذوى القربى واليتامى والمساكين وقلتم للناس أفحش القول وتركتم الصلاة ومنعتم الزكاة . ويجوز أن يكون المراد بالخطاب فى توليتم المخاطبين زمن نزول الآية ، وبعض من تقدمهم من متوسط عصور الإسرائيليين فيكون ضمير الخطاب تغليبا، نكتته إظهار براءة الذين أخذ عليهم العهد أولا من نكثه وهو من الإخبار بالجمع والمراد التوزيع أى توليتم فمنكم من لم يحسن للوالدين وذى القربى إلخ وهذا من صفات اليهود فى عصر نزول الآية كما سيأتى فى تفسير الآية التى بعدها. ومنكم من أشرك بالله وهذا لم ينقل عن يهود زمن النزول وإنما هو من صفات من تقدمهم من بعد سليمان فقد كانت من ملوك إسرائيل عبدة أصنام وتكرر ذلك فيهم مرارا كما هو مسطور فى سفرى الملوك الأول والثانى من التوراة . وثم للترتيبين الترتبى والخارجى .

وقوله « إلا قليلا منكم » إنصاف لهم فى توبيخهم ومذمتهم وإعلان بفضل من حافظ على العهد .

وقوله « وأنتم معرضون » جملة حالية ولكونها اسمية أفادت أن الاعراض وصف ثابت لهم وعادة معروفة منهم كما أشار إليه فى الكشاف وهو مبنى على اعتبار اسم الفاعل مشتقا من فعل منزل منزلة اللازم ولا يقدر له متعلق ويجوز أن يقدر مشتقا من فعل حذف متعلقه تعويلا على القرينة أى « وأنتم معرضون » عن الوصايا التى تضمنت ذلك الميثاق أى توليتم عن تعمد وجرأة وقلة اكتراث بالوصايا وتركا للتدبر فيها والعمل بها .

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ. ثُمَّ أَنتُمْ هَٰؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [84]

تفنن الخطاب هنا فجاء على نسق ما قبل الآية السابقة إذ عبر هنا عن جميع بنى إسرائيل بضمير الخطاب على طريق التغليب لأن المخاطبين حين نزول القراءات هم المقصودون من هذه الموعظة أو على طريق تنزيل الخلف منزلة السلف، كما تقدم لأن الداعى للإظهار عند الانتقال من الاستطراد إلى بقية المقصود فى الآية السابقة قد أخذ ما يقتضيه فعاد أسلوب الخطاب إلى ما كان عليه .

والقول فى «لاتسفكون» كالقول فى «لا تعبدون إلا الله» والسفك الصب وإضافة الدماء إلى ضمير فاعل تسفكون اقتضت أن مفعول تسفكون هو دماء السافكين وليس المراد النهى عن أن يسفك الإنسان دم نفسه أو يخرج نفسه من داره لأن مثل هذا مما يزع المرء عنه وازعه الطبيعى فليس من شأن الشريعة الاهتمام بالنهى عنه . وإنما المراد أن لا يسفك أحد دم غيره ولا يخرج غيره من داره على حد قوله تعالى « فإذا دخلتم بيوتا فسلموا على أنفسكم» أى فليسلم بعضكم على بعض . فوجه إضافة الدماء إلى ضمير السافكين أن هذه الأحكام المتعلقة بالأمة أو القبيلة يكون مدلول الضمائر فيها مجموع الناس، فإذا تعلقت أحكام بتلك الضمائر من إسناد أو مفعولية أو إضافة أرجع كل إلى ما يناسبه على طريقة التوزيع وهذا كثير فى استعمال القرآن ونكتته الإشارة إلى أن المغايرة فى حقوق أفراد الأمة مغايرة صورية وأنها راجعة إلى شىء واحد وهو المصلحة الجامعة أو المفسدة الجامعة، ومثله قوله تعالى « لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل» ومن هذا القبيل قول الحماسى الحارث بن وعلة الذهلى:

قومى هم قتلوا أميم أخى ... فإذا رميت يصيبنى سهمى
فلئن عفوت لأعفون جللا ... ولئن سطوت لأوهنن عظمى

يريد أن سهمه إذا أصاب قومه فقد أضرّ بنفسه وإلى هذا الوجه أشار ابن عطية وسماه اللف فى القول . أى الإجمال المراد به التوزيع، وذهب صاحب الكشاف إلى أنه من تشبيه الغير بالنفس لشدة اتصال الغير بالنفس فى الأصل أو الدين فإذا قتل المتصل به نسبا أو دينا

«فكأنما قتل نفسه وهو قريب من الأول ومبناه على المجاز فى الضمير المضاف إليه فى قوله «دماءكم» و«أنفسكم». وقيل إن المعنى لاتسفكون دماءكم بالتسبب فى قتل الغير فيقتص منكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم بالجناية على الغير فتنفوا من دياركم، وهذا مبنى على المجاز التبعى فى تسفكون وتخرجون بعلاقة التسبب .

وأشارت هذه الآية إلى وصيتين من الوصايا الإلٰهية الواقعة فى العهد المعروف بالكلمات العشر المنزلة على موسى عليه السلام من قوله « لا تقتل ، لا تشته بيت قريبك » فإن النهى عن شهوة بيت القريب لقصد سد ذريعة السعى فى اغتصابه منه بفحوى الخطاب .

وعليه فإضافة ميثاق إلى ضمير المخاطبين مراعى فيها أنهم لما كانوا متدينين بشريعة التوراة فقد التزموا بجميع ما تحتوى عليه .

وقوله « ثم أقررتم وأنتم تشهدون » مرتب ترتيبا رتبيا أى أخذ عليكم العهد وأقررتموه أى عملتم به وشهدتم عليه فالضميران فى «أقررتم وأنتم تشهدون» راجعان لما رجع له ضمير ميثاقكم وما بعده لتكون الضمائر على سنن واحد فى النظم وجملة «وأنتم تشهدون» حالية أى لاتنكرون إقراركم بذلك إذ قد تقلدتموه والتزمتم التدين به .

والعطف بثم فى قوله « ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم » للترتيب الرتبى أى وقع ذلك كله وأنتم هؤلاء تقتلون، والخطاب لليهود الحاضرين فى وقت نزول القرآن بقرينة قوله « هؤلاء » لأن الإشارة لاتكون إلى غائب وذلك نحو قولهم هاأنا ذاوها أنتم أولاء، فليست زيادة اسم الإشارة إلا لتعيين مفاد الضمير وهذا استعمال عربى يختص غالباً بمقام التعجب من حال المخاطب وذلك لأن أصل الإخبار أن يكون بين المخبر والمخبر عنه تخالف فى المفهوم واتحاد فى الصدق فى الخارج وهو المعروف عند المناطقة بحمل الاشتقاق نحو أنت صادق . ولذلك لزم اختلاف المسند والمسند إليه بالجمود والإشتقاق غالباً أو الاتحاد فى الاشتقاق ولا تجدهما جامدين إلا بتأويل .

ثم إن العرب قد تقصد من الإخبار معنى مصادفة المتكلم الشىء عينَ شىء يبحث عنه فى نفسه نحو « أنت أبا جهل » قاله له ابن مسعود يوم بدر إذ وجده مثخنا بالجراح صريعا و مصادفة المخاطب ذلك فى اعتقاد المتكلم نحو « قال أنا يوسف وهـذا أخى » فإذا أرادوا ذلك توسعوا فى طريقة الإخبار فمن أجل ذلك صح أن يقال « أنا ذلك » إذا كانت الإشارة

إلى متقرر فى ذهن السامع وهو لا يعلم أنه عين المسند إليه كقول خفاف بن نَدبة :

* تَأَمَّلْ خُفَافاً إننى أنا ذلكا[1] *

وقول طريف العنبرى :

* فتوسمونى إننى أنا ذالكم[2] *

وأوسع منه عندهم نحوُ قول أبى النجم :

* أنا أبو النجم وشعرى شعرى *

ثم إذا أرادوا العناية بتحقيق هـذا الاتحاد جاءوا « بها التنبيهِ » فقالوا هَا أنا ذا يقوله المتكلم لمن قد يشك أنه هو نحو قول الشاعر :

* إن الفتى مَن يقول ها أنا ذا[3] *

فإذا كان السبب الذى صحح الأخبار معلوما اقتصَر المتكلم على ذلك وإلا أَتْبَعَ مثلَ ذلك التركيب بجملة تدل على الحال التى اقتضت ذلك الإخبار ولهم فى ذلك مراتب: الأولى ثم أنتم هؤلاء تقتلون، الثانية ها أنتم أولاء تحبونهم. ومنه « ها أنا ذا لديكما » قاله أمية بن أبى الصلت. الثالثة ها أنتم هؤلاء جادلتم عنهم فى الحياة الدنيا . ويستفاد معنى التعجب فى أكثر مواقعه من القرينة كما تقول لمن وجدته حاضرا وكنت لا تترقب حضوره ها أنت ذا، أو من الجملة المذكورة بعده إذا كان مفادها عجيبا كما رأيت فى الأمثلة .

والأظهر أن يكون الضمير واسم الإشارة مبتدأ وخبرا والجملة بعدها حالا وقيل هى مستأنفة لبيان منشأ التعجب وقيل الجملة هى الخبر واسم الإشارة منادى معترض ومنعه سيبويه وقيل اسم الإشارة منصوب على الاختصاص وهذا ضعيف . وعلى الخلاف فى موقع الجملة اختلف فيما لو أتى بعدها أنتَ ذَا ونحوِه بمفرد فقيل يكون منصوبا على الحال وقيل مرفوعا على الخبر ولم يسمع من العرب إلا مثال أنشده النحاة وهو قوله :

* أبا حَكَم ها أنتَ نَجْمٌ مُجَالِدٌ *

ولأجل ذلك جاء ابن مالك فى خطبة التسهيل بقوله وها أنا ساع فيما انتدبت إليه وجاء

---

(١) قبله « أقول له والرمح يأطر متنه » . (٢) تمامه « شاكى سلاحى فى الحوادث معلم » .
(٣) تمامه « ليس الفتى من يقول كان أبى » .

ابن هشام في خطبة المغني بقوله وها أنا مبيح بما أسررته واختلف النحاة أيضا فى أن وقوع الضمير بعد ها التنبيه هل يتعين أن يعقبه اسم الإشارة فقال فى التسهيل هو غالب لا لازم وقال ابن هشام هو لازم صرح به فى حواشى التسهيل بنقل الدماميني فى الحواشى المصرية فى الخطبة وفى الهاء المفردة . وقال الرضى إن دخول ها التنبيه فى الحقيقة إنما هو على اسم الإشارة على ما هو المعروف فى قولهم هذا وإنما يفصل بينها وبين اسم الإشارة بفاصل فمنه الضمير المرفوع المنفصل كما رأيت ومنه القسم نحو قول الشاعر من شواهد الرضى :

تَعَلَّمَنْ هَا لعمرُ اللهِ ذا قسما فاقدر بذرعك فانظر أين تنسلك

وشذ بغير ذلك نحو قول النابغة :

ها إنّ تاعذرة إن لا تكن نفعت فإن صاحبها قد تاه فى البلد

وقوله « تقتلون » حال أو خبر وعبر بالمضارع لقصد الدلالة على التجدد وأن ذلك من شأنكم وكذلك قوله « تخرجون فريقا منكم » .

وجعل فى الكشاف المقصود بالخطابات كلها فى هذه الآية مرادا به أسلاف الحاضرين وجعل قوله «ثم أنتم هؤلاء تقتلون» مع إشعاره بمغايرة المشار إليهم للذين وجه إليهم الخطاب مرادا منه مغايرة تنزيلية لتغير صفات المخاطب الواحد وذلك تكلف ساقه إليه محبة جعل الخطابات فى هذه الآية موافقة للخطابات التى فى الآى قبلها وقد علمت أنه غير لازم وأن المغايرة مقصودة هنا وقد استقامت فلا داعى إلى التكلف .

وقد أشارت هذه الآية إلى ما حدث بين اليهود من التخاذل وإهمال ما أمرتهم به شريعتهم[1] والأظهر أن المقصود يهود قريظة والنضير وقَيْنُقَاعَ . وأراد من ذلك بخاصة ما حدث بينهم فى حروب بُعَاث القائمة بين الأوس والخزرج وذلك أنه لما تقَاتَل الأوسُ

---

(١) ابتدأ التخاذل بين اليهود بعد وفاة سليمان وبيعة ابنه رحبعام ملكا على إسرائيل إذ شق عليه عصا الطاعة غلام أبيه المسمى يربعام وتحزب الأسباط عدا سبطى يهوذا وبنيامين مع يربعام وقد هم رحبعام أن يقاتل من خرج عنه فنهاه النبيء شمعيا وبذلك كف رحبعام عن القتال ورضى بمن بقى معه (إصحاح ١٢ ملوك أول) ولما مات رحبعام وولى ابنه « أبيا » جمع جيشا لقتال يربعام عبد جده وصارت بينهم مقاتلات كثيرة فى جبل (افرايم) قيل إن القتلى من الفريقين بلغت خمسمائة ألف (إصحاح ١٣ الأيام الثانى) ثم نشأت بينهم حروب سنة (٤٠) للمسيح .

والخزرجُ اعتزل اليهودُ الفريقين زمنا طويلا والأوسُ مغلوبون فى سائر أيام القتال فدبر الأوس أن يخرجوا يسعون لمحالفة قُريظة والنَّضير فلما علم الخزرج توعدوا اليهود إن فعلوا ذلك فقالوا لهم إنا لا نحالف الأوس ولا نحالفكم فطلب الخزرجُ على اليهود رهائنَ أربعين غلاماً من غلمان قريظة والنضير فسلموهم لهم . ثم إن عمرو بن النعمان البياضى الخزرجى أطمع قومه أن يتحولوا لقريظة والنضير لحسن أرضهم ونخلهم وأرسل إلى قريظة والنضير يقول لهم إما أن تخلوا لنا دياركم وإما أن نقتل الرهائن نخشى القوم على رهائنهم واستشاروا كعب ابن أسيد القُرظى فقال لهم « يا قوم امنعوا دياركم وخلوه يقتل الغلمان فما هى إلا ليلة يصيب أحدكم فيها امرأتَه حتى يولد له مثلُ أحدهم » فلما أجابت قريظة والنضير عمرا بأنهم يمنعون ديارهم عدا عمرٌو على الغلمان فقتلهم فلذلك تحالفت قريظة والنضير مع الأوس فسمى الخزرج فى محالفة بنى قينقاع من اليهود وبذلك نشأ قتال بين فِرق اليهود وكان بينهم يوم بعاث قبل الهجرة بخمس سنين فكانت اليهود تتقاتل وتجلى المغلوبين من ديارهم وتأسرهم، ثم لمّا ارتفعت الحرب جمعوا مالا وفدوا به أسرى اليهود الواقعين فى أسر أحلاف أحد الفريقين من الأوس أو الخزرج. فعيرت العربُ اليهودَ بذلك وقالت كيف تقاتلونهم ثم تفدونهم بأموالكم فقالوا قد حرم علينا قتالهم ولكنا نستحيي أن نخذل حلفاءنا وقد أُمرنا أن نفدى الأسرى فذلك قوله تعالى « وإن يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرم عليكم إخراجهم » .

﴿ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَىٰ تُفَٰدُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَآءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِى الْحَيَوٰةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ 85 أُوْلَٰٓئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُاْ الْحَيَوٰةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴾ 86

الواو فى قوله « وإن يأتوكم أسارى » يجوز أن تكون للعطف فهو عطف على قوله « تقتلون أنفسكم وتخرجون » فهو من جملة ما وقع التوبيخ عليه مما نكث فيه العهد وهو

وإن لم يتقدم فى ذِكر ما أُخذ عليهم العهدُ مَا يدل عليه إلا أنه لما رجع إلى إخراج الناس من ديارهم كان فى جملة المنهيات . ولك أن تجعل الواو للحال من قوله « وتخرجون فريقا » أى تخرجونهم والحال إن أسرتموهم تفدونهم . وكيفما قدرت فقوله « وهو محرم عليكم إخراجهم » جملة حالية من قوله « يأتوكم » إما حال من معطوف وإما حال من حال إذ ليس فداء الأسير بمذموم لذاته ولكن ذمه باعتبار ما قارنه من سبب الفداء فمحل التوبيخ هو مجموع المفاداة مع كون الإخراج محرما وبعد أن قتلوهم وأخرجوهم ، فجملة « وهو محرم عليكم إخراجهم » حالية من ضمير « تفادوهم » . وصُدرت بضمير الشأن للاهتمام بها وإظهار أن هذا التحريم أمر مقرر مشهور لديهم وليست معطوفة على قوله « وتخرجون فريقاً منكم » وما بينهما اعتراض لقلة جدواه إذ قد تحقق ذلك بقوله « ولا تخرجون أنفسكم » .

وفى قوله « وهو محرم عليكم إخراجهم » تشنيع وتبليد لهم إذ توهموا القُربة فيما هو من آثار المعصية أى كيف ترتكبون الجناية وتزعمون أنكم تتقربون بالفداء وإنما الفداء المشروع هو فداء الأسرى من أيدى الأعداء لا من أيديكم فهلا تركتم موجب الفداء ؟ وعندى أن فى الآية دلالةً على ترجيح قول إمام الحرمين فى أن الخارج من المغصوب ليس آتياً بواجب ولا بحرام ولكنه انقطع عنه تكليف النهى وأن القُربة لا تكون قربة إلا إذا كانت غير ناشئة عن معصية .

والأُسارى بضم الهمزة جمع أسير حَمْلا له على كَسْلان كما حملوا كسلان على أسير فقالوا كَسْلَى هذا مذهب سيبويه لأن قياس جمعه أَسرى كقتلى . وقيل هو جمع نادر وليس مبنيا على حمل ، كما قالوا قدَامى جمع قديم . وقيل هو جمعُ جمعٍ فالأسير يجمع على أسرى ثم يجمع أسرى على أُسارى وهو أظهر . والأسير فَعِيل بمعنى مفعول من أَسَرَه إذا أوثقه وهو فعل مشتق من الاسم الجامد فإن الإسَار هو السَّيْر من الجلد الذى يوثق به المَسجون والمَوثوق وكانوا يُوثِقون المغلوبين فى الحرب بسيور من الجلد ، قال النابغة :

لم يبقَ غيرُ طريدٍ غيرِ مُنْفَلِت … أو موثَقٍ فى حِبالِ القدِّ مسلوبِ

وقرأ الجمهور أُسارى ، وقرأه حمزة أَسْرَى .

وقرأ نافع والكسائى وعاصم ويعقوب « تفادوهم » بصيغة المفاعلة المستعملة فى المبالغة

فى الفداء أى تفدوهم فداء حريصا ، فاستعمال فادى هنا مسلوب المفاضلة مثل عافاه الله وقول امرئ القيس :

فعادَى عداء بين ثور ونعجة دراكا فلم ينضح بماء فيغسل

وقرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو وحمزة وأبو جعفر وخلف "تفدوهم" بفتح الفوقية وإسكان الفاء دون ألف بعد الفاء، والمحرم الممنوع ومادة حـرم فى كلام العرب للمنع ، والحرام الممنوع منعاً شديداً أو الممنوع منعا من قبل الدين ، ولذلك قالوا الأشهر الحرم وشهر المحرم .

وقوله «أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض» استفهام إنكارى توبيخى أى كيف تعمدتم مخالفة التوراة فى قتال إخوانكم واتبعتموها فى فداء أسراهم ، وسمى الإتباع والإعراض إيماناً وكفراً على طريقة الاستعارة لتشويه المشبه والإنذار بأن تعمد المخالفة للكتاب قد تفضى بصاحبها إلى الكفر به ، وإنما وقع « تؤمنون » فى حيز الإنكار تنبيهاً على أن الجمع بين الأمرين عجيب وهو مؤذن بأنهم كادوا أن يجحدوا تحريم إخراجهم أو لعلهم جحدوا ذلك وجحد ما هو قطعى من الدين مروق من الدين . والفاء عاطفة على تقتلون أنفسكم ، وما عطف عليه ، عطفت الاستفهام أو عطفت مقدرا دل عليه الاستفهام وسيأتى تحقيق ذلك قريباً عند قوله أفكلما جاءكم رسول . والفاء فى قوله "فما جزاء من يفعل ذلك منكم" فصيحة عاطفة على محذوف دل عليه الاستفهام الإنكارى أو عاطفة على نفس الاستفهام لما فيه من التوبيخ . وقال عبد الحكيم إن الجملة معترضة والاعتراض بالفاء وهذا بعيد معنى ولفظا ، أما الأول فلأن الاعتراض فى آخر الكلام المعبر عنه بالتذييل لا يكون إلا مفيداً لحاصل ماتقدم وغير مفيد حكماً جديداً وأما الثانى فلأن اقتران الجملة المعترضة بحرف غير الواو غير معروف فى كلامهم .

والخزى بالكسر ذل فى النفس طارئ عليها فجأة لإهانة لحقتها أو معرة صدرت منها أوحيلة وغلبة تمشت عليها وهو اسم لما يحصل من ذلك وفعله من باب سمع فمصدره بفتح الخاء ، والمراد بالخزى مالحق اليهود بعد تلك الحروب من المذلة بإجلاء النضير عن ديارهم وقتل قريظة وفتح خيبر وما قدر لهم من الذل بين الأمم .

وقرأ الجمهور يُردون ويعملون بياء الغيبة، وقرأ عاصم فى رواية عنه تردون بتاء الخطاب نظراً إلى معنى من وإلى قوله منكم، وقرأ نافع وابن كثير ويعقوب يعملون بياء الغيبة وقرأه الجمهور بتاء الخطاب .

وقد دلت هذه الآية على أن الله يعاقب الحائدين عن الطريق بعقوبات فى الدنيا وعقوبات في الآخرة . وقد وقع اسم الإشارة وهو قوله « أولئك الذين اشتروا » موقع نظيره فى قوله « أولئك على هدى من ربهم » .

والقول فى « اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة » كالقول فى « أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى » . والقول فى « فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون » قريب من القول فى « ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون » . وموقع الفاء فى قوله « فلا يخفف عنهم العذاب » هو الترتب لأن المجرم بمثل هذا الجرم العظيم يناسبه العذاب العظيم ولا يجد نصيرا يدفع عنه أو يخفف .

﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَقَفَّيْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ بِٱلرُّسُلِ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ ﴾ 87

انتقال من الإنحاء على بنى إسرائيل فى فعالهم مع الرسول موسى عليه السلام بما قابلوه به من العصيان والتبرم والتعلل فى قبول الشريعة وبما خالفوا من أحكام التوراة بعد موته إلى قرب مجىء الإسلام إلى الإنحاء عليهم بسوء مقابلتهم للرسل الذين أتوا بعد موسى مثل يوشع وإلياس وأرمياء وداوود مؤيدين لشريعته ومفسرين وباعثين للأمة على تجديد العمل بالشريعة مع تعدد هؤلاء الرسل واختلاف مشاربهم فى الدعوة لذلك المقصد من لين وشدة ، ومن رغبة ورهبة ، ثم جاء عيسى مؤيداً وناسخاً ومبشراً فكانت مقابلتهم لأولئك كلهم بالإعراض والاستكبار وسوء الصنيع وتلك أمارة على أنهم إنما يعرضون عن الحق لأجل مخالفة الحق أهواءهم وإلا فكيف لم يجدوا فى خلال هاته العصور ومن بين تلك المشارب ما يوافق الحق ويتمحض للنصح . وإن قوماً هذا دأبهم يرثه الخلف عن السلف لجديرون

بزيادة التوبيخ ليكون هذا حجة عليهم فى أن تكذيبهم للدعوة المحمدية مكابرة وحسد حتى تنقطع حجتهم إذ لو كانت معاندتهم للإسلام هى أُولى فعلاتهم لأوهموا الناس أنهم ما أعرضوا إلا لِماَ تبين لهم من بطلان فكان هذا مرتبطا بقوله «وآمنوا بما أنزلت مصدقا» ومقدمة للإنحاء عليهم فى مقابلتهم للدعوة المحمدية الآتى ذكرها فى قوله تعالى « وقالوا قلوبنا غُلف » .

فقوله تعالى « ولقد آتينا موسى الكتاب » تمهيد للمعطوف وهو قوله « وقفَّينا من بعده بالرسل » الذى هو المبنى عليه التعجب فى قوله « أفكلما جاءكم رسول » فقوله « ولقد آتينا موسى الكتاب » تمهيد التمهيد وإلا فهو قد عُلم من الآيات السابقة فلا مقتضى للإعلام به استقلالا هنا ولكنه ذكر ليبنى عليه ما بعده فكأنه تحصيل لما تقدم أى ولقد كان ما كان مما تقدم وهو إيتاء موسى الكتاب وقفينا أيضاً بعده بالرسل فهو كالعلاوة أو كقول القائل هذا وقد كان كذا .

وقفى مضاعف قفا تقول قفوت فلانا إذا جئت فى إثره لأنك حينئذ كأنك تقصد جهة قفاه فهو من الأفعال المشتقة من الجوامد مثل جبهه . فصار المضاعف قفاه بفلان تقفية وذلك أنك جعلته مأمورا بأن يقفو بجعل منك لا من تلقاء نفسه أى جعلته يقفوه غيره ولكون المفعول واحداً جعلوا المفعول الثانى عند التضعيف متعلقاً بالفعل بباء التعدية لئلا يلتبس التابع بالمتبوع فقالوا قفَّى زيداً بعمرو عوض أن يقولوا قفى زيداً عمرا.

فمعنى قفينا من بعده بالرسل أرسلنا رسلا وقد حذف مفعول قفينا للعلم به وهو ضمير موسى . وقوله « من بعده » أى من بعد ذهابه أى موته، وفيه إيماء إلى التسجيل على اليهود بأن مجيء الرسل بعد موسى ليس ببدع . والجمع فى الرسل للعدد والتعريف للجنس وهو مراد به التكثير قاله صاحب الكشاف أى لأن شأن لفظ الجنس المعرف إذا لم يكن عهد أن يدل على الاستغراق فلما كان الاستغراق هنا متعذراً دل على التكثير مجازا لمشابهة الكثير بجميع أفراد الجنس كقولك لم يبق أحد فى البلد لم يشهد الهلال إذا شهده جماعات كثيرة وهو قريب من معنى الاستغراق العرفى (1) .

وسمى أنبياء بنى إسرائيل الذين من بعد موسى رسلا مع أنهم لم يأتوا بشرع جديد اعتبارا

(1) لأن الاستغراق العرفى منظور فيه إلى استغراق جميع الأفراد فى مكان أو زمان تنزيلا لهم منزلة الكل . وهذا جعل بمعنى الكثرة لا غير .

بأن الله لما أمرهم بإقامة التوراة وتفسيرها والتفريع منها فقد جعل لهم تصرفا شرعيـاً وبذلك كانوا زائدين على مطلق النبوة التى لاتعلق لها بالتشريع لا تأصيلا ولا تفريعاً. وقال الباقلانى فيما نقله عنه الفخر: لا بد أن يكون هؤلاء الرسل جاءوا بشرع جديد ولو مع المحافظة على الشرع الأول أو تجديد ما اندرس منه وهو قريب مما قلناه قال تعالى « وإن إلياس لمن المرسلين » وقال « وإن يونس لمن المرسلين »وما كان عيسى عليه السلام إلا مثلهم فى أنه ما أتى بأحكام جديدة إلا شيئاً قليلا وخص عيسى بالذكر من بين سائر الأنبياء الذين جاءوا بعد موسى زيادة فى التنكيل على اليهود لأنهم يكفرون به ويكذبونه ولذلك أيضاً خصه بقوله « وأيدناه بروح القدس» ولأن من جاء بعد موسى من الرسل لم يخبروا أن جبريل جاءهم بوحى وعيسى كان أوسع منهم فى الرسالة .

وعيسى اسم معرب من يشوع أو يسوع وهو اسم عيسى ابن مريم قلبوه فى تعريبه قلباً مكانيا ليجرى على وزن خفيف كراهية اجتماع ثقل العجمة وثقل ترتيب حروف الكلمة فإن حرف علة فى الكلمة وشينا والختم بحرف حلق لا يجرى هذا التنظيم على طبيعة ترتيب الحروف مع التنفس عند النطق بها فقدموا العين لأنها حلقية فهى مبدأ النطق ثم حركوا حروفه بحركات متناسبة وجعلوا شينه المعجمة الثقيلة سينا مهملة فلله فصاحة العربية . ومعنى يشوع بالعبرانية السيد أو المبارك . ومريم هى أم عيسى وهـذا اسمها بالعبرانية نقل للعربية على حاله لخفته ولا معنى لمريم فى العربية غير العلمية إلا أن العرب المتنصرة عاملوه معاملة الصفة فى معنى المرأة المتباعدة عن مشاهدة النساء لأن هاته الصفة اشتهرت بها مريم إذ هى أول امرأة عبرانية خدمت بيت المقدس فلذلك يقولون امرأةٌ مريمٌ أى معرضة عن صفات النساء كما يقولون رجل حاتم بمعنى جواد وذلك معلوم منهم فى الأعلام المشتهرة بالأوصاف ولذلك قال رؤبة :

* قلت لزير لم تزره مريمه[1] *

فليس هو مشتقا من رام يريم كما قد يتوهم. وينبغى أن يكون وزنها فعيل بفتح الفاء وإن كان نادرا [2] .

---

(1) قال فى الكشاف وزن مريم عند النحويين مفعل لأن فعيل بفتح الفاء لم يثبت أى وثبت فعيل بكسر الفاء نحو عثير للغبار، لكن الحق أن وزن فعيل ثبت قليلا منه صهين اسم مكان أعنى فيختص بالاسماء الجوامد . (2) الزير بكسر الزاى هو الرجل الذى يميل لمحادثة النساء ومجالستهن وياؤه منقلبة عن الواو ووزنه فعل بكسر الفاء من زار يزور . وقوله مريمه، أى المرأة التى ترغب فى محادثته وهذا البيت من قصيدة مدح بها أبا جعفر المنصور .

وعيسى عليه السلام هو ابن مريم كونه الله فى بطنها بدون مس رجل، وأمه مريم ابنة عمران من سبط يهوذا .

ولد عيسى فى مدة سلطنة أغسطس ملك رومية وفى مدة حكم هيرودس على القدس من جهة سلطان الرومان وذلك فى سنة ٤٣٠ عشرين وستمائة قبل الهجرة المحمدية ، وكانت ولادته بقرية تعرف ببيت لحم اليهودية ، ولما بلغ ثلاثين سنة بعث رسولا إلى بنى إسرائيل وبقى فى الدنيا إلى أن بلغ سنه ثلاثا وثلاثين سنة .

وأما مريم أمه فهى مريم ابنة عمران بن ماثان من سبط يهوذا ولدت عيسى وهى ابنة ثلاث عشرة سنة فتكون ولادتها فى سنة ثلاث عشرة قبل ميلاد عيسى وتوفيت بعد أن شاخت ولا تعرف سنة وفاتها ، وكان أبوها مات قبل ولادتها فكفلها زكرياء من بنى أبيا وهو زوج اليصابات خالة مريم وكان كاهنا من أحبار اليهود كما سيأتى فى سورة آل عمران .

والبينات صفة لمحذوف أى الآيات والمعجزات الواضحات ، وأيدناه قويناه وشددنا عضده ونصرناه وهو مشتق من اسم جامد وهو اليد فأيد بمعنى جعله ذايد واليد مجاز فى القوة والقدرة فوزن أيد أفعل ، ولك أن تجعله مشتقا من الأيد وهو القوة فوزنه فعل .

والتأييد التقوية والإقدار على العمل النفسى وهو مشتق من الأيد وهو القوة قال تعالى « واذكر عبدنا داود ذا الأيد» والأيد مشتق من اليد لأنها آلة القدرة والأحسن أن يكون مشتقا من اليد أى جعله ذايد أى قوة ، والمراد هنا قوة معنوية وهى قوة الرسالة وقوة الصبر على أذى قومه وسيأتى فى الأنفال قوله « هو الذى أيدك بنصره » .

والروح جوهر نورانى لطيف أى غير مدرك بالحواس فيطلق على النفس الإنسانى الذى به حياة الإنس ، ولا يطلق على ما به حياة العجماوات إلا لفظ نفس ، قال تعالى « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى » ويطلق على قوة من لدن الله تعالى يكون بها عمل عجيب ومنه قوله « فنفخنا فيها من روحنا » ، ويطلق على جبريل كما فى قوله « نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين » وهو المراد فى قوله تعالى « تنزل الملائكة والروح فيها » وقوله «يوم يقوم الروح والملائكة» والقدس بضمتين وبضم فسكون مصدر أو اسم مصدر بمعنى النزاهة والطهارة. والمقدس المطهر وتقدم فى قوله تعالى « ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك » .

وروح القدس روح مضاف إلى النزاهة فيجوز أن يكون المراد به الروح الذى نفخ الله فى بطن مريم فتكوّن منه عيسى وإنما كان ذلك تأييدا له لأن تكوينه فى ذلك الروح اللدنى المطهر هو الذى هيأه لأن يأتى بالمعجزات العظيمة، ويجوز أن يكون المراد به جبريل والتأييد به ظاهر لأنه الذى يأتيه بالوحى وينطق على لسانه فى المهد وحين الدعوة إلى الدين وهذا الإطلاق أظهر هنا ، وفى الحديث الصحيح « ان روح القدس نفث فى روعى أن نفسا لن تموت حتى تستوفى أجلها » . وعلى كلا الوجهين فإضافة روح إلى القدس إما من إضافة ما حقه أن يكون موصوفا إلى ما حقه أن تشتق منه الصفة ولكن اعتبر طريق الإضافة إلى ما منه اشتقاق الصفة لأن الإضافة أدل على الاختصاص بالجنس المضاف إليه لاقتضاء الإضافة ملابسة المضاف بالمضاف إليه وتلك الملابسة هنا تؤول إلى التوصيف وإلى هذا قال التفتزانى فى شرح الكشاف وأنكر أن يكون المضاف إليه فى مثله صفة حقيقة حتى يكون من الوصف بالمصدر .

وقوله تعالى «أفكلما جاءكم رسول» هو المقصود من الكلام السابق ، وما قبله من قوله ولقد آتينا تمهيد له كما تقدم ، فالفاء للسببية والاستفهام للتعجيب من طغيانهم ومقابلتهم جميع الرسل فى جميع الأزمان بمقابلة واحدة ساوى فيها الخلف السلف مما دل على أن ذلك سجية فى الجميع .

وتقديم همزة الاستفهام على حرف العطف المفيد للتشريك فى الحكم استعمال متبع فى كلام العرب وظاهره غريب لأنه يقتضى أن يكون الاستفهام متسلطاً على العاطف والمعطوف وتسلط الاستفهام على حرف العطف غريب فلذلك صرفه علماء النحو عن ظاهره ولهم فى ذلك طريقتان : إحداهما طريقة الجمهور قالوا همزة الاستفهام مقدمة من تأخير وقد كان موقعها بعد حرف العطف فقدمت عليه لاستحقاق الاستفهام التصدير فى جملته ، وإنما خصوا التقديم بالهمزة دون غيرها من كلمات الاستفهام لأن الهمزة متأصلة فى الاستفهام إذ هى الحرف الموضوع للاستفهام الأكثر استعمالا فيه ، وأما غيرها فكلمات أشربت معنى الاستفهام منها ما هو اسم مثل (أين) ، ومنها حرف تحقيق وهو (هل) فإنه بمعنى قد فلما كثر دخول همزة الاستفهام عليه حذفوا الهمزة لكثرة الاستعمال فأصل هل فعلت أهل فعلت فالتقدير فأكلما جاءكم رسول فقلب ، وقيل أفكلما جاءكم رسول فعلى هذه الطريقة يكون الاستفهام

معطوفاً وتكون الجملة معطوفة على التى قبلها أو معطوفة على محذوف بحسب ما يسمح به المقام . الطريقة الثانية طريقة صاحب الكشاف وفى مغنى اللبيب أن الزمخشرى أول القائلين بها وادعى الدمامينى أن الزمخشرى مسبوق فى هذا ولم يعين من سبقه فإنه قد جوز طريقة الجمهور وجوز أن تكون همزة الاستفهام هى مبدأ الجملة وأن المستفهم عنه محذوف دل عليه ما عطف عليه بحرف العطف والتقدير فى مثله أتكذبونهم فكلما جاءكم رسول إلخ . وعلى هذه الطريقة تكون الجملة استفهامية مستأنفة محذوفاً بقيتها ثم عطف عليها ما عطف ، ولا أثر لهذا إلا فى اختلاف الاعتبار والتقدير فأما معنى الكلام فلا يتغير على كلا الاعتبارين لأن العطف والاستفهام كليهما متوجهان إلى الجملة الواقعة بعدها . والظاهر من كلام صاحب الكشاف فى هذه الآية وفى قوله تعالى فى سورة آل عمران « أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها » أن الطريقتين جائزتان فى جميع مواقع الاستفهام مع حرف العطف وهو الحق وأما عدم تعرضه لذلك عند آيات « أفتطمعون أن يؤمنوا لكم . أفلا تعقلون . أفتؤمنون ببعض الكتاب » فيما مضى من هذه السورة فذلك ذهول منه وقد تداركه هنا . وعندى جواز طريقة ثالثة وهى أن يكون الاستفهام عن العطف والمعنى أتزيدون على مخالفاتكم استكباركم كلما جاءكم رسول إلخ وهذا متأت فى حروف التشريك الثلاثة كما تقدم من أمثلة الواو والفاء وكقوله تعالى « أثم إذا ما وقع آمنتم به » فى سورة يونس وقول النابغة :

أثم تَعَذَّران إلى منها فإنى قد سمعتُ وقد رأيتُ

وقد استقريت هذا الاستعمال فوجدت مواقعه خاصة بالاستفهام غير الحقيقى كما رأيت من الأمثلة . ومعنى الفاء هنا تسبب الاستفهام التعجيبى الإنكارى على ماتقرر عندهم من تقفية موسى بالرسل أى قفينا موسى بالرسل فمن عجيب أمركم أن كل رسول جاءكم استكبرتم وجوز صاحب الكشاف كون العطف على مقدر أى آتينا موسى الكتاب إلخ ففعلتم ثم وبخهم بقوله أفكلما ، فالهمزة للتوبيخ والفاء حينئذ عاطفة مقدرا معطوفاً على المقدر المؤهل للتوبيخ ، وهو وجه بعيد ، ومرمى الوجهين إلى أن جملة آتينا موسى الكتاب إلخ غير مراد منها الإخبار بمدلولها . وانتصب كلما بالنيابة عن الظرف لأنه أضيف إلى ما الظرفية المصدرية والعامل فيه قوله «استكبرتم» ، وقدم الظرف ليكون موالياً للاستفهام المراد منه التعجيب ليظهر أن محل العجب هو استمرار ذلك منهم الدال على أنه سجية لهم وليس ذلك لعارض عرض فى

بعض الرسل وفى بعض الأزمنة، والتقدير أفاستكبرتم كلما جاءكم رسول فقدم الظرف للاهتمام لأنه محل العجب ، وقد دل العموم الذى فى كلما على شمول التكذيب أو القتل لجميع الرسل المرسلين إليهم لأن عموم الأزمان يستلزم عموم الأفراد المظروفة فيها .

و« تهوى » مضارع هوى بكسر الواو إذا أحب والمراد به ماتميل إليه أنفسهم من الانخلاع عن القيود الشرعية والانغماس فى أنواع الملذات والتصميم على العقائد الضالة. والاستكبار الاتصاف بالكبر وهو هنا الترفع عن اتباع الرسل وإعجاب المتكبرين بأنفسهم واعتقاد أنهم أعلى من أن يطيعوا الرسل ويكونوا أتباعاً لهم ، فالسين والتاء فى استكبرتم المبالغة كما تقدم فى قوله تعالى « إلا إبليس أبى واستكبر » وقوله « ففريقاً كذبتم وفريقاً تقتلون » مسبب عن الاستكبار فالفاء للسببية فإنهم لما استكبروا بلغ بهم العصيان إلى حد أن كذبوا فريقاً أى صرحوا بتكذيبهم أو عاملوهم معاملة الكاذب وقتلوا فريقاً وهذا كقوله تعالى عن أهل مدين « قالوا يا شعيب ما نفقه كثيراً مما تقول وإنا لنراك فينا ضعيفاً ولولا رهطك لرجمناك » وتقديم المفعول هنا لما فيه من الدلالة على التفصيل فناسب أن يقدم ليدل على ذلك كما فى قوله تعالى « فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة » . وهذا استعمال عربى كثير فى لفظ فريق وما فى معناه نحو طائفة إذا وقع معمولا لفعل فى مقام التقسيم نحو « يغشى طائفة منكم وطائفة قدأهمتهم أنفسهم » .

والتفصيل راجع إلى مافى قوله « رسول » من الإجمال لأن كلما جاءكم رسول أفاد عموم الرسول وشمل هذا موسى عليه السلام فإنهم وإن لم يكذبوه بصريح اللفظ لكنهم عاملوه معاملة المكذبين به إذ شكوا غير مرة فيما يخبرهم عن الله تعالى وأساءوا الظن به مرارا فى أوامره الاجتهادية وحملوه على قصد التغرير بهم والسعى لإهلاكهم كما قالوا حين بلغوا البحر الأحمر . وحين أمرهم بالحضور لسماع كلام الله تعالى ، وحين أمرهم بدخول أريحا ، وغير ذلك وأما بقية الرسل فكذبوهم بصريح القول مثل عيسى وقتلوا بعض الرسل مثل أشعياء وزكرياء ويحيى ابنه . وأرمياء .

وجاء فى تقتلون بالمضارع عوضا عن الماضى لاستحضار الحالة الفظيعة وهى حالة قتلهم رسلهم كقوله « الله الذى أرسل الرياح فتثير سحابا فسقناه » مع ما فى صيغة تقتلون من مراعاة الفواصل فاكتمل بذلك بلاغة المعنى وحسن النظم .

﴿وَقَالُواْ قُلُوبُنَا غُلْفُۢ بَل لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ﴾ 88

إما عطف على قوله «استكبرتم»، أو على «كذبتم» فيكون على الوجه الثانى تفسيرا للاستكبار أى يكون على تقدير عطفه على كذبتم من جملة تفصيل الاستكبار بأن أشير إلى أن استكبارهم أنواع تكذيبٌ وتقتيل وإعراض . وعلى الوجهين ففيه التفات من الخطاب إلى الغيبة وإبعاد لهم عن مقام الحضور فهو من الالتفات الذى نكتته أن ما أجرى على المخاطب من صفات النقص والفظاعة قد أوجب إبعاده عن البال وإعراضَ البال عنه فيشار إلى هذا الإبعاد بخطابه بخطاب البعد فهو كناية(1) .

وقد حسَّن الالتفاتَ أنه مؤذن بانتقال الكلام إلى سوء مقابلتهم للدعوة المحمدية وهو غرض جديد فإنهم لما تحدث عنهم بما هو من شؤونهم مع أنبيائهم وجه الخطاب إليهم . ولما أريد الحديث عنهم فى إعراضهم عن النبيء صلى الله عليه وسلم صار الخطاب جاريا مع المؤمنين وأجرى على اليهود ضمير الغيبة . على أنه يحتمل أن قولهم قلوبنا غلف لم يصرحوا به علَنا ويدل لذلك أن أسلوب الخطاب جرى على الغيبة من مبدأ هذه الآية إلى قوله تعالى « ولقد جاءكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل » . والقلوبُ مستعملة فى معنى الأذهان على طريقة كلام العرب فى إطلاق القلب على العقل . والغُلْف بضم فسكون جمع أغلف وهو الشديد الغلاف مشتق من غَلَّفه إذا جعل له غِلافا وهو الوعاء الحافظ للشيء والساتر له من وصول ما يُكره له . وهذا كلام كانوا يقولونه للنبيء صلى الله عليه وسلم حين يدعوهم للإسلام قصدوا به التهكم وقطع طمعه فى إسلامهم وهو كقول المشركين «قلوبنا فى أكنة مما تدعونا إليه وفى آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب». وفى الكلام توجيه لأن أصل الأغلف أن يكون محجوبا عما لا يلائمه فإن ذلك معنى الغِلاف فهم يُخَيلون أن قلوبهم مستورة عن الفهم ويريدون أنها محفوظة من فهم الضلالات ولذلك قال المفسرون إنه مؤذن بمعنى

(1) قلت نظير هذا الالتفات من الخطاب إلى الغيبة بعد إجراء صفات نقص قول الشاعر يذم من بخل فى قضاء مهم :

أبى لك كسْبَ الحمد رأىٌ مقصر ... ونفس أضاق الله بالخير باعها
إذا هى حثته على الخير مَرَّةً ... عصاها وإن همَّت بشرٍّ أطاعها

أنها لا تعى ما تقول ولو كان حقا لوعته وهذان المعنيان اللذان تضمنهما لتوجيه يلاقيهما الرد بقوله تعالى « بل لعنهم الله بكفرهم » أى ليس عدم إيمانهم لقصور فى أفهامهم ولا لربوها عن قبول مثل ما دعوا إليه ولكن لأنهم كفروا فلعنهم الله بكفرهم وأبعدهم عن الخير وأسبابه .

وبهذا حصل المعنيان المرادان لهم من غير حاجة إلى فرض احتمال أن يكون غلف جمع غلاف لما فيه من التكلف فى حذف المضاف إليه حتى يقدر أنها أوعية للعلم والحق فلا يتسرب إليها الباطل .

وقوله «بل لعنهم الله بكفرهم» تسجيل عليهم وفضح لهم بأنهم صمموا على الكفر والتمسك بدينهم من غير التفات لحجة النبيء صلى الله عليه وسلم فلما صمموا على ذلك عاقبهم الله باللعن والإبعاد عن الرحمة والخير فحرمهم التوفيق والتبصر فى دلائل صدق الرسول، فاللعنة حصلت لهم عقابا على التصميم على الكفر وعلى الإعراض عن الحق وفى ذلك رد لما أوهموه من أن قلوبهم خلقت بعيدة عن الفهم لأن الله خلقهم كسائر العقلاء مستطيعين لإدراك الحق لو توجهوا إليه بالنظر وترك المكابرة وهذا معتقد أهل الحق من المؤمنين عدا الجبرية .

وقوله « فقليلا ما يؤمنون » تفريع على « لعنهم » وقليلا صفة لمحذوف دل عليه الفعل والتقدير فإيمانا قليلا وما زائدة للمبالغة فى التقليل والضمير لمجموع بنى إسرائيل ويجوز أن يكون قليلا صفة للزمان الذى يستلزمه الفعل أى فحينا قليلا يؤمنون. وقليل يجوز أن يكون باقيا على حقيقته مشارا به إلى إيمانهم ببعض الكتاب أو إلى إيمانهم ببعض ما يدعو له النبيء صلى الله عليه وسلم مما يوافق دينهم القديم كالتوحيد ونبوءة موسى أو إلى إيمان أفراد منهم فى بعض الأيام فإن إيمان أفراد قليلة منهم يستلزم صدور إيمان من مجموع بنى إسرائيل فى أزمنة قليلة أو حصول إيمانات قليلة . ويجوز أن يكون قليلا هنا مستعملا فى معنى العدم فإن القلة تستعمل فى العَدَم فى كلام العرب قال أبو كبير الهذلى :

قليلُ التشكى للمهم يصيبه كثيرُ الهوى شتى النوى والمسالك

أراد أنه لا يتشكى . وقال عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود فى أرض نصيبين « كثيرة العقارب قليلة الأقارب » أراد عديمة الأقارب ويقولون فلان قليل الحياء وذلك كله إما مجاز لأن القليل شبه بالعدم وإما كناية وهو أظهر لأن الشيء إذا قل آل إلى الاضمحلال

فكان الانعدام لازما عرفيا للقلة ادعائيا فتكون ما مصدرية والوجهان أشار إليهما في الكشاف باختصار واقتصر على الوجه الثاني منهما في تفسيره قوله تعالى « ءإله مع الله قليلا ما تذكرون » في سورة النمل فقال «والمعنى نفي التذكير والقلة تستعمل في معنى النفي» وكأن وجه ذلك أن التذكر من شأنه تحصيل العلم فلو تذكر المشركون المخاطبون بالآية لحصل لهم العلم بأن الله واحد لا شريك له كيف وخطابهم بقوله « ءإله مع الله » المقصود منه الإنكار بناء على أنهم غير معتقدين ذلك .

﴿ وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا۟ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ . فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ 89

معطوف على قوله « وقالوا قلوبنا غلف» لقصد الزيادة في الإنحاء عليهم بالتوبيخ فإنهم لو أعرضوا عن الدعوة المحمدية إعراضاً مجرداً عن الأدلة لكان في إعراضهم معذرة ما ولكنهم أعرضوا وكفروا بالكتاب الذي جاء مصدقا لما معهم والذي كانوا من قبل يستفتحون به على المشركين . فقوله « من عند الله » متعلق بجاءهم وليس صفة لأنه ليس أمراً مشاهداً معلوما حتى يوصف به . وقوله « مصدق لما معهم» وصف شأن لقصد زيادة التسجيل عليهم بالمذمة في هذا الكفر والقول في تفسيره قد مضى عند قوله تعالى « وآمنوا بما أنزلت مصدقا لما معكم » . والاستفتاح ظاهره طلب الفتح أي النصر قال تعالى « إن تستفتحوا فقد جاءكم الفتح » وقد فسروه بأن اليهود كانوا إذا قاتلوا المشركين أي من أهل المدينة استنصروا عليهم بسؤال الله أن يبعث إليهم الرسول الموعود به في التوراة . وجوز أن يكون يستفتحون بمعنى يفتحون أي يعلمون ويخبرون كما يقال فتح على القارئ أي علمه الآية التي ينساها فالسين والتاء لمجرد التأكيد مثل زيادتهما في استعصم واستصرخ واستعجب والمراد كانوا يخبرون المشركين بأن رسولا سيبعث فيؤيد المؤمنين ويعاقب المشركين . وقوله « فلما جاءهم ما عرفوا » أي ما كانوا يستفتحون به أي لما جاء الكتاب الذي عرفوه كفروا به وقد عدل عن أن يقال فلما جاءهم الكتاب ليكون اللفظ أشمل فيشمل الكتاب والرسول الذي جاء به

فإنه لا يجيء كتاب إلا مع رسول . ووقع التعبير بما الموصولة دون مَن لأجل هذا الشمول ولأن الإبهام يناسبه الموصول الذى هو أعم فإن الحق أن ما تجيء لما هو أعم من العاقل .

والمراد بما عرفوا القرآن أى أنهم عرفوه بالصفة المتحققة فى الخارج وإن جهلوا انطباقها على القرآن لضلالهم لأن الظاهر أن بنى إسرائيل لم يكن أكثرهم يعتقد صدق القرآن وصدق الرسول وبعضهم كان يعتقد ذلك ولكنه يتناسى ويتغافل حسدا قال تعالى « حسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق » ويصير معنى الآية « ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم » وعرفوا أنه الذى كانوا يستفتحون به على المشركين .

وجملة « وكانوا من قبل يستفتحون » فى موضع الحال وفائدتها هنا استحضار حالتهم العجيبة وهى أنهم كذبوا بالكتاب والرسول فى حال ترقبهم لمجيئه وانتظار النصر به وهذا منتهى الخذلان والبهتان .

وقوله « فلما جاءهم ما عرفوا » بالفاء عطف على جملة « كانوا يستفتحون » . ولما الثانية تتنازع مع لما الأولى الجواب وهو قوله « كفروا به » فكان موقع جملة وكانوا إلخ بالنسبة إلى كون الكتاب مصدقا موقع الحال لأن الاستنصار به أو التبشير به يناسب اعتقاد كونه « مصدقا لما معهم » وموقعها بالنسبة إلى كون الكتاب والرسول معروفين لهم بالأمارات والدلائل موقع المنشإ من المتفرع عنه مع أن مفاد جملة « لما جاءهم كتاب من عند الله » إلخ وجملة « لما جاءهم ما عرفوا » إلخ واحد وإعادة لما فى الجملة الثانية دون أن يقول وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فجاءهم ما عرفوا إلخ قصد إظهار اتحاد مفاد الجملتين المفتتحتين بلما وزيادة الربط بين المعنيين حيث انفصل بالجملة الحالية فحصل بذلك نظم عجيب وإيجاز بديع وطريقة تكرير العامل مع كون المعمول واحدا طريقة عربية فصحى، قال تعالى « لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب » — وقال «أيعدكم أنكم إذا متم وكنتم ترابا وعظاما أنكم مخرجون» فأعاد أنكم قبل خبر الأولى وقد عدلنا فى هذا البيان عن طريقة الزجاج وطريقة المبرد وطريقة الفراء المذكورات فى حاشية الخفاجى وعبد الحكيم وصغناه من محاسن تلك الطرائق كلها لما فى كل طريقة منها من مخالفة للظاهر .

وقوله « فلعنة الله على الكافرين » جملة دعاء عليهم وعلى أمثالهم والدعاء من الله تعالى

تقدير وقضاء لأنه تعالى لا يعجزه شيء وليس غيره مطلوبا بالأدعية وهذا كقوله « وقالت اليهود يدالله مغلولة غلت أيديهم » وقوله قاتلهم الله أنى يؤفكون » وسيأتى بيانه عند قوله تعالى « عليهم دائرة السوء » فى سورة براءة . والفاء للسببية والمراد التسبب الذكرى بمعنى أن ما قبلها وهو المعطوف عليه يسبب أن ينطق المتكلم بما بعدها كقول قيس بن الخطيم :

وكنت امرءاً لا أسمع الدهر سبة   أسب بها إلا كشفت غطاءها
فإنى فى الحرب الضروس موكل   بإقدام نفس ما أريد بقاءها

فعطف قوله فإنى على قوله كشفت غطاءها لأن هذا الحكم يوجب بيان أنه فى الحرب مقدام . واللام فى الكافرين للاستغراق بقرينة مقام الدعاء يشمل المتحدث عنهم لأنهم من جملة أفراد هذا العموم بل هم أول أفراده سبقاً للذهن لأن سبب ورود العام قطعى الدخول ابتداء فى العموم . وهذه طريقة عربية فصيحة فى إسناد الحكم إلى العموم والمراد ابتداءً بعض أفراده لأن دخول المراد حينئذ يكون بطريقة برهانية كما تدخل النتيجة فى القياس قال بَشَامَةُ بن حَزن النهشلى :

إنَّا محيوكِ يا سَلْمى فحيينا   وإن سَقَيْتِ كرام الناس فاسقينا

أراد الكناية عن كرمهم بأنهم يُسقون حين يُسقى كرام الناس .

﴿ بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ أَن يَكْفُرُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَن يُنَزِّلَ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴾ 90

استئناف لذمهم وتسفيه رأيهم إذ رضوا لأنفسهم الكفر بالقرآن وبمحمد صلى الله عليه وسلم وأعرضوا عن النظر فيما اشتملت عليه كتبهم من الوعد بمجيء رسول بعد موسى ، إرضاء لداعية الحسد وهم يحسبون أنهم مع ذلك قد استبقوْا أنفسهم على الحق إذ كفروا بالقرآن فهذا إيقاظ لهم نحو معرفة داعيهم إلى الكفر وإشهار لما ينطوى عليه عند المسلمين .

و « بئسما » مركّب من (بئسَ) و (ما) الزائدة . وفي بئسَ وضدّها نِعْمَ خلاف في كونهما فعلين أو اسمين والأصح أنهما فعلان وفي (ما) المتصلة بهما مذاهب أحدها أنها معرفة تامة أي تفسر باسم معرف

بلام التعريف وغير محتاجة إلى صلة احترازاً عن ما الموصولة فقوله «بئسما» يفسر ببئس الشيء قاله سيبويه والكسائى . والآخر أنها موصولة قاله الفراء والفارسى وهذان هما أوضح الوجوه فإذا وقعت بعدها ما وحدها كانت ما معرفة تامة نحو قوله تعالى « إن تبدوا الصدقات فنِعِمَّا هى » أى نعم الشيء هى وإن وقعت بعد ما جملة تصلح لأن تكون صلة كانت ما معرفة ناقصة أى موصولة نحو قوله هنا « بئسما اشتروا به أنفسهم » وما فاعل بئس .

وقد يذكر بعد بئس ونِعْم اسم يفيد تعيين المقصود بالذم أو المَدْح ويسمى فى علم العربية المخصوصَ وقد لا يذكر لظهوره من المقام أو لتقدم ما يدل عليه فقوله « أن يكفروا » هو المخصوص بالذم والتقدير كفرهم بآيات الله ولك أن تجعله مبتدأ محذوف الخبر أو خبرا محذوف المبتدأ أو بدلا أو بيانا من « ما » وعليه فقوله تعالى « اشتروا » إما صفة للمعرفة أو صلة للموصولة و « أن يكفروا » هو المخصوص بالذم خبر مبتدأ محذوف وذلك على وزان قولك نِعْم الرجل فلان .

والاشتراء الابتياع وقد تقدم فى قوله تعالى « أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى » فقوله تعالى هنا « بئسما اشتروا به أنفسهم » مجاز أطلق فيه الاشتراء على استبقاء الشيء المرغوب فيه تشبيهاً لاستبقائه بابتياع شيء مرغوب فيه فهم قد آثروا أنفسهم فى الدنيا فأَبْقَوْا عليها بأن كفروا بالقرآن حسدا . فإن كانوا يعتقدون أنهم محقون فى إعراضهم عن دعوة محمد صلى الله عليه وسلم لتمسكهم بالتوراة وأن قوله فيما تقدم « فلما جاءهم ما عرفوا » بمعنى جاءهم ما عرفوا صفتَه وإن فرطوا فى تطبيقها على الموصوف ، فمعنى اشتراء أنفسهم جار على اعتقادهم لأنهم نجوها من العذاب فى اعتقادهم فقوله « بئسما اشتروا به أنفسهم » أى بئسما هو فى الواقع وأما كونه اشتراء فبحسب اعتقادهم وقوله «أن يكفروا بما أنزل الله» هو أيضاً بحسب الواقع وفيه تنبيه لهم على حقيقة حالهم وهى أنهم كفروا برسول مرسل إليهم للدوام على شريعة نسخت .

وإن كانوا معتقدين صدق الرسول وكان إعراضهم لمجرد المكابرة كما يدل عليه قوله قبله « فلما جاءهم ما عرفوا » على أحد الاحتمالين المتقدمين ، فالاشتراء بمعنى الاستبقاء الدنيوى أى بئس العوض بَذلُهم الكفر ورضاهم به لبقاء الرئاسة والسمعة وعدم الاعتراف برسالة الصادق فالآية على نحو قوله تعالى « أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة » .

وقيل إن اشتروا بمعنى باعوا أى بذلوا أنفسهم والمراد بذلها للعذاب فى مقابلة إرضاء مكابرتهم وحسدهم وهذا الوجه منظور فيه إلى قوله قبله « فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به » وهو بعيد من اللفظ لأن استعمال الاشتراء بمعنى البيع مجاز بعيد إذ هو يفضى إلى إدخال الغلط على السامع وإفساد ما أحكمته اللغة من التفرقة وإنما دعا إليه قصد قائله إلى بيان حاصل المعنى . على أنك قد علمت إمكان الجمع بين مقتضى قوله « ما عرفوا » وقوله هنا « اشتروا به أنفسهم » فأنتَ فى غنى عن التكلف . وعلى كلا التفسيرين يكون اشتروا مع ما تفرع عنه من قوله « فباءوا بغضب على غضب » تمثيلًا لحالهم بحال من حاول تجارة ليربح فأصابه خسران وهو تمثيل يقبَل بعضُ أجزائه أن يكون استعارة وذلك من محاسن التمثيلية .

وجىء بصيغة المضارع فى قوله « أن يَكفروا » ولم يؤتَ به على ما يناسب المبيَّن وهو « مَا اشتروا » المقتضى أن الاشتراء قد مضى للدلالة على أنهم صرحوا بالكفر بالقرآن من قبل نزول الآية فقد تبين أن اشتراء أنفسهم بالكفر عمل استقر ومضى ، ثم لما أريد بيان ما اشتروا به أنفسهم نبه على أنهم لم يزالوا يكفرون ويعلم أنهم كفروا فيما مضى أيضا إذ كان المبيَّن بأن يَكْفروا معبَّرا عنه بالماضى بقوله « ما اشتروا » .

وقوله «بغيا» مفعُول لأجله علة لقوله «أن يكفروا» لأنه الأقرب إليه ، ويجوز كونه علة لاشتروا لأن الاشتراء هنا صادق على الكفر فإنه المخصوص بحكم الذم وهو عين المذمُوم ، والبغى هنا مصدر بَغى يبغى إذا ظلم وأراد به هنا ظلما خاصا وهو الحسد وإنما جُعل الحسد ظلما لأن الظلم هو المعاملة بغير حق والحسد تمنى زوال النعمة عن المحسود ولا حق للحاسد فى ذلك لأنه لا يناله من زوالها نفع ، ولا من بقائها ضر ، ولقد أجاد أبو الطيب إذ أخذ هذا المعنى فى قوله :

وأَظْلَمُ خلقِ الله من بات حاسدا   لِمَنْ بَاتَ فى نَعْمائِه يتقلَّب .

وقوله„أن ينزل الله„متعلق بقوله„بغيا„بحذف حرف الجر وهو حرف الاستعلاء لتأويل بغيا بمعنى حسدا .

فاليهود كفروا حسدا على خروج النبوءة منهم إلى العرب وهو المشار إليه بقوله تعالى„على من يشاء من عباده"وقوله فباءوا بغضب على غضب أى فرجعوا من تلك الصفقة وهى اشتراء أنفسهم بالخسران المبين وهو تمثيل لحالهم بحال الخارج بسلعته لتجارة فأصابته خسارة فرجع

إلى منزله خاسرا . شبه مصيرهم إلى الخسران برجوع التاجر الخاسر بعدضميمة قوله «بئس ما اشتروا به أنفسهم» . والظاهر أن المراد بغضب على غضب الغضب الشديد على حد قوله تعالى « نور على نور» أى نور عظيم وقوله «ظلمات بعضها فوق بعض» وقول أبى الطيب :

* أَرَقٌ على أرق ومثلِيَ يأْرَقُ *

وهذا من استعمال التكرير باختلاف صيغه فى معنى القوة والشدة كقول الحطيئة :

أتت آل شماس بن لأى وإنما أتاهم بها الإحكام والحسب العد

أى الكثير العدد أى العظيم وقال المعرى *بنى الحسب الوضاح والمفخر الجم* أى العظيم قال القرطبى قال بعضهم المراد به شدة الحال لا أنه أراد غضبين وهما غضب الله عليهم للكفر وللحسد أو للكفر بمحمد وعيسى عليهما السلام .

وقوله « وللكافرين عذاب مهين » هو كقوله «فلعنة الله على الكافرين» أى ولهم عذاب مهين لأنهم من الكافرين ، والمهين المذل أى فيه كيفية احتقارهم .

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا۟ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنۢبِيَآءَ ٱللَّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ 91

معطوف على قوله « ولما جاءهم كتاب من عند الله » المعطوف على قوله « وقالوا قلوبنا غلف » وبهذا الاعتبار يصح اعتباره معطوفا على « وقالوا قلوبنا غلف » على المعروف فى اعتبار العطف على ما هو معطوف وهذا كله من عطف حكايات أحوالهم فى معاذيرهم عن الإعراض عن الدعوة الإسلامية فإذا دعوا قالوا قلوبنا غلف ، وإذا سمعوا الكتاب أعرضوا عنه بعد أن كانوا منتظريه حسدا أن نزل على رجل من غيرهم ، وإذا وعظوا وأنذروا ودعوا إلى الإيمان بالقرآن وبأنه أنزله الله وأن ينظروا فى دلائل كونه منزلا من عند الله أعرضوا وقالوا نؤمن بما أنزل علينا أى بما أنزله الله على رسولنا موسى ، وهذا هو مجمع ضلالاتهم ومنبع عنادهم فلذلك تصدى القرآن لتطويل المحاجة فيه بما هنا وما بعده تمهيداً لقوله الآتى « ما ننسخ من آية » الآيات .

وقولهم نؤمن بما أنزل علينا أرادوا به الاعتذار وتعلة أنفسهم لأنهم لما قيل لهم آمنوا بما أنزل الله علموا أنهم إن امتنعوا امتناعاً مجردا عدت عليهم شناعة الامتناع من الإيمان بما يدعى أنه أنزله الله فقالوا فى معذرتهم ولإرضاء أنفسهم نؤمن بما أنزل علينا أى أن فضيلة الانتساب للإيمان بما أنزل الله قد حصلت لهم أى فنحن نكتفى بما أنزل علينا وزادوا إذ تمسكوا بذلك ولم يرفضوه . وهذا وجه التعبير فى الحكاية عنهم بلفظ المضارع نؤمن أى ندوم على الإيمان بما أنزل علينا وقد عرضوا بأنهم لا يؤمنون بغيره لأن التعبير بنؤمن بما أنزل علينا فى جواب من قال لهم آمنوا بما أنزل الله وقد علم أن مراد القائل الإيمان بالقرآن مشعر بأنهم يؤمنون بما أنزل عليهم فقط لأنهم يرون الإيمان بغيره مقتضياً الكفر به فهنا مستفاد من مجموع جملتى آمنوا بما أنزل الله وجوابها بقولهم نؤمن بما أنزل علينا .

وقوله تعالى « ويكفرون بما وراءه »جىء بالمضارع محاكاة لقولهم نؤمن بما أنزل علينا وتصريح بما لوحوا إليه ورد عليهم أى يدومون على الإيمان بما أنزل عليهم ويكفرون كذلك بما وراءه فهم يرون أن الإيمان به مقتض للكفر بغيره على أن للمضارع تأثيراً فى معنى التعجب والغرابة . وفى قرنه بواو الحال إشعار بالرد عليهم وزاد ذلك بقوله وهو الحق مصدقاً لما معهم .

والوراء فى الأصل اسم مكان للجهة التى خلف الشىء وهو عريق فى الظرفية وليس أصله مصدراً . جعل الوراء مجازاً أو كناية عن الغائب لأنه لا يبصره الشخص واستعمل أيضاً مجازاً عن المجاوز لأن الشىء إذا كان أمام السائر فهو صائر إليه فإذا صار وراءه فقد تجاوزه وتباعدعنه قال النابغة * وليس وراء الله للمرء مطلب * واستعمل أيضاًبمعنى الطلب والتعقب تقول ورائى فلان بمعنى يتعقبنى ويطلبنى ومنه قول الله تعالى «وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصباً » وقول لبيد:

أليس ورائى أن تراخت منيتى لزوم العصا تحنى عليها الأصابع

فمن ثم زعم بعضهم أن الوراء يطلق على الخلف والأمام إطلاق اسم الضدين واحتج ببيت لبيد وبقرآن وكان أمامهم ملك وقد علمت أنه لا حجة فيه ولذلك أنكر الآمدى فى الموازنة كونه ضدا .

فالمراد بما وراءه فى الآية بما عداه وتجاوزه أى بغيره والمقصود بهذا الغير هنا خصوص

القرآن بقرينة السياق لتقدم قوله «وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله» ولتعقيبه بقوله «وهو الحق مصدقاً» .

وجملة وهو الحق حالية واللام في الحق للجنس والمقصود اشتهار المسند إليه بهذا الجنس أي وهو المشتهر بالحقية المسلم ذلك له على حد قول حسان :

وإن سنام المجد من آل هاشم بنو بنت مخزوم ووالدك العبد

لم يرد حسان انحصار العبودية في الوالد وإنما أراد أنه المعروف بذلك المشتهر به فليست اللام هنا مفيدة للحصر لأن تعريف المسند باللام لا تطرد إفادته الحصر على ما في دلائل الإعجاز . وقيل يفيد الحصر باعتبار القيد أعني قوله مصدقاً أي هو المنحصر في كونه حقاً مع كونه مصدقاً فإن غيره من الكتب السماوية حق لكنه ليس مصدقاً لما معهم ولعل صاحب هذا التفسير يعتبر الإنجيل غير متعرض لتصديق التوراة بل مقتصراً على تحليل بعض المحرمات وذلك يشبه عدم التصديق . ففي الآية صد لبني إسرائيل عن مقابلة القرآن بمثل ما قابلوا به الإنجيل وزيادة في توبيخهم .

وقوله «مصدقاً» حال مؤكدة لقوله «وهو الحق» ، وهذه الآية علم في التمثيل للحال المؤكدة وعندي أنها حال مؤسسة لأن قوله مصدقاً لما معهم مشعر بوصف زائد على مضمون وهو الحق إذ قد يكون الكتاب حقاً ولا يصدق كتاباً آخر ولا يكذبه وفي مجيء الحال من الحال زيادة في استحضار شؤونهم وهيئاتهم .

وقوله «قل فلم تقتلون أنبئاء الله من قبل إن كنتم مؤمنين» فصله عما قبله لأنه اعتراض في أثناء ذكر أحوالهم قصد به الرد عليهم في معذرتهم هذه لإظهار أن معاداة الأنبئاء دأب لهم وأن قولهم « نؤمن بما أنزل علينا » كذب إذ لو كان حقا لما قتل أسلافهم الأنبئاء الذين هم من قومهم ودعوهم إلى تأييد التوراة والأمر بالعمل بها ولكنهم يعرضون عن كل ما لا يوافق أهواءهم . وهذا إلزام للحاضرين بما فعله أسلافهم لأنهم يرونهم على حق فيما فعلوا من قتل الأنبئاء . والإتيان بالمضارع في قوله « تقتلون » مع أن القتل قد مضى لقصد استحضار الحالة الفظيعة وقرينة ذلك قوله «من قبل» فذلك كما جاء الحطيئة بالماضي مراداً به الاستقبال في قوله :

شهد الحطيئة يوم يلقى ربه أن الوليد أحق بالعذر

بقرينة قوله يوم يلقى ربه .

والمراد بأنبئاء الله الذين ذكرناهم عند قوله تعالى « ويقتلون النبيئين بغير الحق » .

﴿ وَلَقَدْ جَاءَكُم مُّوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنتُمْ ظَالِمُونَ ۝92 وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم بِهِ إِيمَانُكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ 93

عطف على قوله « فلم تقتلون أنبياء الله » والقصد منه تعليم الانتقال فى المجادلة معهم إلى ما يزيد إبطال دعواهم الإيمان بما أنزل إليهم خاصة وذلك أنه بعد أن أكذبهم فى ذلك بقوله « فلم تقتلون أنبياء الله من قبل » كما بينا ترقى إلى ذكر أحوالهم فى مقابلتهم دعوة موسى الذى يزعمون أنهم لا يؤمنون إلا بما جاءهم به فإنهم مع ذلك قد قابلوا دعوته بالعصيان قولا وفعلا فإذا كانوا أعرضوا عن الدعوة المحمدية بمعذرة أنهم لا يؤمنون إلا بما أنزل عليهم فلماذا قابلوا دعوة أنبيائهم بعد موسى بالقتل ولماذا قابلوا دعوة موسى بما قابلوا . فهذا وجه ذكر هذه الآيات هنا وإن كان قد تقدم نظائرها فيما مضى فإن ذكرها هنا فى محاجة أخرى وغرض جديد ، وقد بينتُ أن القرآن ليس مثل تأليف فى علم يُحال فيه على ما تقدم بل هو جامع مواعظ وتذكيرات وقوارع ومجادلات نزلت فى أوقات كثيرة وأحوال مختلفة فلذلك تتكرر فيه الأغراض لاقتضاء المقام ذكرها حينئذ عند سبب نزول تلك الآيات . وفى الكشاف أن تكرير حديث رفع الطور هنا لما نيط به من الزيادة على ما فى الآية السابقة معنى فى قوله « قالوا سمعنا وعصينا » الآية وهى نكتة فى الدرجة الثانية . وقال البيضاوى إن تكرير القصة للتنبيه على أن طريقتهم مع محمد صلى الله عليه وسلم طريقة أسلافهم مع موسى وهى نكتة فى الدرجة الأولى وهذا إلزام لهم بعمل أسلافهم بناء على أن الفرع يَتْبَع أصله والولد نسخة من أبيه وهو احتجاج خطابى .

والقول فى هاته الآيات كالقول فى سابقتها وكذلك القول فى البينات . إلا أن قوله « واسمعوا » مراد به الامتثال فهو كناية كما تقول فلان لا يسمع كلامى أى لا يمتثل أمرى إذ ليس الأمر هنا بالسماع بمعنى الإصغاء إلى التوراة فإن قوله « خذوا ما آتيناكم بقوة » يتضمنه ابتداء لأن المراد من الأخذ بالقوة الاهتمام به وأول الاهتمام بالكلام هو سماعه

والظاهر أن قوله « خذوا ما آتيناكم بقوة » لا يشمل الامتثال فيكون قوله « واسمعوا » دالا على معنى جديد وليس تأكيدا، ولك أن تجعله تأكيداً لمدلول خذوا ما آتيناكم بقوة بأن يكون الأخذ بقوة شاملا لنية الامتثال وتكون نكتة التأكيد حينئذ هى الإشعار بأنهم مظنة الإهمال والإخلال حتى أكد عليهم ذلك قبل تبين عدم امتثالهم فيما يأتى ففى هذه الآية زيادة بيان لقوله فى الآية الأولى «واذكروا ما فيه» .

واعلم أن من دلائل النبوة والمعجزات العلمية إشارات القرآن إلى العبارات التى نطق بها موسى فى بنى إسرائيل وكتبت فى التوراة فإن الأمر بالسماع تكرر فى مواضع مخاطبات موسى للملإ بنى إسرائيل بقوله « اسمع يا إسرائيل » فهذا من نكت اختيار هذا اللفظ للدلالة على الامتثال دون غيره مما هو أوضح منه وهذا مثل ما ذكرنا فى التعبير بالعهد .

وقوله « قالوا سمعنا وعصينا » يحتمل أنهم قالوه فى وقت واحد جوابا لقوله «واسمعوا» وإنما أجابوه بأمرين لأن قوله اسمعوا تضمن معنيين معنى صريحا ومعنى كنائيا فأجابوا بامتثال الأمر الصريح وأما الأمر الكنائى فقد رفضوه وذلك يتضمن جواب قوله « خذوا ما آتيناكم بقوة » أيضا لأنه يتضمن ما تضمنه « واسمعوا » وفى هذا الوجه بعد ظاهر إذ لم يعهد منهم أنهم شافهوا نبيهم بالعزم على المعصية وقيل إن قوله « سمعنا » جواب لقوله « خذوا ما آتيناكم » أى سمعنا هذا الكلام . وقوله « وعصينا » جواب لقوله « واسمعوا » لأنه بمعنى امتثلوا ليكون كل كلام قد أجيب عنه ويبعده أن الإتيان فى جوابهم بكلمة سمعنا مشير إلى كونه جوابا لقوله « اسمعوا » لأن شأن الجواب أن يشتمل على عبارة الكلام المجاب به وقوله ليكون كل كلام قد أجيب عنه قد علمت أن جعل سمعنا وعصينا جوابا لقوله « واسمعوا » يغنى عن تطلب جواب لقوله خذوا، ففيه إيجاز، فالوجه فى معنى هذه الآية هو ما نقله الفخر عن أبي مسلم أن قولهم « عصينا » كان بلسان الحال يعنى فيكون « قالوا » مستعملا فى حقيقته ومجازه أى قالوا سمعنا وعصوا فكأن لسانهم يقول عصينا . ويحتمل أن قولهم عصينا وقع فى زمن متأخر عن وقت نزول التوراة بأن قالوا عصينا فى حثهم على بعض الأوامر مثل قولهم لموسى حين قال لهم ادخلوا القرية « لن ندخلها أبدا » وهذان الوجهان أقرب من الوجه الأول . وفى هذا بيان لقوله فى الآية الأولى « ثم توليتم من بعد ذلك » .

والإشراب هو جعل الشيء شاربا ، واستعير لجعل الشيء متصلا بشيء وداخلا فيه ووجه الشبه هو شدة الاتصال والسريان لأن الماء أسرى الأجسام فى غيره ولذا يقول الأطباء الماء مطية الأغذية والأدوية ومَركبها الذى تسافر به إلى أقطار البدن فلذلك استعاروا الإشراب لشدة التداخل استعارة تبعية قال بعض الشعراء :

تغلغل حب عثمة فى فؤادى   فباديه مع الخافى يسير[1]

تغلغل حيث لم يبلغ شراب   ولا حزن ولم يبلغ سرور

ومنه قولهم أشرب الثوب الصبغ، قال الراغب من عادتهم إذا أرادوا مخامرة حب وبغض أن يستعيروا لذلك اسم الشراب اه . وقد اشتهر المعنى المجازى فهجر استعمال الإشراب بمعنى السقى وذكر القلوب قرينة على أن إشراب العجل على تقدير مضاف من شأن القلب مثل عبادة العجل أو تأليه العجل . وإنما جعل حبهم العجل إشرابا لهم للإشارة إلى أنه بلغ حبهم العجل مبلغ الأمر الذى لا اختيار لهم فيه كأن غيرهم أشربهم إياه كقولهم أُولِع بكذا وشُغِف . والعجلَ مفعول أشربوا على حذف مضاف مشهور فى أمثاله من تعليق الأحكام وإسنادها إلى الذوات مثل « حُرِّمت عليكم الميتة » أى أكل لحمها . وإنما شغفوا به استحسانا واعتقادا أنه إلههم وأن فيه نفعهم لأنهم لما رأوه من ذهب قدسوه من فرط حبهم الذهب .

وقد قوى ذلك الإعجاب به بفرط اعتقادهم ألوهيته ولذلك قال تعالى «بكفرهم» فإن الاعتقاد يزيد المعتقد توغلا فى حب معتقده . وإسناد الإشراب إلى ضمير ذواتهم ثم توضيحه بقوله « فى قلوبهم » مبالغة وذلك مثل ما يقع فى بدل البعض والاشتمال وما يقع فى تمييز النسبة . وقريب منه قوله تعالى « إنما يأكلون فى بطونهم نارا » وليس هو مثل ما هنا لأن الأكل متمحض لكونه منحصرا فى البطن بخلاف الإشراب فلا اختصاص له بالقلوب .

وقوله « قل بئسما يأمركم به إيمانكم إن كنتم مؤمنين » تذييل واعتراض ناشئ عن قولهم « سمعنا وعَصَيْنَا » وهو خلاصة لإبطال قولهم « نؤمن بما أنزل علينا » بعد أن أبطل ذلك

---

(1) ذكر هذه الأبيات القرطبى فى تفسيره وقال إنها لأحد النابغتين أى النابغة الذبيانى أو النابغة الجعدى فى زوجته عثمة كان عتب عليها فى بعض الأمر فطلقها وكان محباً لها . وبعدها :

أكاد إذا ذكرت العهد منها   أطير لو ان إنسانا يطير

بشواهد التاريخ وهي قوله « قل فلم تقتلون أنبئاء الله » وقوله « ولقد جاءكم موسى بالبينات » وقوله « قالوا سمعنا وعصينا » ولذلك فَصَله عن قوله « قل فلم تقتلون أنبئاء الله » لأنه يجرى من الأول مجرى التقرير والبيان لحاصله ، والمعنى قل لهم إن كنتم مؤمنين بما أنزل عليكم كما زعمتم يعنى التوراة فبئسما أمركم به هذا الإيمان إذ فعلتم ما فعلتم من الشنائع من قتل الأنبياء ومن الإشراك بالله فى حين قيام التوراة فيكم فكيف وأنتم اليوم لا تعرفون من الشريعة إلا قليلا، وخاصة إذا كان هذا الإيمان بزعمهم يصدهم عن الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فالجملة الشرطية كلها مقول قل والأمر هنا مستعمل مجازا فى التسبب .

وإنما جعل هذا مما أمرهم به إيمانهم مع أنهم لم يدعوا ذلك لأنهم لما فعلوه وهم يزعمون أنهم متصلبون فى التمسك بما أنزل إليهم حتى أنهم لا يخالفونه قيد فتر ولا يستمعون لكتاب جاء من بعده فلا شك أن لسان حالهم ينادى بأنهم لا يفعلون فعلا إلا وهو مأذون فيه من كتابهم هذا وجه الملازمة وأما كون هذه الأفعال مذمومة شنيعة فذلك معلوم بالبداهة فأنتج ذلك أن إيمانهم بالتوراة يأمرهم بارتكاب الفظائع وهذا ظاهر الكلام والمقصود منه القدح فى دعواهم الإيمان بالتوراة وإبطال ذلك بطريق يستنزل طائرهم ويرمى بهم فى مهواة الاستسلام للحجة فأظهر إيمانهم المقطوع بعدمه فى مظهر الممكن المفروض ليتوصل من ذلك إلى تبكيتهم وإفحامهم نحو « قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين » ولهذا أضيف الإيمان إلى ضميرهم لإظهار أن الإيمان المذموم هو إيمانهم أى الذى دخله التحريف والاضطراب لما هو معلوم من أن الإيمان بالكتب والرسل إنما هو لصلاح الناس والخروج بهم من الظلمات إلى النور فلا جرم أن يكون مرتكبو هاته الشنائع ليسوا من الإيمان بالكتاب الذى فيه هدى ونور فى شىء فبطل بذلك كونهم «مؤمنين» وهو المقصود فقوله بئسما يأمركم جواب الشرط مقدم عليه أو قل دليل الجواب ولأجل هذا جىء فى هذا الشرط بإن التى من شأن شرطها أن يكون مشكوك الحصول وينتقل من الشك فى حصوله إلى كونه مفروضاً كما يفرض المحال وهو المراد هنا؛ لأن المتكلم عالم بانتفاء الشرط ولأن المخاطبين يعتقدون وقوع الشرط فكان مقتضى ظاهر حال المتكلم أن لا يؤتى بالشرط المتضمن لكونهم « مؤمنين » إلا منفياً ومقتضى ظاهر حال المخاطب أن لا يؤتى به إلا مع إذا ولكن المتكلم مع علمه بانتفاء الشرط فرضه كما يفرض المحال استنزالا لطائرهم . وفى الإتيان بإن إشعار بهذا

الفرض حتى يقعوا فى الشك فى خالهم وينتقلوا من الشك إلى اليقين بأنهم غير مؤمنين حين مجىء الجواب وهو بئسما يأمركم وإلى هذا أشار صاحب الكشاف كما قاله التفتزانى وهو لا ينافى كون القصد التبكيت لأنها معان متعاقبة يفضى بعضها إلى بعض فمن الفرض يتولد التشكيك ومن التشكيك يظهر التبكيت .

ولا معنى لجعل « إن كنتم مؤمنين » ابتداء كلام وجوابه محذوفا تقديره فإيمانكم لا يأمركم بقتل الأنبياء وعبادة العجل إلخ لأنه قطع لأواصر الكلام وتقدير بلا داع مع أن قوله « قل بئسما يأمركم به إيمانكم » إلخ يتطلبه مزيد تطلب ونظائره فى آيات القرآن كثيرة . على أن معنى ذلك التقدير لا يلاقى الكلام المتقدم المثبت أن إيمانهم أمرهم بهذه المذام فكيف ينفى بَعْدَ ذلك أن يكون إيمانهم يأمرهم .

وبئسما هنا نظير بئسما المتقدم فى قوله « بئسما اشتروا به أنفسهم » سوى أن هذا لم يؤت له باسمٍ مخصوص بالذم لدلالة قوله «وأشربوا فى قلوبهم العجل بكفرهم» والتقدير بئسما يأمركم به إيمانكم عبادةُ العجل .

﴿ قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ عِندَ ٱللَّهِ خَالِصَةً مِّن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُا۟ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ 94 وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًۢا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ 95

إبطال لدعوى قارة فى نفوسهم اقتضاها قولهم نؤمن بما أنزل علينا الذى أرادوا به الاعتذار عن إعراضهم عن دعوة محمد صلى الله عليه وسلم بعذر أنهم متصلبون فى التمسك بالتوراة لا يعدونها وأنهم بذلك استحقوا محبة الله إياهم وتكون الآخرة لهم فلما أبطلت دعوى إيمانهم بما أنزل عليهم بإلزامهم الكذب فى دعواهم بسند ما أتاه سلفهم وهم جدودهم من الفظائع مع أنبيائهم والخروج عن أوامر التوراة بالإشراك بالله تعالى بعبادة العجل عقب ذلك بإبطال ما فى عقائدهم من أنهم أهل الانفراد برحمة الله ماداموا متمسكين بالتوراة وأن من خالفها لا يكون له حظ فى الآخرة ، وارتكب فى إبطال اعتقادهم هذا طريقة الإحالة على ماعقدوا عليه اعتقادهم من الثقة بحسن المصير أو على شكهم فى ذلك فإذا ثبت لديهم شكهم فى ذلك علموا أن إيمانهم

بالتوراة غير ثابت على حقه وذلك أشد مايفت فى أعضادهم ويسقط فى أيديهم لأن ترقب الحظ الأخروى أهم ما يتعلق به المعتقد المتدين فإن تلك هى الحياة الدائمة والنعيم المقيم .

وقد قيل إن هذه الآية رد لدعوى أخرى صدرت من اليهود تدل على أنهم يجعلون الجنة خاصة بهم مثل قولهم نحن أبناء الله وأحباؤه وقولهم لن يدخل الجنة إلا من كان هودا، وإلى هذا مال القرطبي والبيضاوى وعليه فيكون ذكر الرد عليهم بينا لمجرد المناسبة فى رد معتقد لهم باطل أيضاً لا فى خصوص الغرض المسوق فيه الآيات المتقدمة بناء على أن الآيات لايلزم أن تكون متناسبة تمام المناسبة ونحن لا نساعد على ذلك فعلى هذا الوجه تكون هاته الآية هنا نزلت مع سوابقها للرد على أقوالهم المتفرقة المحكية فى آيات أخرى وإنما اتصلت مع الآيات الراجعة إلى رد دعواهم الإيمان بما أنزل عليهم للمناسبة بجمع رد جميع دعاويهم ولكن فيما ذكرناه غنية . وأيّاما كان فهذه الآية تحدت اليهود كما تحدى القرآن مشركى العرب بقوله فأتوا بسورة من مثله .

وإنما فصلت هاته الجملة عما قبلها لاختلاف السياق لأن هذه الآية إلقاء حجة عليهم والآيات السابقة تفظيع لأحوالهم وإن كان فى كل من ذلك احتجاج لكن الانتقال من أسلوب إلى أسلوب كان محسناً للفصل دون العطف لاسيما مع افتتاح الاحتجاج بقل .

والكلام فى « لكم » مشعر بأن المراد من الدار الآخرة نعيمها ولكم خبر كانت قدم للحصر بناء على اعتقادهم كتقديمه فى قول الكميت يمدح هشاماً بن عبد الملك حين عفا عنه من قصيدة :

لكم مسجدا الله المزوران والحصى   لكم قبضة من بين أثرى وأقترا

وعند الله ظرف متعلق بكانت والعندية عندية تشريف وادخار أى مدخرة لكم عند الله وفى ذلك إيذان بأن الدار الآخرة مراد بها الجنة . وانتصب خالصة على الحال من اسم كان ولا وجه لتوقف بعض النحاة فى مجىء الحال من اسم كان . ومعنى الخالصة السالمة من مشاركة غيركم لكم فيها فهو يؤول إلى معنى خاصة بكم .

وقوله «من دون الناس» دون فى الأصل ظرف للمكان الأقرب من مكان آخر غير متصرف وهو مجاز فى المفارقة فلذلك تدل على تخالف الأوصاف أو الأحوال ، تقول هذا لك دون زيد أى لاحق لزيد فيه فقوله «من دون الناس» توكيد لمعنى الاختصاص المستفاد من تقديم الخبر ومن

قوله «خالصة» لدفع احتمال أن يكون المراد من الخلوص الصفاء من المشارك فى درجاتهم مع كونه له حظ من النعيم . والمراد من الناس جميع الناس فاللام فيه للاستغراق لأنهم قالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا .

وقوله «فتمنوا الموت» جواب الشرط ووجه الملازمة بين الشرط ـ وهو أن الدار الآخرة لهم ـ وجزائه وهو تمنى الموت أن الدار الآخرة لا يخلص أحد إليها إلا بالروح حين تفارق جسده ومفارقة الروح الجسد هو الموت فإذا كان الموت هو سبب مصيرهم إلى الخيرات كان الشأن أن يتمنوا حلوله كما كان شأن أصحاب النبيء صلى الله عليه وسلم كما قال عمير بن الحمام رضى الله عنه :

جريـــا إلى الله بغير زاد إلا التقى وعمـلَ المعـاد

وارتجز جعفر بن أبى طالب يوم غزوة مؤتة حين اقتحم على المشركين بقوله :

يا حبذا الجنةُ واقترابُهـا طيبـــة وبارد شرابهـا

وقال عبد الله بن رواحة عند خروجه إلى غزوة مؤتة ودعا المسلمون له ولمن معه أن يردهم الله سالمين :

لـكننى أسأل الرحمان مغفرةً وضربةً ذات فرغ تقذف الزبدا
أوطعنةً من يدى حران مُجهِزة بحربة تُنفِذُ الأحشاءَ والـكبِدا
حتى يقولوا إذا مروا على جدثى أرشدك الله من غاز وقد رشدا

وجملة «ولن يتمنوه أبدا» إلى آخره معترضة بين جملة «قل إن كانت لـكم الدار الآخرة» وبين جملة «قل من كان عدوا لجبريل» والـكلام موجه إلى النبيء صلى الله عليه وسلم والمؤمنين إعلاماً لهم ليزدادوا يقيناً وليحصل منه تحد لليهود إذ يسمعونه ويودون أن يخالفوه لئلا ينهض حجة على صدق المخبر به فيلزمهم أن الدار الآخرة ليست لهم .

وقوله «بما قدمت أيديهم» يشير إلى أنهم قد صاروا فى عقيدة مختلطة متناقضة كشأن عقائد الجهلة المغرورين فهم يعتقدون أن الدار الآخرة لهم بما دل عليه قولهم نؤمن بما أنزل علينا وقولهم نحن أبناء الله وأحباؤه ثم يعترفون بأنهم اجترأوا على الله وا كتسبوا السيئات حسبما

سطر ذلك عليهم فى التوراة وفى كتب أنبيائهم فيعتذرون بأن النار تمسهم أياماً معدودة ولذلك يخافون الموت فراراً من العذاب . والمراد بما قدمت أيديهم ما أتوه من المعاصى سواء كان باليد أم بغيرها بقرينة المقام، فقيل عبر باليد هنا عن الذات مجازاً كما فى قوله « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » وكما عبر عن الذات بالعين فى باب التوكيد لأن اليد أهم آلات العمل . وقيل أريد بها الأيدى حقيقة لأن غالب جنايات الناس بها وهو كناية عن جميع الأعمال قاله الواحدى ولعل التكنى بها دون غيرها لأن أجمع معاصيها وأفظعها كان باليد فالأجمع هو تحريف التوراة والأفظع هو قتل الأنبياء لأنهم بذلك حرموا الناس من هدى عظيم . وإسناد التقديم للأيدى على الوجه الأول حقيقة وعلى الوجه الثانى مجاز عقلى . وقوله « والله عليم بالظالمين » خبر مستعمل فى التهديد لأن القدير إذا علم بظلم الظالم لم يتأخر عن معاقبته فهذا كقول زهير :

* فمهما يكتم الله يعلم *

وقد عدت هذه الآية فى دلائل نبوة النبىء صلى الله عليه وسلم لأنها نفت صدور تمنى الموت مع حرصهم على أن يظهروا تكذيب هذه الآية ولا يقال لعلهم تمنوا الموت بقلوبهم لأن التمنى بالقلب لو وقع لنطقوا به بألسنتهم لقصد الإعلان بإبطال هذه الوصمة فسكوتهم يدل على عدم وقوعه وإن كان التمنى موضعه القلب لأنه طلب قلبى إذ هو محبة حصول الشىء وتقدم فى قوله « إلا أمانى » أن الأمنية ما يقدر فى القلب . وهذا بالنسبة إلى اليهود المخاطبين زمن النزول ظاهر إذ لم ينقل عن أحد منهم أنه تمنى الموت كما أخبرت الآية وهى أيضاً من أعظم الدلائل عند أولئك اليهود على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فإنهم قد أيقن كل واحد منهم أنه لا يتمنى الموت وأيقن أن بقية قومه لا يتمنونه لأنه لو تمناه أحد لأعلن بذلك لعلمهم بحرص كل واحد منهم على إبطال حكم هذه الآية. ويفيد بذلك إعجازاً عاما على تعاقب الأجيال كما أفاد عجز العرب عن المعارضة علم جميع الباحثين بأن القرآن معجز وأنه من عند الله . على أن الظاهر أن الآية تشمل اليهود الذين يأتون بعد يهود عصر النزول إذ لا يعرف أن يهوديا تمنى الموت إلى اليوم فهذا ارتقاء فى دلائل النبوة وجملة « والله عليم بالظالمين » فى موضع الحال من ضمير الرفع فى يتمنوه أى علم الله ما فى نفوسهم فأخبر رسوله بأن يتحداهم وهذا زيادة فى تسجيل امتناعهم من تمنى الموت ، والمراد بالظالمين اليهود فهو من وضع الظاهر موضع الضمير ليصفهم بالظلم .

﴿ وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَن يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴾ 96

معطوف على قوله « ولن يتمنوه أبداً » للإشارة إلى أن عدم تمنيهم الموت ليس على الوجه المعتاد عند البشر من كراهة الموت ما دام المرء بعافية بل هم تجاوزوا ذلك إلى كونهم أحرص من سائر البشر على الحياة حتى المشركين الذين لا يرجون بعثا ولا نشورا ولا نعيما فنعيمهم عندهم هو نعيم الدنيا وإلى أن تمنوا أن يعمروا أقصى أمد التعمير مع ما يعتري صاحب هذا العمر من سوء الحالة ورذالة العيش . فلما في هذه الجمل المعطوفة من التأكيد لمضمون الجملة المعطوف عليها أخرت عنها ولما فيها من الزيادة في وصفهم بالأحرصية المتجاوزة الحد عطف عليه ولم يفصل لأنه لو كان لمجرد التأكيد لفصل كما يفصل التأكيد عن المؤكد .

وقوله « لتجدنهم » من الوجدان القلبي المتعدى إلى مفعولين . والمراد من الناس في الظاهر جميع الناس أي جميع البشر فهم أحرصهم على الحياة فإن الحرص على الحياة غريزة في الناس إلا أن الناس فيه متفاوتون قوة وكيفية وأسبابا قال أبو الطيب :

أرى كلنا يهوَى الحياةَ بسعيه ... حريصاً عليها مستهاماً بها صَبّا
فحُب الجبانِ النفسَ أورده التُّقَى ... وحبُّ الشجاعِ النفسَ أَوْرَدَهُ الحربا

ونكر الحياة قصداً للتنويع أي كيفما كانت تلك الحياة وتقول يهود تونس ما معناه « الحياة وكفى » .

وقوله « ومن الذين أشركوا » عطف على الناس لأن المضاف إليه أفعل التفضيل تقدر معه من التفضيلية لا محالة فإذا عطف عليه جاز إظهارها ويتعين الإظهار إذا كان المفضل من غير نوع المفضل عليه لأن الإضافة حينئذ تمتنع كما هنا فإن اليهود من الناس وليسوا من الذين أشركوا . وعند سيبويه أن إضافته على تقدير اللام فيكون قوله « ومن الذين أشركوا »-على قوله-عطفا بالحمل على المعنى أو بتقدير معطوف محذوف تقديره أحرص هو متعلق من الذين أشركوا وإليه مال في الكشاف .

وقوله « يود أحدهم » بيان لأحرصيتهم على الحيـاة وتحقيق لعموم النوعية فى الحياة المنـكرة لدفع توهم أن الحرص لا يبلغ بهم مبلغ الطمع فى الحياة البالغة لمدة ألف سنة فإنها مع تعذرها لو تمت لهم كانت حياة خسف وأرذل عيش يظن بهم أن لا يبلغ حبهم الحياة إلى تمنيها ، وقد قال الحريرى :

والموت خـير للفتى من عيشهِ عَيْشَ البهيمة

فجىء بهاته الجملة لتحقيق أن ذلك الحرص يشمل حتى هاته الحياة الذميمة ولما فى هاته الجملة من البيان لمضمون الجملة قبلها فُصلت عنها . والود المحبة ولو للتمنى وهو حكاية للفظ الذى يودون به والمجىء فيه بلفظ الغائب مراعاة للمعنى ويجوز أن تـكون لو مصدرية والتقدير يود أحدهم تَعمير ألفِ سنة .

وقوله «لو يعمر ألف سنة» بيان ليود أى يود ودًّا بيانه لو يعمر ألف سنة، وأصل لو انه حرف شرط للماضى أو للمستقبل فـكان أصل موقعه مع فعل يود ونحوه أنه جملة مبينة لجملة يود على طريقة الإيجاز والتقدير فى مثل هذا يود أحدهم لو يعمر ألف سنة لَما سَئِم أو لما كَرِهَ فلما كان مضمون شرط لو ومضمون مفعول يود واحداً استغنوا بفعل الشرط عن مفعول الفعل فحذفوا المفعول ونزل حرف الشرط مع فعله منزلة المفعول فلذلك صار الحرف مع جملة الشرط فى قوة المفعول فاكتسب الاسمية فى المعنى فصار فعل الشرط مؤولا بالمصدر المأخوذ منه ولذلك صار حرف لو بمنزلة أَن المصدرية نظرا لـكون الفعل الذى بعدها صار مؤولا بمصدر فصارت جملة الشرط مستعملة فى معنى المصدر استعمالاً غلَب على لو الواقعة بعد فعل يود وقد يلحق به ما كان فى معناه من الأفعال الدالة على المحبة والرغبة . هذا تحقيق استعمال لو فى مثل هذا الجارى على قول المُحَقّقين من النحاة ولغلبة هذا الاستعمال وشيوع هذا الحذف ذهب بعض النحاة إلى أن لو تستعمل حرفا مصدريا وأثبتوا لها من مواقع ذلك موقعها بعد يود ونحوه وهو قول الفراء وأبى على الفارسى والتبريزى والعـكبرى وابن مالك فيقولون لا حذف ويجعلون لو حرفا لمجرد السبك بمنزلة أن المصدرية والفعل مسبوكا بمصدر والتقدير يود أحدهم التعمير وهذا القول أضعف تحقيقا وأسهل تقديرا .

وقوله « وما هو بمزحزحه » يجوز أن يكون الضمير لأحدهم ويجوز أن يكون ضميرا مبهما يفسره المصدر بعده على حد قول زهير :

وما الحربُ إلا ما علمتم وذقتمُ ... وما هــو عنها بالحديث المرجَّم

ولم يجعل ضمير شأن لدخول النفي عليه كالذى فى البيت لـكنه قريب من ضمير الشأن لأن المقصود منه الاهتمام بالخبر ولأن ما بعده فى صورة الجملة وقيل هو عائد على التعمير المستفاد من لو يعمر ألف سنة . وقوله «أن يعمر» بدل منه وهو بعيد . والمزحزح المُبعد .

وقوله « والله بصير بما يعملون » البصير هنا بمعنى العليم كما فى قول علقمة الفحل :

فإن تسألونى بالنساء فإننى ... بَصِيرٌ بأدواء النساء طبيبُ

وهو خبر مستعمل فى التهديد والتوبيخ لأن القدير إذا علم بما يجترحه الذى يعصيه وأعلمه بأنه علم منه ذلك علم أن العقاب نازل به لا محالة ومنه قول زهير :

فلا تـكتُمُنَّ اللهَ مافى نفوسكم ... ليخفى فمهما يُـكتم اللهُ يَعلم

يؤخَّرْ فيوضَعْ فى كتاب فيُدَّخرْ ... ليوم الحساب أو يعَجَّلْ فينقم

فجعل قوله « يَعْلم » بمعنى العلم الراجع للتهديد بدليل إبداله منه قوله يؤخر البيت وقريب من هذا قول النابغة فى النعمان :

علمتُك ترعـانى بعين بصيرةٍ ... وتبعث حُرَّاسا علىَّ وناظرا

﴿ قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ 97 مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ ﴾ 98

موقع هاته الجملة موقع الجمل قبلها من قوله « قل فلم تقتلون أنبياء الله » . وقوله « قل بئسما يأمركم » . وقوله « قل إن كانت لـكم الدار الآخرة » . فإن الجميع للرد على ماتضمنه قولهم نؤمن بمــا أنزل علينا لأنهم أظهروا به عذرا عن الإعراض عن الدعوة المحمدية وهو عذر كاذب ستروا به السبب فى الواقع وهو الحسد على نزول القرآن على رجل من غيرهم فجاءت هاته المجادلات المصدرة بقل لإبطال معذرتهم وفضح مقصدهم . فأبطل أولا ماتضمنه قولهم نؤمن بما انزل علينا من أنهم إنمــا يقبلون ما أنزل على رسلهم بأنهم قد قابلوا رسلهم أيضا بالتـكذيب والأذى والمعصية وذلك بقوله « قل فلم تقتلون » وقوله « قل بئسما » الخ .

وأبطل ثانيا ما تضمنه من أنهم شديدو التمسك بمـا أنزل عليهم حريصون على العمل به متباعدون عن البعد عنه لقصد النجاة فى الآخرة بقوله « قل إن كانت لـكم الدار الآخرة ». وأبطل ثالثا أن يكون ذلك العذر هو الصارفَ لهم عن الإيمان مع إثبات أن الصارف لهم هو الحسد بقوله هنا « قل من كان عدوا لجبريل » الخ . ويؤيد هذا الارتباط وقوع الضمير فى قوله نزّله عائدا على ما أنزل الله فى الآية المجابة بهاته الإبطلات، ولذلك فصلت هذه كما فصلت أخواتها ولأنها لا علاقة لها بالجمل القريبة منها فتعطف عليها فجاءت لذلك مستأنفة .

والعدو المبغض وهو مشتق من عَدَا عليه يعدو بمعنى وثب، لأن المبغض يثب على المبغوض لينتقم منه ووزنه فَعول . وجبريل اسم عبرانى للمَلَك المرسل من الله تعالى بالوحى لرُسله مركب من كلمتين . وفيه لغات أشهرها جِبْرِيل كقِطمير وهى لغة أهل الحجاز وبها قرأ الجمهور . وجَبْرِيل بفتح الجيم وكسر الراء وقع فى قراءة ابن كثير وهذا وزن فَعْليل لا يوجد له مثال فى كلام العرب قاله الفراء والنحاس . وجَبْرَئِيل بفتح الجيم أيضاً وفتح الراء وبين الراء والياء همزة مكسورة وهى لغة تميم وقيس وبعض أهل نجد وقرأ بها حمزة والـكسائى . وجَبْرَئِـل بفتح الجيم والراء بينها وبين اللام همزة مكسورة قرأ بها أبو بكر عن عاصم وفيه لغات أخرى قُرِئَ بها فى الشواذ .

وهو اسم مركب من كلمتين كلمة جبر وكلمة إيل . فأما كلمة جبر فمعناها عند الجمهور نقلا عن العبرانية أنها بمعنى عبد والتحقيق أنها فى العبرانية بمعنى القُوة . وأما كلمة إيل فهى عند الجمهور اسم من أسماء الله تعالى . وذهب أبو على الفارسى إلى عكس قول الجمهور فزعم أن جبر اسم الله تعالى وإيل العبد وهو مخالف لمـا فى اللغة العبرانية عند العارفين بها. وقد قفا أبو العلاء المعرى رأى أبى على الفارسى فى صدر رسالته التى خاطب بها على بن منصور الحلبى المعروف بابن القارح وهى المعروفة برسالة الغُفران فقال « قَدْ علم الجَبْر الذى نسب إليه جبريل وهو فى كل الخيرات سبيل أنّ فى مسكنى حَمَاطَة » الخ . أى قد علم الله الذى نُسب جبريل إلى اسمه أى اسمه جبر يريد بذلك القَسَم وهذا إغراب منه وتنبيه على تباصره باللغة .

وعداوة اليهود لجبريل نشأت من وقت نزوله بالقرآن على محمد صلى الله عليه وسلم .

وقيل لأنه ينزل على الأمم التى كذبت رسلها بالعذاب والوعيد ، نقله القرطبى عن حديث خرجه الترمذى . وقوله « من كان عدوا لجبريل » شرط عام مراد به خاص وهم اليهود . قصد الإتيان بالشمول ليعلموا أن الله لا يعبأ بهم ولا بغيرهم ممن يعادى جبريل إن كان له معاد آخر .

وقد عرف اليهود فى المدينة بأنهم أعداء جبريل ففى البخارى عن أنس بن مالك قال سمع عبدالله بن سلام بقدوم رسول الله وهو فى أرض يخترف فأتى النبىءفقال إنى سائلك عن ثلاث لا يعلمهن إلا نبىء « فماأول أشراط الساعة، وما أول طعام أهل الجنة، وما ينزع الولد إلى أبيه أو إلى أمه؟ قال رسول اللهأخبرنى بهن جبريل آنفا قال : ذاك عدو اليهود من الملائكة فإنهم أبغضوهلأنه يجىء بما فيهشدة وبالأمربالقتال الحديث وفىسفر دانيالمن كتبهم فى الإصحاحين الثامن والتاسع ذكروا أن جبريل عبر لدانيال رؤيا رآها وأنذره بخراب أورشليم . وذكر المفسرون أسبابا أخرى لبغضهم جبريل . ومن عجيب تهافت اعتقادهم أنهم يثبتون أنه ملك مرسل من الله ويبغضونه وهذا من أحط دركات الانحطاط فى العقل والعقيدة ولا شك أن اضطراب العقيدة من أكبر مظاهر انحطاط الأمة لأنه ينبىء عن تظافر آرائهم على الخطأ والأوهام .

وقوله « فإنه نزله على قلبك بإذن الله » . الضمير المنصوب بـ(نزله) عائد للقرآن إما لأنه تقدم فى قوله « وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله » وإما لأن الفعل لا يصلح إلا له هنا على حد«حتى توارت بالحجاب» «فلولا إذا بلغت الحلقوم». وهذه الجملة قائمة مقام جواب الشرط .

لظهورأن المراد أن لا موجب لعداوته لأنه واسطة أذنه الله بالنزول بالقرآن فهم بمعاداته إنما يعادون الله تعالى فالتقدير من كان عدوا لجبريل فلا يعاده وليعاد الله تعالى . وهذا الوجه أحسن مما ذكروه وأسعد بقوله تعالى بإذن الله وأظهر ارتباطا بقوله بعد من كان عدوا لله وملائكته كما ستعرفونه ويجوز أن يكون التقدير فإنه قد نزله عليك سواء أحبوه أم عادوه فيكون فى معنى الإغاظة من باب قل موتوا بغيظكم ، كقول الربيع بن زياد :

من كان مسرورا بمقتل مالك ... فليأتِ ساحَتنا بوجه نهار

يجد النساء حواسرا يندبنه ... بالليل قبل تبلج الإسفار

أى فلا يسر بمقتله فإنا قد قتلنا قاتله قبل طلوع الصباح فإن قاتله من أولياء من كان

مسرورا بمقتله . ويجوز أن يكون المراد فإنه نزل به من عند الله مصدقا لكتابهم وفيه هدى وبشرى، وهذه حالة تقتضى محبة من جاء به فمن حمقهم ومكابرتهم عداوتهم لمن جاء به فالتقدير فقد خلع ربقة العقل أو حلية الإنصاف . والاتيان بحرف التوكيد فى قوله «فإنه نزله» لأنهم منكرون ذلك .

والقلب هنا بمعنى النفس وما به الحفظ والفهم، والعرب تطلق القلب على هـذا الأمر المعنوى نحو «إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب» كما يطلقونه أيضا على العضو الباطنى الصنوبرى كما قال : * كأنّ قلوب الطير رطبا ويابسا *

« ومصدقا » حال من الضمير المنصوب فى أنزله أى القرآن الذى هو سبب عداوة اليهود لجبريل أى أنزله مقارنا لحالة لا توجب عداوتهم إياه لأنه أنزله مصدقا لما بين يديه من الكتب وذلك التوراة والإنجيل . والمصدق المخبر بصدق أحد . وأدخلت لام التقوية على مفعول مصدقا للدلالة على تقوية ذلك التصديق أى هو تصديق ثابت محقق لا يشوبه شىء من التكذيب ولا التخطئة فإن القرآن نوه بالتوراة والإنجيل ووصف كلا بأنه هـدى ونور كما فى سورة المائدة .

وتصديق الرسل السالفين من أول دلائل صدق المصدق لأن الدجاجلة المدعين النبوات يأتون بتكذيب من قبلهم لأن ما جاءوا به من الهدى يخالف ضلالات الدجالين فلا يسعهم تصديقهم ولذا حذر الأنبياء السابقون من المتنبئين الكذبة كما جاء فى مواضع من التوراة والأناجيل .

والمراد بما بين يديه ما سبقه وهو كناية عن السبق لأن السابق يجىء قبل المسبوق ولما كان كناية عن السبق لم يناف طول المدة بين الكتب السابقة والقرآن ولأن اتصال العمل بها بين أممها إلى مجىء القرآن فجعل سبقهما مستمرا إلى وقت مجىء القرآن فكان سبقهما متصلا .

والهدى وصف للقرآن بالمصدر لقصد المبالغة فى حصول الهدى به . والبشرى الإخبار بحصول أمر سار أو بترقب حصوله فالقرآن بشر المؤمنين بأنهم على هدى وكمال ورضى من الله تعالى وبشرهم بأن الله سيؤتيهم خير الدنيا وخير الآخرة .

فقد حصل من الأوصاف الخمسة للقرآن وهى أنه منزل من عند الله بإذن الله . وأنه منزل على قلب الرسول . وأنه مصدق لما سبقه من الكتب . وأنه هاد أبلغ هدى . وأنه بشرى

للمؤمنين ، الثناء على القرآن بكرم الأصل . وكرم المقر . وكرم الفئة . ومفيض الخير على أتباعه الأخيار خيراً عاجلا . وواعد لهم بعاقبة الخير .

وهذه خصال الرجل الكريم محتده . وبيته . وقومه . السخى بالبذل الواعد به وهى خصال نظر إليها بيت زياد الأعجم :

إنَّ السماحةَ والمروءةَ والنَّدى   فى قبة ضُربت على ابن الحَشْرج

وقوله « من كان عدوا لله » الخ قد ظهر حسن موقعه بما علمتموه من وجه معنى فإنه نزله على قلبك بإذن الله أى لما كانت عداوتهم جبريل لأجل عداوتهم الرسول ورجعت بالأخرة إلى إلزامهم بعداوتهم الله المرسل ، لأن سبب العداوة هو مجيئه بالرسالة تسنى أن سجل عليهم أنهم أعداء الله لأنه المرسل ، وأعداء رسله لأنهم عادوا الرسول ، وأعداء الملائكة لذلك ، فقد صارت عداوتهم جبريل كالحد الوسط فى القياس لا يلتفت إليه وإنما يلتفت للمقدمتين الصغرى والكبرى فعداوتهم الله بمنزلة المقدمة الكبرى لأنها العلة فى المعنى عند التأمل . وعداوتهم الرسول بمنزلة المقدمة الصغرى لأنها السبب الجزئى المثبت له فلا يرد أنه لا وجه لذكر عداوة الله تعالى هنا حتى يجاب بأن عداوة الملائكة والرسل عداوة لله على حد «من يطع الرسول فقد أطاع الله » فإن ذلك بعيد .

وقد أثبت لهم عدواة الملائكة والرسل مع أنهم إنما عادوا جبريل ومحمداً لأنهم لما عادوهما عادوا جبريل لأجل قيامه بما هو من خصائص جنسه الملكى وهو تبليغ أمر الله التكليفى فإن ذلك خصيصتهم قال تعالى « وهم بأمره يعملون» كانت عداوتهم إياه لأجل ذلك آيلة إلى عداوة جنس الملائكة إذ تلك طريق ليس جبريل فيها بأوحد وكذلك لما عادوا محمداً لأجل مجيئه بالرسالة لسبب خاص بذاته ، كانت عداوتهم إياه آيلة إلى عداوة الوصف الذى هو قوام جنس الرسول فمن عادى واحدا كان حقيقا بأن يعاديهم كلهم وإلا كان فعله تحكما لا عذر له فيه . وخُص جبريل بالذكر هنا لزيادة الاهتمام بعقاب معاديه وليُذكرَ معه ميكائيل ولعلهم عادَوهما معا أو لأنهم زعموا أن جبريل رسول الخسف والعذاب وأن ميكائيل رسول الخصب والسلام وقالوا نحن نحب ميكائيل فلما أريد إنذارهم بأن عداوتهم الملائكة تجر إليهم عداوة الله وأعيد ذكر جبريل للتنويه به وعطف عليه ميكائيل لئلا يتوهموا أن محبتهم ميكائيل تكسب المؤمنين عداوته .

وفى ميكائيل لغات إحداها ميكائيل بهمزة بعد الألف وياء بعد الهمزة وبها قرأ الجمهور .

الثانية ميكائل بهمزة بعد الألف وبلا ياء بعد الهمزة وبها قرأ نافع . الثالثة ميكالَ بدون همز ولا ياء وبها قرأ أبو عمرو وحفص وهى لغة أهل الحجاز .

وقوله « فإن الله عدو للكافرين » جواب الشرط . والعدو مستعمل فى معناه المجازى وهو ما يستلزمه من الانتقام والهلاك وأنه لا يفلته كما قال النابغة :

* فإنك كالليل الذى هو مدركى * البيت

وقوله تعالى « ووجد الله عنده فوفاه حسابه » وما ظنك بمن عاداه الله . ولهذا ذكر اسم الجلالة بلفظه الظاهر ولم يقل فإنى عدو أو فإنه عدو لما يشعر به الظاهر هنا من القدرة العظيمة على حد قول الخليفة « أميرُ المؤمنين يأمر بكذا » حثاً على الامتثال . والمراد بالكافرين جميع الكافرين وجيء بالعام ليكون دخولهم فيه كإثبات الحكم بالدليل. وليدل على أن الله عاداهم لكفرهم ، وأن تلك العداوة كفر . ولتكون الجملة تذييلا لما قبلها.

﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَا إِلَيْكَ ءَايَٰتٍ بَيِّنَٰتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا ٱلْفَٰسِقُونَ 99 أَوَكُلَّمَا عَٰهَدُواْ عَهْدًا نَّبَذَهُۥ فَرِيقٌ مِّنْهُم بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ 100 وَلَمَّا جَآءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ كِتَٰبَ ٱللَّهِ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ 101

عطف على قوله « قل من كان عدواً لجبريل » عطف القصة على القصة لذكر كفرهم بالقرآن فهو من أحوالهم . وهاته الجملة جواب لقسم محذوف فعطفها على « قل من كان عدواً » من عطف الإنشاء على الإنشاء وفيه زيادة إبطال لقولهم « نؤمن بما أنزل علينا » .

وفى الانتقال إلى خطاب النبيء صلى الله عليه وسلم إقبال عليه وتسلية له عما لقى منهم وأن ما أنزل إليه لا يكذب به إلا من لا يؤبه بتكذيبه لكون هذا المنزل دلائل واضحة لا تقصر عن إقناعهم بأحقيتها ولكنهم يظهرون أنفسهم أنهم لم يوقنوا بحقيتها .

واللام موطئة لقسم محذوف فهنا جملة قسم وجوابه حذف القسم لدلالة اللام عليه .

وقوله « وما يكفر بها إلا الفاسقون » عطف على « لقد أنزلنا » فهو جواب للقسم أيضاً .

والفاسق هو الخارج عن شيء من فسقت التمرة كما تقدم فى قوله تعالى « وما يضل به إلا الفاسقين » وقد شاع إطلاقه على الخارج عن طريق الخير لأن ذلك الوصف فى التمرة وصف مذموم وقد شاع فى القرآن وصف اليهود به والمعنى ما يكفر بهاته الآيات إلا من كان الفسق شأنه ودأبه لأن ذلك يهيئه للكفر بمثل هذه الآيات فالمراد بالفاسقين المتجاوزون الحد فى الكفر المتمردون فيه . والإخبار وقع بالمضارع الدال على التجدد . والتوصيف وقع باسم الفاعل المعرف باللام وقوله « أو كلما عاهدوا عهداً نبذه فريق منهم » استفهام مستعمل فى التوبيخ معطوف على جملة القسم لا على خصوص الجواب وقدمت الهمزة محافظة على صدارتها كما هو شأنها مع حروف العطف . والقول بأن الهمزة للاستفهام عن مقدر محذوف والواو عاطفة ما بعدها على المحذوف علمتم إبطاله عند قوله تعالى « أفكلما جاءكم رسول » . وتقديم كلما تبع لتقديم حرف الاستفهام وقد تقدم توجيهه عند قوله تعالى « أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم » .

والنبذ إلقاء الشيء من اليد وهو هنا استعارة لنقض العهد شبه إبطال العهد وعدم الوفاء به بطرح شيء كان ممسوكا باليد كما سموا المحافظة على العهد والوفاء به تمسكا قال كعب — * ولا تمسك بالوعد الذى وعدت * . والمراد بالعهد عهد التوراة أى ما اشتملت عليه من أخذ العهد على بنى إسرائيل بالعمل بما أمروا به أخذاً مكرراً حتى سميت التوراة بالعهد، وقد تكرر منهم نقض العهد مع أنبيائهم ومن جملة العهد الذى أخذ عليهم ، أن يؤمنوا بالرسول المصدق للتوراة . وأسند النبذ إلى فريق إما باعتبار العصور التى نقضوا فيها العهود كما تؤذن به كلما أو احتراسا من شمول الذم للذين آمنوا منهم . وليس المراد أن ذلك الفريق قليل منهم فنبه على أنه أكثرهم بقوله « بل أكثرهم لا يؤمنون » وهذا من أفانين البلاغة وهو أن يظهر المتكلم أنه يوفى حق خصمه فى الجدال فلا ينسب له المذمة إلا بتدرج وتدبر قبل الإبطال . ولك أن تجعلها للانتقال من شيء إلى ما هو أقوى منه فى ذلك الغرض لأن النبذ قد يكون بمعنى عدم العمل دون الكفر والأول أظهر .

وقوله « ولما جاءهم رسول » إلخ معطوف على قوله « أو كلما » عطف القصة على القصة لغرابة هاته الشئون . والرسول هو محمد صلى الله عليه وسلم لقوله « مصدق لما معهم » . والنبذ طرح الشيء من اليد فهو يقتضى سبق الأخذ . وكتاب الله ظاهر فى أنه المراد به القرآن

لأنه الأتم في نسبته إلى الله . فالنبذ على هذا مراد به تركه بعد سماعه فنزل السماع منزلة الأخذ ونزل الكفر به بعد سماعه منزلة النبذ . وقيل المراد بكتاب الله التوراة وأشار في الكشاف إلى ترجيحه بالتقديم لأن النبذ يقتضي سابقة أخذ المنبوذ وهم لم يتمسكوا بالقرآن، والأصل في إطلاق اللفظ المفرد أنه حقيقة لفظاً ومعنى وقيل المعرفة إذا أعيدت معرفة كانت عين الأولى وفيه نظر لأن ذلك في إعادة الاسم المعرف باللام . أو تجعل النبذ تمثيلا لحال قلة اكتراث المعرض بالشيء فليس مرادا به معناه .

وقوله « وراء ظهورهم » تمثيل للاعراض لأن من أعرض عن شيء تجاوزه فخلفه وراء ظهره وإضافة الوراء إلى الظهر لتأكيد بعد المتروك بحيث لا يلقاه بعد ذلك فجعل للظهر وراء وإن كان هو هنا بمعنى الوراء . فالإضافة كالبيانية وبهذا يجاب عما نقله ابن عرفة عن الفقيه أبي العباس أحمد بن عبلون أنه كان يقول مقتضى هذا أنهم طرحوا كتاب الله أمامهم لأن الذي وراء الظهر هو الوجه وكما أن الظهر خلف للوجه كذلك الوجه وراء للظهر قال ابن عرفة وأجيب بأن المراد أي بذكر الظهر تأكيد لمعنى وراء كقولهم من وراء وراء .

وقوله « كأنهم لا يعلمون » تسجيل عليهم بأنهم عالمون بأن القرآن كتاب الله أو كأنهم لا يعلمون التوراة وما فيها من البشارة ببعثة الرسول من ولد إسماعيل .

﴿وَاتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ﴾

قوله «واتبعوا» عطف على جملة الشرط وجوابه في قوله « ولما جاءهم رسول من عند الله » الآية بذكر خصلة لهم عجيبة وهي أخذهم بالأباطيل بعد ذكر خصلة أخرى وهي نبذهم للكتاب الحق فذلك هو مناسبة عطف هذا الخبر على الذي قبله . فإن كان المراد بكتاب الله في قوله « كتاب الله وراء ظهورهم » القرآن فالمعنى أنهم لما جاءهم رسول الله مصدقا لما معهم نبذوا كتابه بعلة أنهم متمسكون بالتوراة فلا يتبعون ماخالف أحكامها وقداتبعوا ماتتلو الشياطين على ملك سليمان وهو مخالف للتوراة لأنها تنهى عن السحر والشرك فكما قيل لهم فيما مضى «أفتؤمنون ببعض الكتاب » يقال لهم أفتؤمنون بالكتاب تارة وتكفرون به تارة أخرى .

وإن كان المراد بكتاب الله التوراة فالمعنى لما جاءهم رسول الله نبذوا ما فى التوراة من دلائل صدق هذا الرسول وهم مع ذلك قد نبذوها من قبل حين « اتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان » مع أن ذلك مخالف لأحكام التوراة . قال القرطبى قال ابن إسحاق لما ذكر النبىء صلى الله عليه وسلم سليمان فى الأنبياء قالت اليهود إن محمداً يزعم أن سليمان نبىء وما هو بنبىء ولكنه ساحر فنزلت هذه الآية

و« الشياطين » يحتمل أن يكونوا شياطين من الجن وهو الإطلاق المشهور . ويحتمل أن يراد به ناس تمردوا وكفروا وأتوا بالفظائع الخفية فأطلق عليهم الشياطين على وجه التشبيه كما فى قوله تعالى « وكذلك جعلنا لكل نبىء عدواً شياطين الإنس والجن » وقرينة ذلك قوله « يعلمون الناس السحر » فإنه ظاهر فى أنهم يدرسونه للناس وكذلك قوله بعده « ولكن الشياطين كفروا » إذ هذا الاستدراك فى الإخبار يدل على أنهم من الإنس لأن كفر الشياطين من الجن أمر مقرر لا يحتاج للإخبار عنه . وعن ابن إسحاق أيضاً أنه لما مات سليمان عليه السلام عمدت الشياطين فكتبوا أصنافا من السحر وقالوا من أحب أن يبلغ كذا وكذا فليفعل كذا لأصناف من السحر وختموه بخاتم يشبه نقش خاتم سليمان ونسبوه إليه ودفنوه وزعموا أن سليمان دفنه وأنهم يعلمون مدفنه ودلوا الناس على ذلك الموضع فأخرجوه فقالت اليهود ما كان سليمان إلا ساحراً وما تم له الملك إلا بهذا . وقيل كان آصف ابن برخيا[1] كاتب سليمان يكتب الحكمة بأمر سليمان ويدفن كتبه تحت كرسى سليمان لتجدها الأجيال فلما مات سليمان أغرت الشياطين الناس على إخراج تلك الكتب وزادوا فى خلال سطورها سحراً وكفراً ونسبوا الجميع لسليمان فقالت اليهود كفر سليمان .

والمراد من الآية مع سبب نزولها إن نزلت عن سبب أن سليمان عليه السلام لما مات انقسمت مملكة إسرائيل بعده بقليل إلى مملكتين إحداها مملكة يهوذا وملكها رحبعام ابن سليمان جعلوه ملكاً بعد أبيه وكانت بنو إسرائيل قد سئمت ملك سليمان لحمله إياهم على

---

(١) آصف بن برخيا يعده مؤرخو المسلمين وزيرا لسليمان حكيما كبيراً ولذلك ضربوا به الأمثال للسياسيين الناصحين ولكن هذا ليس بمعروف فى كتب الإسرائيليين والمعروف عندهم آساف بن برخيا أحد أئمة المغنين عند داود الملك وينسب إليه وضع بعض المزامير والأغانى المقدسة . فلعله قد عاش إلى زمن سليمان فاتخذه وزيراً لأنه من خواص أبيه وإن لم يذكر هذا « لاروس » ولا «البستانى» .

ما يخالف هواهم لجاءت أعيانهم وفى مقدمتهم يربعام بن نباط مولى سليمان ليكلموا رحبعام قائلين إن أباك قاس علينا وأما أنت نخفف عنا من عبودية أبيك لنطيعك فأجابهم إذهبوا ثم ارجعوا إلى بعد ثلاثة أيام واستشار رحبعام أصحاب أبيه ووزراءه فأشاروا عليه بملاينة الأمة لتطيعه. واستشار أصحابه من الفتيان فأشاروا عايه أن يقول للأمة ان خنصرى أغلظ من متن أبى فإذا كان أبى قد أدبكم بالسياط فأنا أؤدبكم بالعقارب فلما رجع إليه شيوخ بنى إسرائيل فى اليوم الثالث وأجابهم بما أشار به الأحداث خلعت بنو إسرائيل طاعته وملكوا عليهم يربعام ولم يبق على طاعة رحبعام الاسبطا يهوذ وبنيا من واعتصم رحبعام بأورشليم وكل أمته لا تزيد على مائة وثمانين ألف محارب يعنى رجالا قادرين على حمل السلاح وانقسمت المملكة من يؤمئذ إلى مملكتين مملكة يهوذا وقاعدتها أورشليم . ومملكة إسرائيل ومقرها السامرة . وذلك سنة ٩٧٥ قبل المسيح كما قدمناه عند الكلام على قوله تعالى « إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابين » الآية ولا يخفى ما تكون عليه حالة أمة فى هذا الانتقال فإن خصوم رحبعام لما سلبوا منه القوة المادية لم يغفلوا عما يعتضد به من القوة الأدبية وهى كونه ابن سليمان بن داود من بيت الملك والنبوءة والسمعة الحسنة فلم يأل أعداؤه جهدهم من إسقاط هاته القوة الأدبية وذلك بأن اجتمع مدبرو الأمر على أن يضعوا أكاذيب عن سليمان يبثونها فى العامة ليقضوا بها وطرين أحدهما نسبة سليمان إلى السحر والكفر لتنقيص سمعة ابنه رحبعام كما صنع دعاة الدولة العباسية فيما وضعوه من الأخبار عن بنى أمية والثانى تشجيع العامة الذين كانوا يستعظمون ملك سليمان وابنه على الخروج عن طاعة ابنه بأن سليمان ماتم له الملك إلا بتلك الأسحار والطلاسم وأنهم لما ظفروابها فإنهم يستطيعون أن يؤسسوا ملكا يماثل ملك سليمان كما صنع دعاة انقلاب الدول فى تاريخ الإسلام من وضع أحاديث انتظار المهدى وكما يفعلونه من بث أخبار عن الصالحين تؤذن بقرب زوال الدولة . ولا يخفى ماتثيره هذه الأوهام فى نفوس العامة من الجزم بنجاح السعى وجعلهم فى مأمن من خيبة أعمالهم ولحاق التنكيل بهم فإذا قضى الوطر بذلك الخبر التصق أثره فى الناس فيبقى ضر ضلاله بعد اجتناء ثماره .

والاتباع فى الأصل هو المشى وراء الغير ويكون مجازاً فى العمل بقول الغير وبرأيه وفى الاعتقاد باعتقاد الغير تقول اتبع مذهب مالك واتبع عقيدة الأشعرى ، والاتباع هنا مجاز

لاستحالة لوقوع مفعوله مما لا يصح اتباعه حقيقة . والتلاوة قراءة المكتوب والكتاب وعرض المحفوظ عن ظهر قلب وفعلها يتعدى بنفسه «يتلون عليكم آياتى» فتعديته بحرف الاستعلاء يدل على تضمنه معنى تكذب أى تتلو تلاوة كذب على ملك سليمان كما يقال تقوّل على فلان أى قال عليه مالم يقله، وإنما فهم ذلك من حرف (على) .

والمراد بالملك هنا مدة الملك أو سبب الملك بقرينة أن التلاوة لا تتعلق بنفس الملك وحذف المضاف مع ما يدل على تعيين الوقت شائع فى كلام العرب كقولهم وقع هذا فى حياة رسول الله أو فى خلافة عمر بن الخطاب وقول حميد ابن ثور :

وما هى إلا فى إزار وعِلقة مُغارَ ابن همام على حى خثعما[1]

يريد أزمان مغار ابن همام . وكذلك حذف المضاف إذا أريد به الحوادث أو الأسباب كما تقول تكلم فلان على خلافة عُمر أو هذا كتاب فى مُلك العباسيين وذلك أن الاسم إذا اشتهر بصفة أو قصة صح إطلاقه وإرادة تلك الصفة أو القصة بحيث لو ظهرت لكانت مضافة إلى الاسمَ ، قال النابغة :

* وليلٍ أقاسيه بطىء الكواكب *

أراد متاعب ليل لأن الليل قد اشتهر عند أهل الغرام بأنه وقت الشوق والأرق .

والشياطين قيل أريد بها شياطين الإنس أى المضللون وهو الظاهر . وقيل أريدت شياطين الجن وأل للجنس على الوجهين . وعندى أن المراد بالشياطين أهل الحيل والسحرة كما يقولون فلان من شياطين العَرب وقد عد من أولئك ناشب الأعور أحد رجال يوم الوقيط .

وقوله « تتلوا » جاء بصيغة المضارع لحكاية الحال الماضية على ما قاله الجماعة . أو هو مضارع على بابه على ما اخترناه من أن الشياطين هم أحبارهم فإنهم لم يزالوا يتلون ذلك فيكون المعنى أنهم اتبعوا أى اعتقدوا ما تلته الشياطين ولم تزل تتلوه .

وسليمان هو النبيء سليمان بن داود بن يسى من سبط يهوذا ولد سنة ١٠٣٢ اثنتين وثلاثين وألف قبل المسيح وتوفى فى أورشليم سنة ٩٧٥ خمس وسبعين وتسعمائة قبل المسيح وولى

---

(١) العلقة بكسر العين قيص بلا كمين وهو أول ثوب يتخذ للصبيان ،

ملك إسرائيل سنة ١٠١٤ أربع عشرة وألف قبل المسيح بعد وفاة أبيه داود النبيء ملك إسرائيل ، وعظم ملك بنى إسرائيل فى مدته وهو الذى أمر ببناء مسجد بيت المقدس وكان نبيئا حكيما شاعرا وجعل لمملكته أسطولا بحريا عظيما كانت تمخر سفنه البحار إلى جهات قاصية مثل شرق إفريقيا .

وقوله « وما كفر سليمان » جملة معترضة أثار اعتراضها ما أشعر به قوله « ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان » من معنى أنهم كذبوا على سليمان ونسبوه إلى الكفر فهى معترضة بين جملة واتبعوا وبين قوله « وما أنزل على الملكين » إن كان وما أنزل معطوفا على ما تتلوا وبين اتبعوا وبين ولقد علموا لمن اشتراه الخ إن كان وما أنزل معطوفا على السحر ، ولك أن تجعله معطوفا على واتبعوا إذا كان المراد من الشياطين أحبار اليهود لأن هذا الحكم حينئذ من جملة أحوال اليهود لأن مآله واتبعوا وكفروا وما كفر سليمان ولكنه قدم نفى كفر سليمان لأنه الأهم تعجيلا بإثبات نزاهته وعصمته ولأن اعتقاد كفره كان سبب ضلال للذين اتبعوا ما كتبته الشياطين فلا شك أن حكم الأتباع وحكم المتبوعين واحد فكان خبرا عن اليهود كذلك . وقد كان اليهود يعتقدون كفر سليمان فى كتبهم فقد جاء فى سفر الملوك الأول أن سليمان فى زمن شيخوخته أمالت نساؤه المصريات والصيدونيات والعمونيات قلبه إلى آلهتهن مثل (عشتروت) إله الصيدونيين (ومُولوك) إله العمونيين (الفينيقيين) وبنى لهاته الآلهة هياكل فغضب الله عليه لأن قلبه مال عن إله إسرائيل الذى أوصاه أن لا يتبع آلهة أخرى .

وقوله « يعلمون الناس السحر » حال من ضمير كفروا والمقصد منه تشنيع حال كفرهم إذ كان مصحوبا بتعليم السحر على حد قوله كفرٌ دون كفر فهى حال مؤسسة .

والسحر الشعوذة وهى تمويه الحيل بإخفائها تحت حركات وأحوال يظن الرائى أنها هى المؤثرة مع أن المؤثر خفى قال تعالى « ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون » ولذلك أطلق السحر على الخديعة تقول سحرت الصبي إذا عللته بشيء . قال لبيد:

فإن تسألينا فيم نحن فإننا عصافيرُ من هذا الأنام ِ المسحّرِ

ثم أطلق على ما علم ظاهره وخفى سببه وهو التمويه والتلبيس وتخييل غير الواقع واقعاً

وترويج المحال تقول العرب عنز مسحورة إذا عظم ضرعها وقل لبنها وأرض مسحورة لا تنبت قال أبو عطاء :

فوالله ما أدري وإني لصادق أداء عراني من حبابك أم سِحر

أي شيء لايعرف سببه . والعرب تزعم أن الغيلان سحرة الجن لماتتشكل به من الأشكال وتعرضها للإنسان . والسحر من المعارف القديمة التي ظهرت في منبع المدنية الأولى أعني ببلاد المشرق فإنه ظهر في بلاد الكلدان والبابلين وفي مصر في عصر واحد وذلك في القرن الأربعين قبل المسيح مما يدل على أنها كانت في تينك الأمتين من تعاليم قوم نشأوا قبلهما فقد وجدت آثار مصرية سحرية في عصر العائلة الخامسة من الفراعنة والعائلة السادسة (٣٩٥١ ـ ٣٧٠٣) ق . م .

وللعرب في السحر خيال واسع وهو أنهم يزعمون أن السحر يقلب الأعيان ويقلب القلوب ويطوع المسحور للساحر ولذلك كانوا يقولون إن الغول ساحرة الجن ولذلك تتشكل للرائي بأشكال مختلفة . وقالت قريش لما رأوا معجزات رسول الله: إنه ساحر ، قال الله تعالى « وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر » وقال الله تعالى: « ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون » . وفي حديث البخاري عن عمران ابن حصين أن القوم عطشوا في سفر مع رسول الله فطلبوا الماء فوجدوا امرأة على بعير لها مزادتان من ماء فأتيا بها رسول الله فسقى رسول الله جميع الجيش ثم رد إليها مزادتيها كاملتين فقالت لقومها: فوالله إنه لَأَسْحَرُ من بين هذه وهذه، تعني السماء والأرض وفي الحديث «إن من البيان لسحراً» . ولم أر ما يدل على أن العرب كانوا يتعاطون السحر فإن السحر مستمد من خصائص الأمور الطبيعية والتركيب ولم يكن للعرب ضلاعة في الأمور اليدوية بل كانت ضلاعتهم فكرية محضة، وكان العرب يزعمون أن أعلم الناس بالسحر اليهود والصابئة وهم أهل بابل، ومساق الآية يدل على شهرة هؤلاء بالسحر عند العرب . وقد اعتقد المسلمون أن اليهود في يثرب سحروهم فلا يولد لهم فلذلك استبشروا لما ولد عبد الله بن الزبير وهو أول مولود للمهاجرين بالمدينة كما في صحيح البخاري . ولذلك لم يكثر ذِكْر السحر بين

العرب المسلمين إلا بعد أن هاجروا إلى المدينة إذ قد كان فيها اليهود وكانوا يوهمون بأنهم يسحرون الناس . ويداوى من السحر العراف ودواء السحر السلوة وهى خرزات معروفة تحك فى الماء ويشرب ماؤها . وورد فى التوراة النهى عن السحر فهو معدود من خصال الشرك وقد وصفت التوراة به أهل الأصنام فقد جاء فى سفر التثنية فى الإصحاح ١٨ « إذا دخلتَ الأرض التى يعطيك الرب إلٰهُك لا تتعلمْ أن تفعل مثل رجس أولئك الأمم لا يوجد فيك من يَزج ابنَه أو ابنته فى النار ولا مَن يَعْرُف عِرَافَة ولا عائف ولا متفائل ولا ساحر ولا من يَرقى رقية ولا من يسأل جانًّا أو تابعة ولا من يستشير الموتى لأن كل من يفعل ذلك مكروه عند الرب » .

وفى سفر اللاويين الإصحاح ٢٠ « (٦) والنفس التى تلتفت إلى الجان وإلى التوابع لتزنى وراءهم أَجْعل وجهى ضد تلك النفس وأَقطعُها من شعبها (٢٧) وإذا كان فى رجل أو امرأة جانٌّ أو تابعة فإنه يُقتل بالحجارة يرجمونه دمُه عليه » .

وكانوا يجعلونه أصلا دينيا لمخاطبة أرواح الموتى وتسخير الشياطين وشفاء الأمراض وقد استفحل أمره فى بلد الكلدان وخلطوه بعلوم النجوم وعلم الطب . وأرجع المصريون المعارف السحرية إلى جملة العلوم الرياضية التى أفاضها عليهم «طوط» الذى يزعمون أنه إدريس وهو هرمس عند اليونان . وقد استخدم الكلدان والمصريون فيه أسراراً من العلوم الطبيعية والفلسفية والروحية قصداً لإخراج الأشياء فى أبهر مظاهرها حتى تكون فاتنة أو خادعة وظاهرة، كخوارق عادات ، إلا أنه شاع عند عامتهم وبَعُدَ ضلالهم عن المقصد العلمى منه فصار عبارة عن التمويه والتضليل وإخراج الباطل فى صورة الحق، أو القبيح فى صورة حسنة أو المضر فى صورة النافع .

وقد صار عند الكلدان والمصريين خاصية فى يد الكهنة وهم يومئذ أهل العلم من القوم الذين يجمعون فى ذواتهم الرئاسة الدينية والعلمية فاتخذوا قواعد العلوم الرياضية والفلسفية والأخلاقية لتسخير العامة إليهم وإخضاعهم بما يظهرونه من المقدرة على علاج الأمراض والاطلاع على الضمائر بواسطة الفراسة والتأثير بالعين وبالمكائد .

وقد نقلته الأمم عن هاتين الأمتين وأكثر ما نقلوه عن الكلدانيين فاقتبسه منهم السريان (الأشوريون) واليهود والعرب وسائر الأمم المتدينة والفرس واليونان والرومان .

وأصول السحر ثلاثة :

الأول ـ زجر النفوس بمقدمات توهيمية وإرهابية بما يعتاده الساحر من التأثير النفسانى فى نفسه ومن الضعف فى نفس المسحور ومن سوابقَ شاهدَها المسحور واعتقدها فإذا توجه إليه الساحر سُخر له وإلى هـذا الأصل الإشارة بقوله تعالى فى ذكر سحرة فرعون « سَحَرُوا أَعْيُنَ الناسِ واسْتَرْهَبُوهُمْ » .

الثانى ـ استخدام مؤثرات من خصائص الأجسام من الحيوان والمعدن وهـذا يرجع إلى خصائص طبيعية كخاصية الزئبق ومن ذلك العقاقير المؤثرة فى العقول صلاحا أو فسادا والمفترة للعزائم والمخدرات والمرقدات على تفاوت تأثيرها وإلى هـذا الإشارة بقوله تعالى فى سحرة فرعون « إنَّ ما صنعوا كيدُ ساحر » .

الثالث ـ الشعوذة واستخدام خفايا الحركة والسرعة والتموج حتى يخيل الجماد متحركا وإليه الإشارة بقوله تعالى « يُخَيَّل إليه من سحرهم أنها تسعى » .

هذه أصول السحر بالاستقراء وقد قسمها الفخر فى التفسير إلى ثمانية أقسام لا تَعْدُو هذه الأصول الثلاثة وفى بعضها تداخل . ولعلماء الافرنج تقسيم آخر ليس فيه كبير جدوى .

وهذه الأصول الثلاثة كلها أعمال مباشرة للمسحور ومتصلة به ولها تأثير عليه بمقدار قابلية نفسه الضعيفة وهو لا يتفطن لها ، ومجموعها هو الذى أشارت إليه الآية ، وهو الذى لا خلاف فى إثباته على الجملة دون تفصيل ، وما عداها من الأوهام والمزاعم هو شىء لا أثر له وذلك كل عمل لا مباشرة له بذات من يراد سحره ويكون غائباً عنه فيدعى أنه يؤثر فيه ، وهذا مثل رسم أشكال يعبر عنها بالطلاسم ، أو عقد خيوط والنفث عليها برقيات معينة تتضمن الاستنجاد بالكواكب أو بأسماء الشياطين والجن وآلهة الأقدمين ، وكذا كتابة اسم المسحور فى أشكال . أو وضع صورته أو بعض ثيابه وعلائقه وتوجيه كلام إليها بزعم أنه يؤثر ذلك فى حقيقة ذات المسحور ، أو يستعملون إشارات خاصة نحو جهته أو نحو بلده وهو ما يسمونه بالأرصاد وذكر أبو بكر ابن العربى فى القبس أن قريشا لما أشار النبىء صلى الله عليه وسلم بأصبعه فى التشهد قالوا هذا محمد يسحر الناس ، أو جمع أجزاء معينة وضم بعضها إلى بعض مع نية أن ذلك الرسم أو الجمع لتأثير شخص معين بضر أو خير أو محبة أو بغضة

أو مرض أو سلامة، ولاسيما إذا قرن باسم المسحور وصورته أو بطالع ميلاده ، فذلك كله من التوهمات وليس على تأثيرها دليل من العقل ولا من الطبع ولا مايثبته من الشرع ، وقد انحصرت أدلة إثبات الحقائق فى هذه الأدلة ، ومن العجائب أن الفخر فى التفسير حاول إثباته بما ليس بمقنع .

وقد تمسك جماعة لإثبات تأثير هذا النوع من السحر بما روى فى الصحيحين ــ عن قول عائشة أن لبيد بن الأعصم سحر النبيء ـ صلى الله عليه وسلم ـ ورؤيا النبيء صلى الله عليه وسلم أن ملكين أخبراه بذلك السحر ، وفى النسائى عن زيد بن أرقم مثله مختصراً ، وينبغى التثبت فى عباراته ثم فى تأويله ، ولا شك أن لبيدا حاول أن يسحر النبيء صلى الله عليه وسلم فقد كان اليهود سحرة فى المدينة وأن الله أطلع رسوله على ما فعله لبيد لتكون معجزة للنبيء ـ صلى الله عليه وسلم ـ فى إبطال سحر لبيد وليعلم اليهود أنه نبيء لا تلحقه أضرارهم وكما لم يؤثر سحر السحرة على موسى كذلك لم يؤثر سحر لبيد على رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم وإنما عرض للنبيء ـ صلى الله عليه وسلم ـ عارض جسدي شفاه الله منه فصادف أن كان مقارناً لما عمله لبيد بن الأعصم من محاولة سحره وكانت رؤيا النبيء ـ صلى الله عليه وسلم ـ إنباء من الله له بما صنع لبيد، والعبارة عن صورة تلك الرؤيا كانت مجملة فإن الرأي رموز ولم يرد فى الخبر تعبير ما اشتملت عليه فلا تكون أصلا لتفصيل القصة .

ثم إن لتأثير هاته الأسباب أو الأصول الثلاثة شروطاً وأحوالا بعضها فى ذات الساحر وبعضها فى ذات المسحور ، فيلزم فى الساحر أن يكون مفرط الذكاء منقطعاً لتجديد المحاولات السحرية جسوراً قوى الإرادة كتوماً للسر قليل الاضطراب للحوادث سالم البنية مرتاض الفكر خفى الكيد والحيلة ، ولذلك كان غالب السحرة رجالا ولكن كان الحبشة يجعلون السواحر نساء وكذلك كان الغالب فى الفرس والعرب قال تعالى « ومن شر النفاثات فى العقد » فجاء بجمع الإناث وكانت الجاهلية تقول إن الغيلان عجائز من الجن ساحرات فلذلك تستطيع التشكل بأشكال مختلفة ، وكان معلمو السحر يمتحنون صلاحية تلامذتهم لهذا العلم بتعريضهم للمخاوف وأمرهم بارتكاب المشاق تجربة لمقدار عزائمهم وطاعتهم .

وأما ما يلزم فى المسحور نخور العقل ، وضعف العزيمة ، ولطافة البنية ، وجهالة العقل ،

ولذلك كان أكثر الناس قابلية له النساء والصبيان والعامة ومن يتعجب فى كل شىء . ولذلك كان من أصول السحر إلقاء أقوال كاذبة على المسحور لاختبار مقدار عقله فى التصديق بالأشياء الواهية والثقة بالساحر ، قال تعالى «ولئن قلت إنكم مبعوثون من بعد الموت ليقولن الذين كفروا إنْ هذا إلا سحر مبين» فحملوا ذلك القول الغريب سحراً .

ثم تحف بالسحر أعمال القصد منها التمويه وهذه الأعمال أنواع .

نوع الغرض منه تقوية اعتقاد الساحر فى نجاح عمله لتقوى عزيمته فيشتد تأثيره على النفوس وهذا مثل تلقين معلمى هذا الفن تلامذتهم عبادة كواكب ومناجاتها لاستخدام أرواحها والاستنجاد بتلك الأرواح على استخدام الجن والقوى المتعاصية ليعتقد المتعلم أن ذلك سبب نجاح عمله فيقدم عليه بعزم، وفى ذلك تأثير نفسانى عجيب ولذلك يسمون تلك الأقوال والمناجاة عزائم جمع عزيمة ويقولون فلان يعزِّم إذا كان يسحر ، ثم هو إذا استكمل المعرفة قد يتفطن لقلة جدوى تلك العزائم وقد لا يتفطن وعلى كلتا الحالتين فمعلموه لا يتعرضون له فى نهاية التعليم بالتنبيه على فساد ذلك لئلا يدخلوا عليه الشكوك فى مقدرته ، فلذلك بقيت تلك الأوهام يتلقاها الأخلاف عن أسلافهم ، ومن هذا النوع ضروب هى فى الأصل تجارب لمقدار طاعة المتعلم لمعلمه بقيت متلقاة عندهم عن غير بصيرة مثل ارتكاب الخبائث وإهانة الصالحات والأمور المقدسةِ إيهاماً بأنها تُبلِّغ إلى مرضاة الشياطين وتسخيرها، وذلك فى الواقع اختبار لمقدار خضوع المتعلم ، لأن أكبر شىء على النفس نبذ أعز الأشياء وهو الدين ، ولأن السحرة ليسوا من المليين فهم يبلغون بمريديهم إلى مبالغهم السافلة ، وقد سمعنا أن كثيراً ممن يتعاطون السحر فى المسلمين يزعمون أنهم لا يتأتى لهم نجاح إلا بعد أن يلطخوا أيديهم بالنجاسات أو نحو من هذا الضلال .

ونوع الغرض منه إخفاء الأسباب الحقيقية لتمويهاتهم حتى لا يطلعَ الناس على كنهها ، فيستندون فى تعليل أعمالهم إلى أسباب كاذبة كندائهم بأسماء سموها لا مسميات لها ووضعهم أشكالا على الورق أو فى الجدران يزعمون أن لها خصائص التأثير، واستنادهم لطوالع كواكب فى أوقات معينة لاسيما القمر ، ومن هذا تظاهرهم للناس بمظهر الزهد والهمة .

ونوع يستعان به على نفوذ السحر وهو التجسس والتطلع على خفايا الأشياء وأسرارِ الناس بواسطة السعى بالنميمة وإلقاء العـــداوات بين الأقارب والأصحاب والأزواج

حتى يُفشِيَ كل منهم سر الآخر فيتخذ الساحر تلك الأسرار وسيلة يُلقى بها الرعب فى قلوب أصحابها بإظهار أنه يعلم الغيب والضمائرَ ، ثم هو يأمر أولئك الذين أرهبهم ويستخدمهم بما يشاء فيطيعونه فيأمر المرأة بمغاضبة زوجها وطلب فراقه ويأمر الزوج بطلاق زوجته وهكذا ، وفى هذا القسم تظهر مقدرة الساحر الفكرية وبه تكثر أضراره وأخطاره على الناس وجرأته على ارتكاب المرعبات والمطوِّعات باستئصال الأموال بالسرقة يسرقها من لا يتهمه المسروق ، ومنه أنه يفعل ذلك من خاصته وأبنائه وزوجه الذين يستهويهم السحرة ويسخرونهم للإخلاص لهم ، وينتهى فعل السحرة فى هذا إلى حد إزهاق النفوس التى يشعرون بأنها تفطنت لخديعتهم أو التى تعاصت عن امتثال أوامرهم يُغرون بها من هى آمن الناس منه ، ثم استطلاع ضمائر الناس بتقريرات خفية وأسئلة تدريجية يوهمه بها أنه يسأله عنها ليعلمه بمستقبله .

ونوع يُجعل اختبارا لمقدار مراتب أذهان الناس فى قابلية سحره وذلك بوضع أشياء فى الأطعمة خفيفة الظهور ليرى هل يتفطن لها من وضَعها ، وبإبراز خيالات أو أشباح يوهم بها الناظر أنها جن أو شياطين أو أرواح ، وما هى إلا أشكال مموهة أو أعوان من أعوانه متنكرة ، لينظر هل يقتنع رائيها بما أخبره الساحر عنها أم يتطلب كشف حقيقتها أو استقصاء أثرها .

فكان السحر قرين خباثة نفس ، وفسادِ دين ، وشرِّ عمل ، وإرعابٍ وتهويلٍ على الناس ، من أجلِ ذلك ما فتئت الأديان الحقة تحذر الناس منه وتعد الاشتغال به مروقا عن طاعة الله تعالى لأنه مبنى على اعتقاد تأثير الآلهة والجن المنسوبين إلى الآلهة فى عقائد الأقدمين ، وقد حذر موسى قومه من السحر وأهله فى سفر التثنية الإصحاح ١٨ أن مما خاطب به موسى عليه السلام قومه « متى دخلتَ الأرضَ التى يعطيك الربُ إلهك لا تتعلم أن تفعل مثل رجس أولئك الأمم لا يوجد فيك من يجيز[1] ابنه أو ابنته فى النار ولا من يَعْرُف عِرَافة ولا عائفٌ ولا متفائلٌ ولا ساحرٌ ولا من يَرقى رُقية ولا من يسأل جانا أو تابعة ولا من يستثير الموتى » . وجعلت التوراة جزاء السحرة القتل فى سفر اللاويين الإصحاحين ٢٠ ـ ٢٧ « وإذا كان فى رجل أو امرأة جان أو تابعة فإنه يقتل » .

(١) كذا ولعل المراد من يزج أو يجوز به .

وذكروا عن مالك أنه قال الأسماء التى يكتبها السحرة فى التمائم أسماء أصنام .

وقد حذر الإسلام من عمل السحر وذمه فى مواضع وليس ذلك بمقتضى إثبات حقيقة وجودية للسحر على الإطلاق ولكنه تحذير من فساد العقائد وخلع قيود الديانة ومن سخيف الأخلاق . وقد اختلف علماء الإسلام فى إثبات حقيقة السحر وإنكارها وهو اختلاف فى الأحوال فيما أراه فكل فريق نظر إلى صنف من أصناف ما يُدعَى بالسحر . وحكى عياض فى إكمال العلم أن جمهور أهل السنة ذهبوا إلى إثباب حقيقته . قلت وليس فى كلامهم وصف كيفية السحر الذى أثبتوا حقيقته فإنما أثبتوه على الجملة . وذهب عامة المعتزلة إلى أن السحر لا حقيقة له وإنما هو تمويه وتخييل وأنه ضرب من الخفة والشعوذة ووافقهم على ذلك بعض أهل السنة كما اقتضته حكاية عياض فى الإكمال ، قلت وممن سُمِّى منهم أبو إسحاق الاسترابادى من الشافعية . والمسألة بحذافرها من مسائل الفروع الفقهية تدخل فى عقاب المرتدين والقاتلين والمتحيلين على الأموال ، ولا تدخل فى أصول الدين . وهو وإن أنكره الملاحدة لا يُقتضى أن يكون إنكاره إلحادا . وهذه الآية غير صريحة . وأما الحديث فقد علمتَه آنفا . وشدد الفقهاء العقوبة فى تعاطيه . قال مالك: يقتل الساحر ولا يستتاب إن كان مسلما وإن كان ذميا لا يقتل بل يؤدب إلا إذا أدخل بسحره أضرارا على مسلم فإنه يقتل لأنه يكون ناقضا للعهد لأن من جملة العهد أن لا يتعرضوا للمسلمين بالأذى قال الباجى فى المنتقى رأى مالك أن السحر كفر وشرك ودليلٌ عليه وإنه لما كان يستتر صاحبه بفعله فهو كالزندقة لأجل إظهار الإسلام وإبطان الكفر ولذلك قال ابن عبد الحكم وابن المواز وأصبغ هو كالزنديق إن أسر السحر لا يستتاب وإن أظهره استتيب وهو تفسير لقول مالك لا خلافٌ له قال الباجى فلا يقتل حتى يثبت أن ما يفعله من السحر هو الذى وصفه الله بأنه كفر قال أصبغ يَكشف ذلك من يعرف حقيقته ويثبت ذلك عند الإمام . وفى الكافى لابن عبد البر إذا عمل السحر لأجل القتل وقَتل به قُتل وان لم يكن كفرا ، وقد أدخل مالك فى الموطأ السحر فى باب الغيلة ، فقال ابن العربى فى القبس وجه ذلك أن المسحور لا يَعلم بعمل السحر حتى يقع فيه ، قلت لا شك أن السحر الذى جُعل جزاؤه القتل هو ما كان كفرا صريحا مع الاستتار به أو حصل به إهلاك النفوس وذلك أن الساحر كان يَعِد من يأتيه للسحر بأن فلانا يموت الليلة أو غدا أو يصيبه جنون ثم يتحيل فى إيصال

سموم خفية من العقاقير إلى المسحور تُلقى له فى الطعام بواسطة أناس من أهل المسحور فيصبح المسحور ميتا أو مختل العقل فهذا هو مراد مالك بأن جزاءه القتل أى إن قتل ولذلك قال لا تقبل توبته وبدون هذا التأويل لا يصح فقه هذه المسألة ، فقول مالك فى السحر ليس استنادا لدليل معين فى خصوص السحر ولكنه من باب تحقيق المناط بتطبيق قواعد التعزير والإضرار ، ولبعض فقهاء المذهب فى حكاية هذه المسألة إطلاقات عجيب صدورها من أمثالهم ، على أن السحر أكثر ما يتطلب لأجل تسخير المحبين محبوبيهم فهو وسيلة فى الغالب للزنا أو للانتقام من المحبوب أو الزوج . سئل مالك عمن يعقد الرجال عن النساء وعن الجارية تطعم رجلا شيئا فيذهب عقله فقال لا يقتلان فأما الذى يعقد فيؤدب وأما الجارية فقد أتت أمرا عظيما قيل أفتقتل فقال لا قال ابن رشد فى البيان رأى أن فعلها ليس من السحر ا هـ .

وقال أبو حنيفة يقتل الرجل الساحر ولا يستتاب وأما المرأة فتحبس حتى تتركه فجعل حكمه حكم المرتد ووجَّه أبو يوسف بأنه جمع مع كفره السعى فى الأرض بالفساد . وعن الشيخ أبى منصور أن القول بأن السحر كفر على الإطلاق خطأ بل يجب البحث عن حقيقته فإن كان فى ذلك رد ما لزم من شرط الإيمان فهو كفر وإلا فلا ، وما ليس بكفر وفيه إهلاك النفس ففيه حكم قُطاع الطريق ويستوى فيه الذكور والإناث وتقبل توبته إذا تاب ومن قال لا تقبل فقد خلط فإن سحرة فرعون قبلت توبتهم ا هـ . وهذا استدلال بشرع من قبلنا .

وقال الشافعى يُسأل الساحر عن سحره فإن ظهر منه ما هو كفر فهو كالمرتد يستتاب فإن أصر قتل وإن ظهر منه تجويز تغيير الأشكال لأسباب قراءة تلك الأساطير أو تدخين الأدوية وعَلِم أنه يفعل محرما فحكمه حكم الجناية فإن اعترف بسحر إنسان وأنَّ سحره يقتل غالبا قُتل قودا (يعنى إذا ثبت أنه مات بسببه) وإن قال إن سحْرى قد يقتل وقد لا يقتل فهو شِبه عمد ، وإن كان سِحره لغير القتل فمات منه فهو قتل خطأ تجب الدية فيه مخففة فى ماله .

ويجب أن يستخلص من اختلافهم ومن متفرق أقوالهم ما يكون فيه بصيرة لإجراء أعمال ما يسمى بالسحر وصاحبُه بالساحر مُجْرَى جنايات أمثاله ومقدار ما أثره من

الاعتداء دون مبالغة ولا أوهـام ، وقد يطلق اسم الساحر اليوم على اللاعب بالشعوذة فى الأسمار وذلك من أصناف اللهو فلا ينبغى عد ذلك جناية .

﴿وَمَا أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾

يتعين أن مَا موصولة وهو معطوف على قوله « مُلْكِ سليمان » أى وما تتلوا الشياطين علَى ما أنزل على الملَكين ، والمراد بما أنزل ضرب من السحر لكنه سحر يشتمل على كفر عظيم وتعليم الخضوع لغير الله مع الاستخفاف بالدين ومع الإضرار بالناس كما بيناه آنفا فيكون عطفا على « ما تتلوا » الذى هو صادق على السحر فعُطف ما أنزل عليه لأنه نوع منه أشد مما تتلوه الشياطين الذين كانوا يعلِّمونه الناس مع السحر الموضوع منهم ، فالعطف لتغاير الاعتبار أو للتنبيه على أن أصل السحر مقتبس مما ظهر ببابل فى زمن هذين المعلِّمَيْن وعطف شيء على نفسه باعتبار تغاير المفهوم والاعتبار وارد فى كلامهم كقول الشاعر (وهو من شواهد النحو) :

إلى المَلك القَرْم ،وابنِ الهُمَا ... م ولَيثِ الكتيبة فى المُزْدَحَم

وقيل أريد من السحر أخفُّ مما وضعته الشياطين على عهد سليمان لأن غاية ما وصف به هذا الذى ظهر ببابل فى زمن هذين المعلمين أنه يُفرق بين المرء وزوجه وذلك ليس بكفر وفيه ضعف .

والقراءة المتواترة المَلَكين بفتح لام الملكين وقرأه ابن عباس والضحاك والحسن وابن أَبْزَى بكسر اللام .

وكل هاته الوجوه تقتضى ثبوت نزول شيء على الملكين ببابل وذلك هو الذى يعنيه سياق الآية إذا فَصَّلت كيفية تعليم هذين المعلمين عِلم السحر .

فالوجه أن قوله « وما أنزل » عطف على «مُلك سليمان» فهو معمول لتتلوا الذى هو بمعنى تكذب فيكون المراد عدم صحة هذا الخبر أى ما تكذبه الشياطين على ما أنزل على المَلَكين ببابل ، أى ينسبون بعض السحر إلى ما أنزل ببابل . قال الفخر وهو اختيار أبى

مسلم وأنكر أبو مسلم أن يكون السحر نازلا على الملكين إذ لا يجوز أمر الله به وكيف يتولى الملائكة تعليمه مع أنه كفر أوفسق ، وقيل ما نافية معطوفة على ما كفر سليمان أى وما كفر سليمان بوضع السحر كما يزعم الذين وضعوه ، ولا أنزل السحر على الملكين ببابل . وتعريف الملكين تعريف الجنس أو هو تعريف العهد بأن يكون الملكان معهودين لدى العارفين بقصة ظهور السحر ، وقد قيل إن هاروت وماروت بدل من الشياطين وأن المراد بالشياطين شيطانان وضعا السحر للناس هما هاروت وماروت على أنه من إطلاق الجمع على المثنى كقوله « قلوبكما » وهذا تأويل خطأ إذ يصير قوله « على الملكين » كلاما حشوا .

وعلى ظاهر هذه الآية إشكال من أربعة وجوه : أحدها كون السحر مُنَزّلا إن حمل الإنزال على المعروف منه وهو الإنزال من الله ، الثانى كون المباشر لذلك ملكين من الملائكة على القراءة المتواترة ، الثالث كيف يَجْمَع الملكان بين قولهما نحن فتنة وقولهما فلا تكفر فكيف يجتمع قصد الفتنة مع التحذير من الوقوع فيها . الرابع كيف حصرا حالهما فى الاتصاف بأنهما فتنة فما هى الحكمة فى تصديهما لذلك لأنهما إن كانا ملكين فالإشكال ظاهر وإن كانا مِلكين بكسر اللام فهما قد علما مضرة الكفر بدليل نهيهما عنه وعلما معنى الفتنة بدليل قولهما إنما نحن فتنة فلماذا تورطا فى هذه الحالة .

ودفع هذا الإشكال برمته أن الإنزال هو الإيصال وهو إذا تعدى بعلى دل على إيصال من علو واشتهر ذلك فى إيصال العلم من وحى أو إلهام أو نحوها ، فالإنزال هنا بمعنى الإلهام وبمعنى الإيداع فى العقل أو في الخلقة بأن يكون الملكان قد برعا فى هذا السحر وابتكرا منه أساليب لم يسبق لهما تلقيها من معلم شأن العلامة المتصرف فى علمه المبتكر لوجوه المسائل وعللها وتصاريفها وفروعها ، والظاهر عندى أن ليس المراد بالإنزال إنزال السحر إذ السحر أمر موجود من قبل ولكنه إنزال الأمرِ للملكين أو إنزال الوحى أو الإلهام للمِلكين بأن يتصديا لبث خفايا السحريين المتعلمين ليبطل انفراد شرمذة بعلمه فيندفع الوجهان الأول والثانى . ثم إن الحكمة من تعميم تعليمه أن السحرة فى بابل كانوا اتخذوا السحر وسيلة لتسخير العامة لهم فى أبدانهم وعقولهم وأموالهم ثم تطلعوا منه إلى تأسيس عبادة الأصنام والكواكب وزعموا أنهم –أى السحرة– مترجمون عنهم وناطقون بإرادة الآلهة فحدث فساد عظيم وعمت الضلالة فأراد الله على معتاد حكمته إنقاذ الخلق من ذلك فأرسل

أو أوحى أو ألهم هاروت وماروت أن يكشفا دقائق هـذا الفن للناس حتى يشترك الناس كلهم فى ذلك فيعلموا أن السحرة ليسوا على ذلك ويرجع الناس إلى صلاح الحـال فاندفع الوجه الثالث . وأما الوجه الرابع فستعرف دفعه عند تفسير قوله « وما يعلمان من أحد » الآية .

وفى قراءة ابن عباس والحسن الملـكين بكسر اللام وهى قراءة صحيحة المعنى فمعنى ذلك أن ملـكين كانا يملـكان ببابل قد علما علم السحر . وعلى قراءة فتح اللام فالأظهر فى تأويله أنه استعارة وأنهما رجلان صالحان كان حكما مدينة بابل وكانا قد اطلعا على أسرار السحر التى كانت تأتيها السحرة ببابل أو هما وضعا أصله ولم يكن فيه كفر فأدخل عليه الناس الـكفر بعد ذلك . وقيل هما ملـكان أنزلهما الله تعالى تشكلا للناس يعلمانهم السحر لـكشف أسرار السحرة لأن السحرة كانوا يزعمون أنهم آلهة أو رسل فـكانوا يسخرون العامة لهم فأراد الله تـكذيبهم ذبا عن مقـام النبوءة فأنزل ملـكين لذلك . وقد أجيب بأن تعلم السحر فى زمن هاروت وماروت جائز على جهة الابتلاء من الله لخلقه فالطائع لا يتعلمه والعاصي يبادر إليه وهو فاسد لمنافاته عموم قوله « يعلمون الناس » قالوا كما امتحن الله قوم طالوت بالنهر إلخ ولا يخفى فساد التنظير .

وبابل بلد قديم من مدن العالم وأصل الاسم باللغة الـكلدانية باب إيلو أى باب الله ويرادفه بالعبرانية باب إيل وهو بلد كائن على ضفتى الفرات بحيث يخترقه الفرات يقرب موضعه من موقع بلد الحلة الآن على بعد أميال من ملتقى الفرات والدجلة . كانت من أعظم مدن العالم القديم بناها أولا أبناء نوح بعد الطوفان فيما يقال ثم توالى عليها اعتناء أصحاب الحضارة بمواطن العراق فى زمن الملك النمروذ فى الجيل الثالث من أبناء نوح ولـكن ابتداء عظمة بابل كان فى حدود سنة ٣٧٥٥ ثلاثة آلاف وسبعمائة وخمس وخمسين قبل المسيح فكانت إحدى عواصم أربعة لمملـكة الـكلدانيين وهى أعظمها وأشهرها ولم تزل همم ملوك الدولتين الـكلدانية والأشورية منصرفة إلى تعمير هذا البلد وتنميقه فـكان بلد العجائب من الأبنية والبساتين ومنبع المعارف الأسيوية والعجائب السحرية وقد نسبوا إليها قديما الخمر المعتقة والسحر قال أبو الطيب :

سق الله أيام الصِّبا ما يسرها ويفعل فعل البابلي المعتّق [1]

ولاشتهار بابل عندالأمم القديمة بمعارف السحر كما قدمنا فى تعريف السحر صح جعل صلة الموصول قوله « أنزل على الملكين ببابل » إشارة إلى قصة يعلمونها .

وهاروت وماروت بدل من الملكين وهما اسمان كلدانيان دخلهما تغيير التعريف لإجرائهما على خفة الأوزان العربية، والظاهر أن هاروت معرب (هاروكا) وهو اسم القمر عند الكلدانيين وأن ماروت معرب (ما روداخ) وهو اسم المشترى عندهم وكانوا يعدون الكواكب السيارة من المعبودات المقدسة التى هى دون الآلهة لا سيما القمر فإنه أشد الكواكب تأثيراً عندهم فى هذا العالم وهو رمز الأنثى ، وكذلك المشترى فهو أشرف الكواكب السبعة عندهم ولعله كان رمز الذكر عندهم كما كان بعل عند الكنعانيين الفنيقيين . ومن المعلوم أن إسناد هذا التقديس للكواكب ناشئ عن اعتقادهم أنهم كانو من الصالحين المقدسين وأنهم بعد موتهم رفعوا للسماء فى صورة الكواكب فيكون (هاروكا) و (ماروداخ) قد كانا من قدماء علمائهم وصالحيهم والحاكمين فى البلاد وهما اللذان وضعا السحر ولعل هذا وجه التعبير عنهما فى القصة بالملكين بفتح اللام ولأهل القصص هنا قصة خرافية من موضوعات اليهود فى خرافاتهم الحديثة اعتاد بعض المفسرين ذكرها منهم ابن عطية والبيضاوى وأشار المحققون مثل البيضاوى والفخر وابن كثير والقرطبي وابن عرفة إلى كذبها وأنها من مرويات كعب الأحبار وقد وهم فيها بعض المتساهلين فى الحديث فنسبوا روايتها عن النبيء صلى الله عليه وسلم أو عن بعض الصحابة بأسانيد واهية والعجب للإمام أحمد ابن حنبل رحمه الله تعالى كيف أخرجها مسندة للنبيء صلى الله عليه وسلم ولعلها مدسوسة على الإمام أحمد أو أنه غره فيها ظاهر حال رواتها مع أن فيهم موسى بن جبير وهو متكلم فيه واعتذر عبد الحكيم بأن الرواية صحيحة إلا أن المروي راجع إلى أخبار اليهود فهو باطل

---

(1) الذى ذكره الواحدى والمعرى فى تفسير البيت أنه أراد بالبابلي الخمر وكنت رأيت فى بعض كتب الأدب أن بعض من ناظر المتنبي انتقد هذا الإطناب مع أنه كان يستطيع أن يقول سقاها خمرا لا سيما وقد قال مايسرها، قلت وقرينة كونه المراد وصفه بالمعتق وهو من أوصاف الخمر، والعذر للمتنبي أنه أرادسقاها الله خمرا كخمر بابل فلا ضير فى ذلك .

فى نفسه ورواته صادقون فيما رووا وهذا عذر قبيح لأن الرواية أسندت إلى النبيء صلى الله عليه وسلم قال ابن عرفة فى تفسيره وقد كان الشيوخ يخطئون ابن عطية فى هذا الموضع لأجل ذكره القصة ونقل بعضهم عن القرافى أن مالكا رحمه الله أنكر ذلك فى حق هاروت وماروت.

وقوله «وما يعلمان من أحد» جملة حالية من هاروت وماروت وما نافية والتعبير بالمضارع لحكاية الحال إشارة إلى أن قولها لمتعلمى السحر «إنما نحن فتنة» قول مقارن لوقت التعليم لامتأخر عنه . وقد علم من هذا أنهما كانا معلمين وطوى ذلك للاستغناء عنه بمضمون هاته الجملة فهو من إيجاز الحذف أو هو من لحن الخطاب مفهوم للغاية .

وقوله «إنما نحن فتنه» الفتنة لفظ يجمع معنى مرج واضطراب أحوال أحد وتشتت باله بالخوف والخطر على الأنفس والأموال على غير عدل ولا نظام وقد تخصص وتعمم بحسب ما تضاف إليه أو بحسب المقام يقال فتنة المال وفتنة الدين .

ولما كانت هذه الحالة يختلف ثبات الناس فيها بحسب اختلاف رجاحة عقولهم وصبرهم ومقدرتهم على حسن المخارج منها كان من لوازمها الابتلاء والاختبار فكان ذلك من المعانى التى يكنى بالفتنة عنها كثيرا ولذلك تسامح بعض علماء اللغة ففسر الفتنة بالابتلاء وجرأه على ذلك قول الناس فتنت الذهب أو الفضة إذا أذابهما بالنار لتمييز الرديء من الجيد وهذا الإطلاق إن لم يكن مولدا فإن معنى الاختبار غير منظور إليه فى لفظ الفتنة وإنما المنظور إليه ما فى الإذابة من الاضطراب والمرج وقد سمى القرآن هاروت وماروت فتنة وقال «إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات» وقال «لا يفتننكم الشيطان» . والإخبار عن أنفسهم بأنهم فتنة إخبار بالمصدر للمبالغة وقد أكدت المبالغة بالحصر الإضافى والمقصد من ذلك أنهما كانا يصرحان أن ليس فى علمهما شيء من الخير الإلهى وأنه فتنة محضة ابتلاء من الله لعباده فى مقدار تمسكهم بدينهم وإنما كانا فتنة لأن كل من تعلم منهما عمل به.«فلا تكفر» كما كفر السحرة حين نسبوا التأثيرات للآلهة وقد علمت سرها . وفى هذا ما يضعف أن يكون المقصد من تعليمهما الناس السحر إظهار كذب السحرة الذين نسبوا أنفسهم للألوهية أو النبوءة.

والذي يظهر فى تفسير هذه الجملة أن قولهما «إنما نحن فتنة» قصر ادعائى للمبالغة جعلا كثرة افتتان الناس بالسحر الذى تصديا لتعليمه بمنزلة انحصار أوصافهما فى الفتنة ووجه

ابتدائهما لمن يعلمانه بهذه الجملة أن يبينا له أن هذا العلم فى مبادئه يظهر كأنه فتنة وشر فيوشك أن يكفر متعلمه عند مفاجأة تلك التعاليم إياه إذا كانت نفسه قد توطنت على اعتقاد أن ظهور خوارق العادات علامة على ألوهية من يظهرها، وقولهما « فلا تكفر » أى لا تعجل باعتقاد ذلك فينا فإنك إذا توغلت فى معارف السحر علمت أنها معلولة لعلل من خصائص النفوس أو خصائص الأشياء فالفتنة تحصل لمن يتعلم السحر حين يرى ظواهره وعجائبه على أيدى السحرة ولمن كان فى مبدأ التعليم فإذا تحقق فى علمه اندفعت الفتنة فذلك معنى قولهما «فلا تكفر» فالكفر هو الفتنة وقولهما فلا تكفر بمنزلة فلا تفتتن وقد اندفع الإشكال الرابع المتقدم.

﴿ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ ﴾

تفريع عما دل عليه قوله « وما يعلمان من أحد حتى يقولا » المقتضى أن التعليم حاصل فيتعلمون، والضمير فى «فيتعلمون» راجع لأحد الواقع فى حيز النفى مدخولا لمن الاستغراقية فى قوله تعالى « وما يعلمان من أحد » فإنه بمعنى كل أحد فصار مدلوله جمعا.

قوله « ما يفرقون به بين المرء وزوجه » إشارة إلى جزئى من جزئيات السحر وهو أقصى تأثيراته إذ فيه التفرقة بين طرفى آصرة متينة إذ هى آصرة مودة ورحمة قال تعالى « ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة » فإن المودة وحدها آصرة عظيمة وهى آصرة الصداقة والأخوة وتفاريعهما : والرحمة وحدها آصرة منها الأبوة والبنوة ، فما ظنكم بآصرة جمعت الأمرين وكانت بجعل الله تعالى وما هو بجعل الله فهو فى أقصى درجات الإتقان وقد كان يشير إلى هذا المعنى شيخنا الجليل سالم أبو حاجب فى قوله تعالى « وجعل بينكم مودة ورحمة » . وهذا التفريق يكون إما باستعمال مفسدات لعقل أحد الزوجين حتى يبغض زوجه وإما بإلقاء الحيل والتمويهات والنميمة حتى يفرق بينهما .

وقوله « وماهم بضارين به من أحد إلا بإذن الله » جملة معترضة . وضمير « هم » عائد إلى أحد من قوله «وما يعلمان من أحد» لوقوعه فى سياق النفى فيعم كل أحد من المتعلمين أى وما المتعلمون بضارين بالسحر أحداً . وهذا تنبيه على أن السحر لا تأثير له بذاته وإنما يختلف

تأثير حيله باختلاف قابلية المسحور، وتلك القابلية متفاوتة ولها أحوال كثيرة أجملتها الآية بالاستثناء من قوله„إلا بإذن الله„أى يجعل الله أسباب القابلية لأثر السحر فى بعض النفوس فهذا إجمال حسن مناسب لحال المسلمين الموجه إليهم الكلام لأنهم تخلقوا بتعظيم الله تعالى وقدرته وليس المقام مقام تفصيل الأسباب والمؤثرات ولكن المقصود إبطال أن تكون للسحر حالة ذاتية وقواعد غير مموهة فالباء فى قوله « بإذن الله » للملابسة .

وأصل الإذن فى اللغة هو إباحة الفعل، واستأذن طلب الإذن فى الفعل أو فى الدخول للبيت وقد استعمله القرآن مجازاً فى معنى التمكين إما بخلق أسباب الفعل الخارقة للعادة نحو قوله « وتبرئ الأكمه والأبرص بإذنى » وإما باستمرار الأسباب المودعة فى الأشياء والقوى كقوله تعالى « وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله » فقوله„وماهم بضارين به من أحد إلا بإذن الله„أى إلا بما أعد الله فى قابل السحر من استعداد لأن يضر به فإن هذا الاستعداد وإمكان التأثر مخلوق فى صاحبه فهو بإذن الله ومشيئته كذا قرره الراغب وهو يرجع إلى استعمال مما تستعمل فيه كلمة إذن (ومن هذا القبيل ونظيره لفظة الأمر فى قوله تعالى «له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله» أى مما خلق الله من الأشياء التى تلحق أضرارها للناس وقد اشتهر هذا الاستعمال فى لسان الشرع حتى صار حقيقة عرفية فى معنى المشيئة والإرادة فينبغى أن يلحق بالألفاظ التى فرق المتكلمون بين مدلولاتها وهى الرضا والمحبة والأمر والمشيئة والإرادة) . فليس المعنى أن السحر قد يضر وقد لا يضر بل المعنى أنه لا يضر منه إلا ما كان إيصال أشياء ضار بطبعها وقوله « ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم) يعنى ما يضر الناس ضراً آخر غير التفرقة بين المرء وزوجه فضمير يضرهم عائد على غير ما عاد عليه ضمير يتعلمون والمعنى أن أمور السحر لا يأتى منها إلا الضر أى فى الدنيا فالساحر لا يستطيع سحر أحد ليصير ذكياً بعد أن كان بليداً أو ليصير غنياً بعد الفقر وهذا زيادة تنبيه على سخافة عقول المشتغلين به وهو مقصد الآية وبهذا التفسير يكون عطف قوله„ولا ينفعهم„تأسيساً لا تأكيداً والملاحظ فى هذا الضر والنفع هو ما يحصل فى الدنيا وأما حالهم فى الآخرة فسيفيده قوله «ولقد علموا لمن اشتراه ماله فى الآخرة من خلاق » وقد أفادت الآية بجمعها بين إثبات الضر ونفى النفع الذى هو ضده مفاد الحصر كأنه قيل ويتعلمون ما ليس إلا ضرا كقول السموءل وعبد الملك بن عبد الرحيم الحارثى :

تسيل على حد الظُّباتِ نفوسنا وليس على غير الظُّباتِ تسيل

وعدل عن صيغة القصر لتلك النكتة المتقدمة وهى التنبيه على أنه ضر . وإعادة فعل يتعلمون مع حرف العطف لأجل ما وقع من الفصل بالجملة المترضه .

﴿وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنْ خَلَـٰقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴾ 102

عطف على قوله «واتبعوا ماتتلوا الشياطين» أى اتبعوا ذلك كله وهم قد علموا إلخ والضمير لليهود تبعاً لضمير واتبعوا، أو الواو للحال أى فى حال أنهم تحقق علمهم . واللام فى لقد علموا يجوز أن تكون لام القسم وهى اللام التى من شأنها أن تدخل على جواب القسم لربطه بالقسم ثم يحذفون القسم كثيراً استغناء لدلالة الجواب عليه دلالة التزامية لأنه لا ينتظم جواب بدون مجاب . ويجوز أن تكون لام الابتداء ، وهى لام تفيد تأكيد القسم ويكثر دخولها فى صدر الكلام فلذلك قيل لها لام الابتداء والاحتمالان حاصلان فى كل كلام صالح للقسم وليس فيه قسم فإن حذف لفظ القسم مشعر فى المقام الخطابى بأن المتكلم غير حريص على مزيد التأكيد كما كان ذكر إن وحدها فى تأكيد الجمله الاسمية أضعف تأكيداً من الجمع بينها وبين لام الابتداء لأنهما أداتا تأكيد . قال الرضى إن مواقع لام القسم فى نظر الجمهور هى كلها لامات الابتداء . والكوفيون لا يثبتون لام الابتداء ويحملون مواقعها على معنى القسم المحذوف والخلاف فى هذا متقارب . واللام فى قوله «لمن اشتراه» يجوز كونها لام قسم أيضاً تأكيدا للمعلوم أى علموا تحقيق أنه لا خلاق لمشترى السحر ويجوز كونها لام ابتداء والاشتراء هو اكتساب شيء ببذل غيره فالمعنى أنهم اكتسبوه ببذل إيمانهم المعبر عنه فيما يأتى بقوله أنفسهم . والخلاق الحظ من الخير خاصة .

ففى الحديث « إنما يلبس هذا من لا خلاق له » وقال البعيث بن حريث :

ولست وإن قربت يوماً ببائع خلاقى ولا دينى ابتغاء التحبب

ونفى الخلاق وهو نكرة مع تأكيد النفى بمن الاستغراقية دليل على أن تعاطى هذا السحر جرم كفر أو دونه فلذلك لم يكن لمتعاطيه حظ من الخير فى الآخرة وإذا انتفى كل

حظ من الخير ثبت الشر كله لأن الراحة من الشر خير وهى حالة الكفاف وقد تمناها الفضلاء أو دونه خشية من الله تعالى .

قوله « ولبئس ما شروا به أنفسهم » عطف على ولقد علموا عطف الإنشاء على الخبر وشروا بمعنى باعوا بمعنى بذلوا وهو مقابل قوله « لمن اشتراه » ومعنى بذل النفس هو التسبب لها فى الخسار والبوار .

وقوله « لو كانوا يعلمون » مقتض لنفى العلم بطريق لو الامتناعية والعلم المنفى عنهم هنا هو غير العلم المثبت لهم فى قوله « ولقد علموا » إلا أن الذى علموه هو أن مكتسب السحر ماله خلاق فى الآخرة والذى جهلوه هنا هو أن السحر شىء مذموم وفيه تجهيل لهم حيث علموا أن صاحبه لا خلاق له ولم يهتدوا إلى أن نفى الخلاق يستلزم الخسران إذ ما بعد الحق إلا الضلال وهذا هو الوجه لأن لو كانوا يعلمون ذيل به قوله « ولبئس ما شروا به أنفسهم » فدل على أنه دليل مفعوله وبذلك يندفع الإشكال عن إثبات العلم ونفيه فى معلوم واحد بناء على أن العلم بأنه لا خلاق لصاحب السحر عين معنى كون السحر مذموما فكيف يعدون غير عالمين بذمه وقد علمت وجهه وهذا هو الذى تحمل عليه الآية . ولهم فى الجواب عن دفع الإشكال وجوه أخرى أحدها ماذهب إليه صاحب الكشاف وتبعه صاحب المفتاح من أن المراد من نفى العلم هو أنهم لما كانوا فى علمهم كمن لا يعلم بعدم عملهم به نفى العلم عنهم لعدم الاعتداد به أى فيكون ذلك على سبيل التهكم بهم . الثانى أن المراد بالعلم المنفى هو علم كون ما يتعاطونه من جملة السحر المنهى عنه فكأنهم علموا مذمة السحر علماً كلياً ولم يتفطنوا لكون صنيعهم منه كما قالوا إن الفقيه يعلم كبرى القياس والقاضى والمفتى يعلمان صغراه وأن الفقيه كالصيدلانى والقاضى والمفتى كالطبيب وهذا الوجه الذى اخترناه . الثالث أن المراد لو كانوا يعلمون مايتبعه من العذاب فى الآخرة أى فهم ظنوا أن عدم الخلاف لا يستلزم العذاب وهذا قريب من الذى ذكرناه . الرابع أن المراد من العلم المنفى التفكر ومن المثبت العلم الغريزى وهذا وجه بعيد جداً إذلا يمكن أن يكون علمهم بأن من اكتسب السحر لا خلاق له علماً غريزياً فلو قيل العلم التصورى والعلم التصديقى . وفى الجمع بين لقد علموا ولو كانوا يعلمون طباق عجيب .

وهنالك جواب آخر مبنى على اختلاف معاد ضمير علموا وضميرى لو كانوا يعلمون فضمير لقد علموا راجع إلى الجن الذين يعلمون السحر وضميرا لو كانوا يعلمون راجعان إلى الإنس الذين تعلموا السحر وشروا به أنفسهم، قاله قطرب والأخفش وبذلك صار الذين أثبت لهم العلم غير المنفى عنهم .

﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُواْ وَاتَّقَوْاْ لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ خَيْرٌ لَّوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ ﴾103

أى لو آمنوا بمحمد واتقوا الله فلم يقدموا على إنكار مابشرت به كتبهم لكانت لهم مثوبة من عند الله ومثوبة الله خير من كل نفع حملهم على المكابرة .

ولو شرطية امتناعية اقترن شرطها بأن مع التزام الفعل الماضى فى جملته على حد قول امرىء القيس :

ولو أنّ ماأسعى لأدنى معيشةٍ كفانى ولم أطلب قليلٌ من المال

وأن مع صلتها فى محل مبتدأ عند جمهور البصريين ومافى جملة الصلة من المسند والمسند إليه أكمل الفائدة فأغنى عن الخبر . وقيل خبرها محذوف تقديره ثابت أى ولو إيمانهم ثابت .

وقوله لمثوبة يترجح أن يكون جواب لو فانه مقترن باللام التى يكثر اقتران جواب لو المثبت بها والجواب هنا جملة اسمية وهى لا تقع جواباً للو فى الغالب وكان هذا الجواب غير ظاهر الترتب والتعليق على جملة الشرط لأن مثوبة الله خير سواء آمن اليهود واتقوا أم لم يفعلوا. قال بعض النحاة الجواب محذوف أي لا ثيبوا ومثوبة من عند الله خير . وعدل عنه صاحب الكشاف فقال أوثرت الجملة الاسمية فى جواب لو على الفعلية لما فى ذلك من الدلالة على ثبات المثوبة واستقرارها كما عدل عن النصب إلى الرفع فى سلام عليكم لذلك اه . ومراده أن تقدير الجواب لا ثيبوا مثوبة من الله خيراً لهم مما شروا به أنفسهم، أو لمثوبة بالنصب على أنه مصدر بدل من فعله، وكيفما كان فالفعل أوبدله يدلان على الحدوث فلا دلالة له على الدوام والثبات .

ولما كان المقام يقتضى حصول المثوبة وثباتها وثبات الخيرية لها ليحصل مجموع معان عدل عن النصب المؤذن بالفعل إلى الرفع لأن الجملة الاسمية لا تفيد الحدوث بل الثبوت

وينتقل من إفادتها الثبوت إلى إفادة الدوام والثبات فدلالة الآية على ثبات المثوبة بالعدول عن نصب المصدر إلى رفعه كما فى سلام عليكم والحمد لله ودلالتها على ثبات نسبة الخيرية للمثوبة من كون النسبة مستفادة من جملة اسمية فصارت الجملة بمنزلة جملتين لأن أصل المصدر الآتى بدلا من فعله أن يدل على نسبة لفاعله فلو قيل لمثوبة بالنصب لكان تقديره لا ثيبوا مثوبة فإذا حولت إلى المصدر المرفوع لزم أن تعتبر ما كان فيه من النسبة قبل الرفع، ولما كان المصدر المرفوع لا نسبة فيه علم السامع أن التقدير لمثوبة لهم كما أنك إذا قلت سلاماً وحمداً علم السامع أنك تريد سلمتُ سلاماً وحمدتُ حمداً، فإذا قلت سلام وحمد كان التقدير سلام منى وحمد منى ، وهذا وجه تنظير الكشاف وقرينة كون هذا المصدر فى الأصل منصوباً وقوعه جوابا للو المتأصل فى الفعلية ، ثم إذا سمع قوله خير علم السامع أنه خبر عن المثوبة بعد تحويلها فاستفاد ثبات الخيرية ولهذا لم يتعرض صاحب الكشاف لبيان إفادة الجملة ثبات الخيرية للمثوبة لأنه لصراحته لا يحتاج للبيان فإن كل جملة اسمية تدل على ثبات خبرها لمبتدئها .

وبهذا ظهر الترتب لأن المقصود من الإخبار عن المثوبة بأنها خير أنها تثبت لهم لو آمنوا . وعندى وجه آخر وهو أن يقال إن قوله «لمثوبة من عند الله خير» دليل الجواب بطريقة التعريض فإنه لما جعل معلقا على قوله «ولو أنهم آمنوا واتقوا» علم أن فى هذا الخبر شيئاً يهمهم

ولما كانت لو امتناعية ووقع فى موضع جوابها جملة خبرية تامة علم السامع أن هذا الخبر ممتنع ثبوته لمن امتنع منه شرط لو فيكون تنكيلا عليهم وتمليحا بهم .

وقد قيل إن لو للتمنى على حد لو أن لنا كرة. والتحقيق أن لو التى للتمنى هى لو الشرطية أشربت معنى التمنى لأن الممتنع يتمنى إن كان محبوباً * وأحب شيء إلى الإنسان مامنعا * واستدل على هذا بأنها إذا جاءت للتمنى أجيبت جوابين جوابا منصوبا كجواب ليت وجوابا مقترنا باللام كجواب الامتناعية كقول المهلهل :

فلو نبش المقابر عن كليب فيخبر بالذنائب أي زير

ويوم الشعثمين لقر عينا وكيف لقاء من تحت القبور

فأجيب بقوله فيخبر وقوله لقر عينا . والتمنى على تقديره مجاز من الله تعالى عن الدعاء للإيمان والطاعة أو تمثيل لحال الداعى لذلك بحال المتمنى فاستعمل له المركب الموضوع

للتمنى أو هو مالو نطق به العربى فى هذا المقام لنطق بالتمنى على نحو ما قيل فى قوله تعالى « لعلكم تتقون » ونحوه . وعلى هذا الوجه يكون قوله لمثوبة مستأنفا واللام للقسم .

والمثوبة اسم مصدر أثاب إذا أعطى الثواب والثواب الجزاء الذى يعطى لخير المعطى ويقال ثوب وأثوب بمعنى أثاب فالمثوبة على وزن المفعولة كالمصدوقة والمشورة والمكروهة .

وقوله «لو كانوا يعلمون» شرط ثان محذوف الجواب لدلالة ماتقدم عليه وحذف مفعول يعلمون لدلالة لمثوبة من الله خير ، أى لو كانوا يعلمون مثوبة الله لما اشتروا السحر .

وليس تكرير اللفظة أو الجملة فى فواصل القرآن بإيطاء لأن الإيطاء إنما يعاب فى الشعر دون النثر لأن النثر إنما يعتد فيه بمطابقة مقتضى الحال وفائدة هذا التكرير التسجيل عليهم بأنهم لا يعلمون ما هو النفع الحق .

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا وَقُولُوا۟ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُوا۟ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ 104

يتعين فى مثل هذه الآية [1] تطلب سبب نزولها ليظهر موقعها ووجه معناها فإن النهى عن أن يقول المؤمنون كلمة لا ذم فيها ولا سخف لا بد أن يكون لسبب وقد ذكروا فى سبب نزولها أن المسلمين كانوا إذا ألقى عليهم النبىء صلى الله عليه وسلم الشريعة والقرآن يتطلبون منه الإعادة والتأنى فى إلقائه حتى يفهموه ويعوه فكانوا يقولون له راعنا يارسول الله أى لا تتحرج منا وارفق وكان المنافقون من اليهود يشتمون النبىء صلى الله عليه وسلم فى خلواتهم سراً وكانت لهم كلمة بالعبرانية تشبه كلمة راعنا بالعربية ومعناها فى العبرانية سب وقيل معناها لا سمعت دعاء فقال بعضهم لبعض كنا نسب محمدا سرّا فأعلنوا به الآن أو قالوا هذا وأرادوا به اسم فاعل من رعن إذا اتصف بالرعونة وسيأتى فكانوا يقولون هاته الكلمة مع المسلمين ناوين بها السب فكشفهم الله وأبطل عملهم بنهى المسلمين عن قول هاته الكلمة حتى ينتهى المنافقون عنها ويعلموا أن الله أطلع نبيه على سرهم .

(1) أى مثلها من الآيات التى نزلت فى أحوال معينة ولم يشرح فى أثنائها ما يفصح عن سبب نزولها إيجازا واستغناء بعلم المخاطبين بها يوم نزولها بالسبب الذى أوجب نزولها، فإذا لم ينقل السبب لمن لم يحضره لم يعلم المراد منها .

ومناسبة نزول هاته الآية عقب الآيات المتقدمة فى السحر وما نشأ عن ذمه أن السحر كما قدمنا راجع إلى التمويه وأن من ضروب السحر ما هو تمويه ألفاظ وما مبناه على اعتقاد تأثير الألفاظ فى المسحور بحسب نيةالساحر وتوجهه النفسى إلى المسحور، وقد تأصل هـذا عند اليهود واقتنعوا به فى مقاومة أعدائهم . ولما كان أذى الشخص بقول أو فعل لا يعلم مغزاها كخطابه بلفظ يفيد معنى ومقصود المتكلم منه أذى، أو كإهانة صورته أو الوطء على ظله كل ذلك راجعاً إلى الاكتفاء بالنية والتوجه فى حصول الأذى كان هذا شبيهاً ببعض ضروب السحر ولذلك كان من شعار من استهواهم السحر واشتروه ناسب ذكر هاته الحالة من أحوالهم عقب الكلام على افتتانهم بالسحر وحبه دون بقية ما تقدم من أحوالهم وهاته المناسبة هى موجب التعقيب فى الذكر . وإنما فصلت هذه الآية عما قبلها لاختلاف الغرضين لأن هذه فى تأديب المؤمنين ثم يحصل منه التعريض باليهود فى نفاقهم وأذاهم والإشعار لهم بأن كيدهم قد أطلع الله عليه نبيه وقد كانوا يعدون تفطن المسحور للسحر يبطل أثره فأشبهه التفطن للنوايا الخبيثة وصريح الآيات قبلها فى أحوالهم الدينية المنافية لأصول دينهم ولأن الكلام المفتتح بالنداء والتنبيه ونحوه نحو « يا أيها الناس » ويا زيد وألا ونحوها لا يناسب عطفه على ما قبله وينبغى أن يعتبر افتتاح كلام بحيث لا يعطف إلا بالفاء إذا كان مترتباً عما قبله لأن العطف بالفاء بعيد عن العطف بالواو وأوسع من جهة التناسب .

وراعنا أمر من راعاه يراعيه وهو مبالغة فى رعاه يرعاه إذا حرسه بنظره من الهلاك والتلف وراعى مثل رعى قال طرفة * خذول تراعى ربربا بخميلة * وأطلق مجازاً على حفظ مصلحة الشخص والرفق به ومراقبة نفعه وشاع هذا المجاز حتى صار حقيقة عرفية ومنه رعاك الله ورعى ذمامه، فقول المسلمين للنبيء صلى الله عليه وسلم راعنا هو فعل طلب من الرعى بالمعنى المجازى أى الرفق والمراقبة أى لا تتحرج من طلبنا وارفق بنا . وقوله « وقولوا انظرنا » أبدلهم بقولهم « راعنا » كلمة تساويها فى الحقيقة والمجاز وعدد الحروف والمقصود من غير أن يتذرع بها الكفار لأذى النبيء صلى الله عليه وسلم وهذا من أبدع البلاغة فإن نظر فى الحقيقة بمعنى حرس وصار مجازاً على تدبير المصالح، ومنه قول الفقهاء هذا من النظر ، والمقصود منه الرفق والمراقبة فى التيسير فيتعين أن قوله « انظرنا » بضم همزة الوصل وضم الظاء وأنه من النظر لا من الانتظار .

وقد دلت هذه الآية على مشروعية أصل من أصول الفقه وهو من أصول المذهب المالكى يلقب بسد الذرائع وهى الوسائل التى يتوسل بها إلى أمر محظور .

وقوله تعالى « واسمعوا » أريد به سماع خاص وهو الوعى ومزيد التلقى حتى لا يحتاجوا إلى طلب المراعاة أو النظر وقيل أراد من اسمعوا امتثلوا لأوامر الرسول قاله ابن عطية وهو أظهر .

وقوله « وللكافرين عذاب أليم » التعريف للعهد والمراد بالكافرين اليهود خاصة أى تأدبوا أنتم مع الرسول ولا تتأسوا باليهود فى أقوالهم « فلهم عذاب أليم » والتعبير بالكافرين دون اليهود زيادة فى ذمهم وليس هنا من التذييل لأن الكلام السابق مع المؤمنين فلا يصلح ما بعده من تعميم حكم الكافرين لتذييل ما قبله .

﴿ مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَٱللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ﴾ 105

فصله عما قبله لاختلاف الغرضين لأن الآية قبله فى تأديب المؤمنين مع التعريض باليهود وهذه الآية لبيان حسد اليهود وغيرهم للمسلمين ووجه المناسبة بين الآيتين ظاهر لاتحاد المآل ولأن الداعى للسب والأذى هو الحسد .

وهذه الآية رجوع إلى كشف السبب الذى دعا لامتناع اليهود من الإيمان بالقرآن لما قيل لهم آمنوا بما أنزل الله فقالوا نؤمن بما أنزل علينا أى ليس الصارف لهم تمسكهم بما أنزل إليهم بل هو الحسد على ما أنزل على النبىء والمسلمين من خير ، فبين أدلة نفى كون الصارف لهم هو التصلب والتمسك بدينهم بقوله « قل فلم تقتلون أنبئاء الله » وما تخلل ذلك ونشأ عنه من المجادلات وبيان إعراضهم عن أوامر دينهم واتباعهم السحر وبين الآن حقيقة الصارف عن الإيمان بالقرآن والموجب للشتم وقول البهتان ليتخلص من ذلك إلى بيان النسخ .

والود بضم الواو المحبة ومن أحب شيئاً تمناه فليس الود هو خصوص التمنى ولا المحبة

المفرطة كما حققه الراغب . وذكر الذين كفروا هنا دون اليهود لقصد شمول هذا الحكم اليهود والنصارى معاً تمهيداً لما يأتى من ذكر حكمة النسخ ومن قوله « وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى » الآيات . ونبه بقوله « الذين كفروا من أهل الكتاب » دون ما يود أهل الكتاب على أنهم لم يتبعوا كتابهم لأن كتبهم تأمرهم باتباع الحق حيثما وجدوه وبالإيمان بالنبىء المقفى على آثارهم وفى التوراة والإنجيل مواضع كثيرة فيها أخذ الميثاق على ذلك فلما حسدوا النبىء صلى الله عليه وسلم على النبوءة وحسدوا المسلمين فقد كفروا بما أمرت به كتبهم وبهذا تخلص الكلام إلى الجمع بين موعظة النصارى مع موعظة اليهود .

ولما كان ما اقتضاه الحال من التعبير بقوله « الذين كفروا من أهل الكتاب » قد يوهم كون البيان قيدا وأن الكافرين من غير أهل الكتاب لا يحسدون المسلمين عطف عليه قوله « ولا المشركين » كالاحتراس وليكون جمعاً للحكم بين الجميع فيكون له حظ فى التمهيد لقوله فيما يأتى « ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه » وقرأ الجمهور أن ينزل بتشديد الزاى مفتوحة والتعبير بالتنزيل دون الإنزال لحكاية الواقع إذ القرآن نزل منجما لتسهيل حفظه وفهمه وكتابته وللتيسير على المكلفين فى شرع الأحكام تدريجا . وقرأه ابن كثير وابن عمرو بتخفيف الزاى مفتوحة أيضا وذلك على أن نفى ودادتهم متعلق بمطلق إنزال القرآن سواء كان دفعة أو منجما .

والخير النعمة والفضل ، قال النابغة * فلست على خير أتاك بحاسد * وأراد به هنا النبوءة وما أيدها من الوحى والقرآن والنصر وهو المعبر عنه بالرحمة فى قوله « والله يختص برحمته » .

وقوله « والله يختص برحمته من يشاء » عطف على « ما يود » لتضمنه أن الله أراد ذلك وإن كانوا هم لا يريدونه . والرحمة هنا مثل الخير المنزل عليهم وذلك إدماج للامتنان عليهم بأن ما نزل عليهم هو رحمة بهم ومعنى الاختصاص جعلها لأحد دون غيره لأن أصل الاختصاص والتخصيص راجع إلى هذا المعنى أعنى جعل الحكم خاصا غير عام سواء خص واحدا أو أكثر ومفعول المشيئة محذوف كما هو الشأن فيه إذا تقدم عليه كلام أو تأخر عنه أى من يشاء اختصاصه بالرحمة . والمشيئة هى الإرادة ولما كانت إرادة الله تتعلق بالمراد على وفق علمه تعالى

كانت مشيئته أى إرادته جارية على وفق حكمته التى هى من كيفيات علم الله تعالى فهى من تعلقات العلم الإلاهى بإبراز الحوادث على ما ينبغى وقد تقدم الكلام عليها عند قوله تعالى «إنك أنت العليم الحكيم» فالله يختص برحمته من علم أنه حقيق بها لا سيما الرحمة المراد منها النبوءة فإن الله يختص بها مَن خلقه قابلا لها فهو يخلقه على صفاء سريرة وسلامة فطرة صالحة لتلقى الوحى شيئاً فشيئاً قال تعالى «ولما بلغ أشده واستوى آتيناه حكما وعلما» وقال «الله يعلم حيث يجعل رسالاته» ولذلك لم تكن النبوءة حاصلة بالاكتساب لأن الله يخلق للنبوءة من أراده لها لخطر أمرها بخلاف غيرها من الفضائل فهو ممكن الاكتساب كالصلاح والعلم وغيرهما فرب فاسق صلحت حاله ورب جاهل مطبق صار عالما بالسعى والاكتساب ومع هذا فلا بد لصاحبها من استعداد فى الجملة ثم وراء ذلك التوفيق وعناية الله تعالى بعبده. ولما كانت الاستعدادات لمراتب الرحمة من النبوءة فما دونها غير بادية للناس طوى بساط تفصيلها لتعذره ووكل إلى مشيئة الله التى لا تتعلق إلا بما علمه واقتضته حكمته سبحانه رفقا بأفهام المخاطبين.

وقوله «والله ذو الفضل العظيم» تذييل لأن الفضل يشمل إعطاء الخير والمعاملة بالرحمة، وتنبيه على أن واجب مريد الخير التعرض لفضل الله تعالى والرغبة إليه فى أن يتجلى عليه بصفة الفضل والرحمة فيتخلى عن المعاصى والخبائث ويتحلى بالفضائل والطاعات عسى أن يحبه ربه وفى الحديث الصحيح «تعرف إلى الله فى الرخاء يعرفك فى الشدة».

﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾

مناسبة هذه الآية للآيات قبلها أن اليهود اعتذروا عن إعراضهم عن الإيمان بالنبىء صلى الله عليه وسلم بقولهم «نؤمن بما أنزل علينا» وأرادوا به أنهم يكفرون بغيره وهم فى عذرهم ذلك يدعون أن شريعتهم لا تنسخ ويقولون إن محمداً وصف التوراة بأنها حق وأنه جاء مصدقا لها فكيف يكون شرعه مبطلا للتوراة ويموهون على الناس بما سموه البداء وهو لزوم أن يكون الله تعالى غير عالم بما يحسن تشريعه وأنه يبدو له الأمر ثم يعرض عنه ويبدل شريعة بشريعة. وقد قدمنا أن الله تعالى رد عليهم عذرهم وفضحهم بأنهم ليسوا متمسكين بشرعهم حتى يتصلبوا فيه وذلك من قوله «قل فلم تقتلون أنبئاء الله من قبل» وقوله «قل

إن كانت لكم الدار الآخرة » إلخ وبأنهم لا داعى لهم غير الحسد بقوله « ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب » إلى قوله « ذو الفضل العظيم » المنبئ أن العلة هى الحسد . فلما بين الرد عليهم فى ذلك كله أراد نقض تلك السفسطة أو الشبهة التى راموا ترويجها على الناس بمنع النسخ. والمقصد الأصلى من هذا هو تعليم المسلمين أصلا من أصول الشرائع وهو أصل النسخ الذى يطرأ على شريعة بشريعة بعدها ويطرأ على بعض أحكام شريعة بأحكام تبطلها من تلك الشريعة . ولكون هذا هو المقصد الأصلى عدل عن مخاطبة اليهود بالرد عليهم ووجه الخطاب إلى المسلمين كما دل عليه قوله « ألم تعلم » وعطفه عليه بقوله « أم تريدون أن تسألوا رسولكم » ولقوله « ما ننسخ منْ آية » ولم يقل من شريعة . وفى هذا إعراض عن مخاطبة اليهود لأن تعليم المسلمين أهم وذلك يستتبع الرد على اليهود بطريق المساواة لأنه إذا ظهرت حكمة تغيير بعض الأحكام لمصلحة تظهر حكمة تغيير بعض الشرائع .

وقد ذكر بعض المفسرين لهاته الآية سبب نزول ، ففى الكشاف والمعالم نزلت لما قال اليهود ألا ترون إلى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه، وفى تفسير القرطبى أن اليهود طعنوا فى تغيير القبلة وقالوا إن محمدا يأمر أصحابه بشىء وينهاهم عنه فما كان هذا القرآن إلا من جهته ولذلك يخالف بعضه بعضا .

وقرأ الجمهور ننسخ بفتح النون الأولى وفتح السين وهو أصل مضارع نسخ، وقرأه ابن عامر بضم النون الأولى وكسر السين على أنه مضارع أنسخ مهموزا بهمزة التعدية أى نأمر بنسخ آية .

وما شرطية وأصلها الموصولة أشربت معنى الشرط فلذلك كانت اسماً للشرط يستحق إعراب المفاعيل وتبين بما يفسر إبهامها وهى أيضاً توجب إبهاماً فى أزمان الربط لأن الربط وهو التعليق لما نيط بمبهم صار مبهماً فلا تدل على زمن معين من أزمان تعليق الجواب على الشرط وربطه به .

و(من آية) بيان لما . والآية فى الأصل الدليل والشاهد على أمر .

قال الحرث بن حلزة :

مَن لنا عنده مِن الخير آيا ... تٌ ثلاثٌ فى كلِّهن القضاء

ووزنها فعلة بتحريك العين عند الخليل وعينها ياء أو واو قلبت ألفا لتحركها وانفتاح ماقبلها والنسبة إليها آييّ أو آوى . ثم أطلقت الآية على المعجزة لأنها دليل صدق الرسول قال تعالى « وما نرسل بالآيات إلا تخويفاً » . وتطلق الآية على القطعة من القرآن المشتملة على حكم شرعى أو موعظة أو نحو ذلك وهو إطلاق قرآنى قال تعالى « وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لايعلمون» ويؤيد هذا أن من معانى الآية فى كلام العرب الأمارة التى يعطيها المرسل للرسول ليصدقه المرسل إليه وكانوا إذا أرسلوا وصاية أوخبرا مع رسول أرفقوه بأمارة يسمونها آية لاسيما الأسير إذا أرسل إلى قومه برسالة كما فعل ناشب الأعور حين كان أسيراً فى بنى سعد بن مالك وأرسل إلى قومه بلعنبر رسالة وأراد تحذيرهم بما يبيته لهم أعداؤهم الذين أسروه فقال للرسول قل لهم كذا بآية ما أكلت معكم حيسا . وقال سحيم العبد :

ألِـكنى إليها عمرَكَ اللهَ يافتى   بآية ما جاءت إلينـا تَهاديا

ولذا أيضا سموا الرسالة آية تسمية للشىء باسم مجاوره عرفا . والمراد بالآية هنا حكم الآية سواء أزيل لفظها أم أبقى لفظها لأن المقصود بيان حكمة إبطال الأحكام لا إزالة ألفاظ القرآن .

والنسخ إزالة الشىء بشىء آخر قاله الراغب، فهو عبارة عن إزالة صورة أو ذات وإثبات غيرها عوضها تقول نسخت الشمس الظل لأن شعاعها أزال الظل وخلفه فى موضعه ونسخ الظل الشمس كذلك لأن خيال الجسم الذى حال بين الجسم المستنير وبين شعاع الشمس الذى أناره قد خلف الشعاع فى موضعه ويقال نسخت مافى الخلية من النحل والعسل إلى خلية أخرى، وقد يطلق على الإزالة فقط دون تعويض كقولهم نسخت الريح الأثر وعلى الإثبات لكن على إثبات خاص وهو إثبات المزيل ، وأما أن يطلق على مجرد الإثبات فلا أحسبه صحيحاً فى اللغة وإن أوهمه ظاهر كلام الراغب وجعل منه قولهم نسخت الكتاب إذا خططت أمثال حروفه فى صحيفتك إذ وجدوه إثباتاً محضاً لكن هذا توهم لأن إطلاق النسخ على محاكاة حروف الكتاب إطلاق مجازى بالصورة أو تمثيلية بتشبيه الحالة بحالة من يزيل الحروف من الكتاب الأصلى إلى الكتاب المنتسخ ثم جاءت من ذلك النسخة قال تعالى « انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون » وقال « وفى نسختها هدى ورحمة » وأما قولهم

الولد نسخة من أبيه فجاز على مجاز . ولا يطلق النسخ على الزوال بدون إزالة فلا تقول نسخ الليل النهار لأن الليل ليس بأمر وجودى بل هو الظلمة الأصلية الحاصلة من انعدام الجرم المنــير .

والمراد من النسخ هنا الإزالة وإثبات العوض بدليل قوله «نأت بخير منها أو مثلها» وهو المعروف عند الأصوليين بأنه رفع الحكم الشرعى بخطاب فخرج التشريع المستأنف إذ ليس برفع وخرج بقولنا الحكم الشرعى رفع البراءة الأصلية بالشرع المستأنف .

إذ البراءة الأصلية ليست حكماً شرعياً بل هى البقاء على عدم التكليف الذى كان الناس عليه قبل مجىء الشرع بحيث إن الشريعة لا تتعرض للتنصيص على إباحة المباحات إلا فى مظنة اعتقاد تحريمها أو فى موضع حصر المحرمات أو الواجبات ، فالأول نحو قوله : « ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضــلا من ربكم » فى التجارة فى الحج حيث ظن المسلمون تحريم التجارة فى عشر ذى الحجة كما كانت عليه الجاهلية بعد الانصراف من ذى المجاز [1] كما سيأتى ، ومثال الثانى قوله تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم » بعد ذكر النساء المحرمات وقوله «أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم» لحصر وجوب الإمساك فى خصوص زمن النهار . وفهم من قولهم فى التعريف رفع الحكم أن ذلك الحكم كان ثابتاً لولا رفعه وقد صرح به بعضهم ولذلك اخترنا زيادة قيد فى التعريف وهو رفع الحكم الشرعى المعلوم دوامه بخطاب يرفعه ليخرج عن تعريف النسخ رفع الحكم الشرعى المغيّى بغاية عند انتهاء غايته ورفع الحكم المستفاد من أمر لا دليل فيه على التكرار . وحيث تبينت حكمة نسخ الآيات علم منه حكمة نسخ الشرائع بعضها ببعض وهو الذى أنكروه وأنكروا كون الإسلام قد نسخ التوراة وزعموا أن دوام التوراة مانع من الإيمان بالإسلام كما قالوا نؤمن بما أنزل علينا وهو أحوال: الأول مجىء شريعة لقوم مجيئاً مؤقتاً لمدة حياة الرسول المرسل بها

(١) ذلك أن العرب كانوا إذا انصرفوا من سوق ذى المجاز ليلة التروية يحرمون البيع إلى انقضاء الحج قال النابغة يذكر ناقته :

كادت تساقطنى رحلى وميثرتى ... بذى المجاز ولم تحسس به نغما

من صوت حرمية قالت وقد ظعنوا ... هل فى مخيمكم من يشترى أدما

قالت لها وهى تسعى تحت لبتها ... لا تحطمنك إن البيع قد زرما

فإذا توفى ارتفعت الشريعة كشريعة نوح وإبراهيم وشريعة يوسف وشريعة شعيب قال تعالى « ولقد جاءكم يوسف » إلى قوله « إذا هلك قلتم لن يبعث الله من بعده رسولا » وبقى الناس فى فترة وكان لكل أحد يريد الاهتداء أن يتبع تلك الشريعة أو بعضها كما كانوا يتبعون شريعة إبراهيم فإذا جاءت شريعة بعدها فليست الثانية بناسخة للأولى فى الحقيقة ولكنها نسخ يخير الناس فى متابعتها الذى كان لهم فى زمن الفترة كما إذا كانت عبس مثلا يجوز لها اتباع شريعة إبراهيم فلما جاءهم خالد بن سنان بشريعته تعين عليهم اتباعه . الثانى أن تجىء شريعة لقوم مأمورين بالدوام عليها كشرع موسى ثم تجىء بعدها شريعة ليست رافعة لتلك الشريعة بأسرها ولكنها ترفع بعض أحكامها وتثبت بعضا كشريعة عيسى فهذه شريعة ناسخة فى الجملة لأنها تنسخ بعضاً وتفسر بعضاً، فالمسيح رسول نسخ بعض التوراة وهو ما نص على نسخه وأما غيره فباق على أحكام التوراة فهو فى معظمها مبين ومذكر ومفسر كمن سبقه من أنبياء بنى إسرائيل مثل أشعياء وأرمياء وزكرياء الأول ودانيال وأضرابهم ولا يخالف هذا النوع نسخ أحكام شريعة واحدة إلا بكونه بواسطة رسول ثان . الثالث مجىء شريعة بعد أخرى بحيث تبطل الثانية الأولى إبطالا عاماً بحيث تعد تلك الشريعة باطلة سواء فى ذلك الأحكام التى نصت الشريعة الثانية فيها بشىء يخالف ما فى الأولى أم فيما سكتت الشريعة الثانية عنه وهذا هو الإسلام بالنسبة لما تقدمه من الشرائع فإنه رفع الشرائع كلها بحيث لا يجوز لأحد من المسلمين أن يتلقى شيئا من الشرائع السالفة فيما لم يتكلم الإسلام فيه بشىء بل يأخذ أحكام ذلك بالاستنباط والقياس وغير ذلك من طرق أصول الإسلام وقد اختلف فى أن شرع من قبلنا شرع لنا مالم يرد ناسخ لكن ذلك الخلاف ناظر إلى دليل آخر وهو قوله تعالى « فبهداهم اقتده » .

وقوله « أو ننسها » قرأه نافع وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائى ويعقوب وأبو جعفر وخلف ننسها بنون مضمومة فى أوله وبسين مكسورة ثم هاء . وقرأه ابن كثير وأبو عمرو ننسأها بنون مفتوحة فى أوله وبسين مفتوحة وبعدها همزة ساكنة ثم هاء فعلى قراءة ترك الهمز فهو من النسيان والهمزة للتعدية ومفعوله محذوف للعموم أى ننس الناس إياها وذلك بأمر النبىء صلى الله عليه وسلم بترك قراءتها حتى ينساها المسلمون ، وعلى قراءة الهمز فالمعنى أو نؤخرها أى نؤخر تلاوتها أو نؤخر العمل بها والمراد إبطال العمل بقراءتها أو بحكمها

فكنى عنه بالنسء وهو قسم آخر مقابل للنسخ وهو أن لا يذكر الرسول الناس بالعمل بحكم مشروع ولا يأمر من يتركه بقضائه حتى ينسى الناس العمل به فيكون ذلك إبطالا للحكم لأنه لو كان قائما لما سكت الرسول عن إعادة الأمر به ولما أقر تاركه عند موجب العمل به ولم أجدلهذا مثالا فى القرآن ونظيره فى السنة قول رسول الله «لايمنع أحدكم جاره أن يضع خشبة فى جداره» عند من يقول إن النهى فيه للتحريم وهو قول أبى هريرة ولذلك كان يذكر هذا الحديث ويقول مالى أراكم عنها معرضين والله لأرمين بها بين أظهركم . ومعنى النسء مشعر بتأخير يعقبه إبرام وحينئذ فالمعنى بقاء الحكم مدة غير منسوخ أو بقاء الآية من القرآن مدة غير منسوخة . أو يكون المراد إنساء الآية بمعنى تأخير مجيئها مع إرادة الله تعالى وقوع ذلك بعد حين والاحتمالات المفروضة فى نسخ حكم من الشريعة تتأتى فى نسخ شريعة بشريعة وإنسائها أو نسئها .

وقوله « نأت بخير منها أو مثلها » جواب الشرط وجعله جواباً مشعر بأن هذين الحالين وهما النسخ والإنساء أو النسء لا يفارقان حالين وهما الإتيان فى وقت النسخ ووقت الإنساء بشيء هو خير من المنسوخ أو مثله أو خير من المنسى أوالمنسوء أو مثله فالمأتى به مع النسخ هو الناسخ من شريعة أو حكم والمأتى به مع الإنساء من النسيان هو الناسخ أيضاً من شريعة أو حكم أو هو ما يجيء من الأحكام غير ناسخ ولكنه حكم مخالف ينزل بعد الآخر والمأتى به مع النسء أى التأخير هو ما يقارن الحكم الباقى من الأحكام النازلة فى مدة عدم النسخ .

وقد أجملت جهة الخيرية والمثلية لتذهب نفس السامع كل مذهب ممكن فتجده مراداً إذ الخيرية تكون من حيث الاشتمال على ما يناسب مصلحة الناس ، أو ما يدفع عنهم مضرة، أو ما فيه جلب عواقب حميدة ، أو ما فيه ثواب جزيل ، أو ما فيه رفق بالمكلفين ورحمة بهم فى مواضع الشدة وإن كان حملهم على الشدة قد يكون أكثر مصلحة . وليس المراد أن كل صورة من الصور المفروضة فى حالات النسخ والإنساء أو النسء هى مشتملة على الخير والمثل معاً وإنما المراد أن كل صورة منهما لا تخلو من الاشتمال على الخير منها أو المثل لها فلذلك جيء بأو فى قوله « بخير منها أو مثلها » فهى مفيدة لأحد الشيئين مع جواز الجمع .

وتحقيق هاته الصور بأيديكم ، ولنضرب لذلك أمثالا ترشد إلى المقصود وتغنى عن البقية مع عدم التزام الدرج على القول الأصح فنقول : (١) نسخ شريعة مع الإتيان بخير منها كنسخ التوراة والإنجيل بالإسلام. (٢) نسخ شريعة مع الإتيان بمثلها كنسخ شريعة هود بشريعة صالح فإن لكل فائدة مماثلة للأخرى فى تحديد أحوال أمتين متقاربتى العوائد والأخلاق فهود نهاهم أن يبنوا بكل ريع آية يعبثون وصالح لم ينه عن ذلك ونهى عن التعرض للناقة بسوء. (٣) نسخ حكم فى شريعة بخير منه مثل نسخ كراهة الخمر الثابتة بقوله « قل فيهما إثم كبير ومنافع » بتحريمها بتاتا فهذه الناسخة خير من جهة المصلحة دون الرفق وقد يكون الناسخ خيراً فى الرفق كنسخ تحريم الأكل والشرب وقربان النساء فى ليل رمضان بعد وقت الإفطار عند الغروب إذا نام الصائم قبل أن يتعشى بقوله تعالى « أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم ــ إلى قوله ــ من الفجر » قال فى الحديث فى صحيح البخارى ففرح المسلمون بنزولها . (٤) نسخ حكم فى الشريعة بحكم مثله كنسخ الوصية للوالدين والأقربين بتعيين الفرائض والكل نافع للكل فى إعطائه مالا وكنسخ فرض خمسين صلاة بخمس صلوات مع جعل ثواب الخمسين للخمس فقد تماثلتا من جهة الثواب ، وكنسخ آية « وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مساكين » بقوله تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » إلى قوله « وأن تصوموا خير لكم » فأثبت كون الصوم خيراً من الفدية . (٥) إنساء بمعنى التأخير لشريعة مع مجيء خير منها، تأخير ظهور دين الإسلام فى حين الإتيان بشرائع سبقته كل واحدة منها هى خير بالنسبة للأمة التى شرعت لها والعصر الذى شرعت فيه فإن الشرائع تأتى للناس بما يناسب أحوالهم حتى يتهيأ البشر كلهم لقبول الشريعة الخاتمة التى هى الدين عند الله فالخيرية هنا ببعض معانيها وهى نسبية . (٦) إنساء شريعة بمعنى تأخير مجيئها مع إرادة الله تعالى وقوعه بعد حين ومع الإتيان بمثلها كتأخير شريعة عيسى فى وقت الإتيان بشريعة موسى وهى خير منها من حيث الاشتمال على معظم المصالح وما تحتاج إليه الأمة. (٧) إنساء بمعنى تأخير الحكم المراد مع الإتيان بخير منه كتأخير تحريم الخمر وهو مراد مع الإتيان بكراهته أو تحريمه فى أوقات الصلوات فقط فإن المأتى به خير من التحريم من حيث الرفق بالناس فى حملهم على مفارقة شيء افتتنوا بمحبته . (٨) انساء شريعة بمعنى بقائها غير منسوخة إلى أمد معلوم مع الإتيان بخير منها أى أوسع وأعم مصلحة وأكثر

ثوابا لكن فى أمة أخرى أو بمثلها كذلك . (٩) إنساء آية من القرآن بمعنى بقائها غير منسوخة إلى أمد معلوم مع الإتيان بخير منها فى باب آخر أى أعم مصلحة أو بمثلها فى باب آخر أى مثلها مصلحة أو ثوابا مثل تحريم الخمر فى وقت الصلوات وينزل فى تلك المدة تحريم البيع فى وقت صلاة الجمعة . (١٠) نسيان شريعة بمعنى اضمحلالها كشريعة آدم ونوح مع مجيء شريعة موسى وهى أفضل وأوسع وشريعة إدريس مثلا وهى مثل شريعة نوح . (١١) نسيان حكم شريعة مع مجيء خير منه أومثله، كان فيما نزل عشر رضعات معلومات يحرمن، فنسخن بخمس معلومات ثم نسيا معاً وجاءت آية « وأخواتكم من الرضاعة » على الإطلاق والكل متماثل فى إثبات الرضاعة ولا مشقة على المكلفين فى رضعة أو عشر لقرب المقدار .

وقيل المراد من النسيان الترك وهو حينئذ يرجع معناه وصوره إلى معنى وصور الإنساء بمعنى التأخير .

والمقصد من قوله تعالى « نأت بخير منها أو مثلها » إظهار منتهى الحكمة والرد عليهم بأنهم لا يهمهم أن تنسخ شريعة بشريعة أو حكم فى شريعة بحكم آخر ولا يقدح ذلك فى علم الله تعالى ولا فى حكمته ولا ربوبيته لأنه ما نسخ شرعاً أو حكماً ولا تركه إلا وهو قد عوض الناس ما هو أنفع لهم منه حينئذ أو ما هو مثله من حيث الوقت والحال ، وما أخر حكما فى زمن ثم أظهره بعد ذلك إلا وقد عوض الناس فى إبان تأخيره ما يسد مسده بحسب أحوالهم ، وذلك مظهر الربوبيــة فإنه يرب الخلق ويحملهم على مصالحهم مع الرفق بهم والرحمة، ومراد الله تعالى فى تلك الأزمنة والأحوال كلها واحد وهو حفظ نظام العالم وضبط تصرف الناس فيه على وجه يعصم أحوالهم من الاختلال بحسب العصور والأمم والأحوال إلى أن جاء بالشريعة الخاتمة وهى مراد الله تعالى من الناس ولذلك قال « إن الدين عند الله الإسلام » وقال أيضاً « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا » الآية .

والظاهر أن الإتيان بخير أو بمثل راجع إلى كل من النسخ والإنساء فيكون الإتيان بخير من المنسوخة أو المنساة أو بمثلها وليس الكلام من اللف والنشر . فقوله تعالى « نأت بخير منها أو مثلها » هو إما إتيان تعويض أو إتيان تعزيز . وتوزيع هذا

الضابط على الصور المتقدمة غير عزيز . والمعنى إنا لم نترك الخلق فى وقت سدى . وأن ليس فى النسخ ما يتوهم منه البدا .

وفى الآية إيجاز بديع فى التقسيم قد جمع هاته الصور التى سمعتموها وصورا تنشق منها لا أسألكموها لأنه ما فرضت منها صورة بعد هذا إلا عرفتموها .

ومما يقف منه الشعر ولا ينبغى أن يوجه إليه النظر ما قاله بعض المفسرين فى قوله تعالى « ننسها » أنه إنساء الله تعالى المسلمين للآية أو للسورة، أى إذهابها عن قلوبهم أو إنساؤه النبيء صلى الله عليه وسلم إياها فيكون نسيان الناس كلهم لها فى وقت واحد دليلا على النسخ واستدلوا لذلك بحديث أخرجه الطبرانى بسنده إلى ابن عمر : قال قرأ رجلان سورة أقرأهما إياها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقاما ذات ليلة يصليان فلم يقدرا منها على حرف فغديا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرا ذلك له فقال لهما إنها مما نسخ وأنسى فالهوا عنها . قال ابن كثير هذا الحديث فى سنده سليمان بن أرقم وهو ضعيف وقال ابن عطية هذا حديث منكر أغرب به الطبرانى وكيف خفى مثله على أئمة الحديث . والصحيح أن نسيان النبيء ما أراد الله نسخه ولم يرد أن يثبته قرآنا جائز ، أى لكنه لم يقع فأما النسيان الذى هو آفة فى البشر فالنبيء معصوم عنه قبل التبليغ، وأما بعد التبليغ وحفظ المسلمين له فجائز وقد روى أنه أسقط آية من سورة فى الصلاة فلما فرغ قال لأبى لم لم تذكرنى قال حسبت أنها رفعت قال لا ولكنى نسيتها اهـ.

والحق عندى أن النسيان العارض الذى يُتذكر بعده جائز ولا تحمل عليه الآية لمنافاته لظاهر قوله «نأت بخير منها أو مثلها» وأما النسيان المستمر للقرآن فأحسب أنه لا يجوز. وقوله تعالى « سنقرئك فلا تنسى » دليل عليه وقوله « إلا ما شاء الله » هو من باب التوسعة فى الوعد وسيأتى بيان ذلك فى سورة الأعلى . وأما ما ورد فى صحيح مسلم عن أنس قال كنا نقرأ سورة نشبهها فى الطول ببراءة فانسيتها غير أنى حفظت منها لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى لهما ثالثاً وما يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب اهـ . فهو غريب وتأويله أن هنالك سورة نسخت قراءتها وأحكامها، ونسيان المسلمين لما نسخ لفظه من القرآن غير عجيب على أنه حديث غريب اهـ .

وقد دلت هذه الآية على أن النسخ واقع وقد اتفق علماء الإسلام على جواز النسخ ووقوعه ولم يخالف فى ذلك إلا أبو مسلم الأصفهانى محمد بن بحر فقيل إن خلافه لفظى وتفصيل

الأدلة فى كتب أصول الفقه. وقد قسموا نسخ أدلة الأحكام ومدلولاتها إلى أقسام: نسخ التلاوة والحكم معاً وهو الأصل ومثلوه بما روى عن أبى بكر كان فيما أنزل لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم أن ترغبوا عن آبائكم. ونسخ الحكم وبقاء التلاوة وهذا واقع لأن إبقاء التلاوة يقصد منه بقاء الإعجاز ببلاغة الآية ومثاله آية إن يكن منكم عشرون صابرون إلى آخر الآيات. ونسخ التلاوة وبقاء الحكم ومثلوه بما روى عن عمر كان فيما يتلى الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما وعندى أنه لا فائدة فى نسخ التلاوة وبقاء الحكم وقد تأولوا قول عمر كان فيما يتلى أنه كان يتلى بين الناس تشهيراً بحكمه. وقد كان كثير من الصحابة يرى أن الآية إذا نسخ حكمها لا تبقى كتابتها فى المصحف ففى البخارى فى التفسير قال ابن الزبير قلت لعثمان «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً» نسختها الآية الأخرى فلم تكتبها قال يا ابن أخى لا أغير شيئاً منه من مكانه.

﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ [106] أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾ [107]

مسوق لبيان حكمة النسخ والإتيان بالخير والمثل بياناً غير مفصل على طريقة الأسلوب الحكيم وذلك أنه بعد أن فرغ من التنبيه على أن النسخ الذى استبعدوه وتذرعوا به لتكذيب الرسول هو غير مفارق لتعويض المنسوخ بخير منه أو مثله أو تعزيز المبقى بمثله أريد أن ينتقل من ذلك إلى كشف ما بقى من الشبهة وهى أن يقول المنكر وما هى الفائدة فى النسخ حتى يحتاج للتعويض وكان مقتضى الظاهر أن يتصدى لبيان اختلاف المصالح ومناسبتها للأحوال والأعصار ولبيان تفاصيل الخيرية والمثلية فى كل ناسخ ومنسوخ ولما كان التصدى لذلك أمراً لم تتهيأ له عقول السامعين لعسر إدراكهم مراتب المصالح وتفاوتها لأن ذلك مما يحتاج إلى تأصيل قواعد من أصول شرعية وسياسية، عدل بهم عن بيان ذلك وأجملت لهم المصلحة بالحوالة على قدرة الله تعالى التى لا يشذ عنها ممكن مراد، وعلى سعة ملكه المشعر بعظيم علمه. وعلى حاجة المخلوقات إليه إذ ليس لهم رب سواه ولا ولى دونه وكفى بذلك دليلا على أنه يحملهم

على مصالحهم فى سائر الأحوال . ومما يزيد هذا العدول توجيهاً أن التصدى للبيان يفتح باب الجدال فى إثبات المصلحة وتفاوت ذلك بحسب اختلاف القرائح والفهوم .

ولأن أسباب التشريع والنسخ أقسام منه ما ظهر وجهه بالنص فيمكن إفهامهم إياه نحو قوله « إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العدواة والبغضاء فى الخمر والميسر » الآية بعد قوله «لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى» الآية ونحو (وعلم أن فيكم ضعفاً الآية . ومنها مايعسر إفهامهم إياه لأنه يحتاج إلى علم وتفصيل من شأن المشرعين وعلماء الأصول كالأشياء التى عرفت بالقياس وأصول التشريع . ومنها مالم يطلع على حكمته فى ذلك الزمان أو فيما يليه ولما كان معظم هاته التفاصيل يعسر أو يتعذر إفهامهم إياه وقع العدول المذكور .

ولكون هاته الجملة تتنزل منزلة البيان للأولى فصلت عنها .

والخطاب فى تعلم ليس مراداً منه ظاهره الواحد وهو النبىء صلى الله عليه وسلم بل هو إما خطاب لغير معين خارج على طريقة المجاز بتشبيه من ليس حاضرا للخطاب وهو الغائب منزلة المخاطب فى كونه بحيث يصير مخاطباً لشهرة هذا الأمر والمقصد من ذلك ليعم كل مخاطب صالح له وهو كل من يظن به أو يتوهم منه أنه لا يعلم أن الله على كل شىء قدير ولو بعدم جريانه على موجب علمه ، وإلى هذه الطريقة مال القطب والطيبي من شراح الكشاف وعليها يشمل هذا الخطاب ابتداء اليهود والمشركين ومن عسى أن يشتبه عليه الأمر وتروج عليه الشبهة من ضعفاء المسلمين، أما غيرهم فغنى عن التقرير فى الظاهر وإنما أدخل فيه ليسمع غيره . وإما مراد به ظاهره وهو الواحد فيكون المخاطب هو النبىء صلى الله عليه وسلم لكن المقصود منه المسلمون فينتقل من خطاب النبىء إلى مخاطبة أمته انتقالا كنائياً لأن علم الأمة من لوازم علم الرسول من حيث إنه رسول لزوماً عرفياً فكل حكم تعلق به بعنوان الرسالة فالمراد منه أمته لأن مايثبت له من المعلومات فى باب العقائد والتشريع فهو حاصل لهم فتارة يراد من الخطاب توجه مضمون الخطاب إليه ولأمته وتارة يقصد منه توجه المضمون لأمته فقط على قاعدة الكناية فى جواز إرادة المعنى الأصلى مع الكنائى ، وهنا لا يصلح توجه المضمون للرسول لأنه لا يقرر على الاعتراف بأن الله على كل شىء قدير فضلا عن أن ينكر عنه وإنما التقرير للأمة ، والمقصد من تلك الكناية التعريض باليهود . وإنما سلك هذا الطريق

دون أن يؤتى بضمير الجماعة المخاطبين لما فى سلوك طريق الكناية من البلاغة والمبالغة مع الإيجاز فى لفظ الضمير .

والاستفهام تقريرى على الوجهين وهو شأن الاستفهام الداخل على النفى كما تقدم عند قوله « ألم أقل لكم إنى أعلم غيب السماوات والأرض » أى أنكم تعلمون أن الله قدير وتعلمون أنه مالك السماوات والأرض بما يجرى فيهما من الأحوال، فهو ملكه أيضا فهو يصرف الخلق كيف يشاء . وقد أشار فى الكشاف إلى أنه تقريرى وصرح به القطب فى شرحه ولم يسمع فى كلام العرب استفهام دخل على النفى إلا وهو مراد به التقرير .

وقوله « ألم تعلم أن الله له ملك السماوات والأرض » قال البيضاوى : هو متنزل من الجملة التى قبله منزلة الدليل لأن الذى يكون له ملك السماوات والأرض لا جرم أن يكون قديرا على كل شىء ولذا فصلت هذه الجملة عن التى قبلها . وعندى أن موجب الفصل هو أن هاته الجملة بمنزلة التكرير للأولى لأن مقام التقرير ومقام التوبيخ كلاهما مقام تكرير لما به التقرير والإنكار تعديدا على المخاطب .

﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْـَٔلُوا۟ رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾ 108

أم حرف عطف مختص بالاستفهام وما فى معناه وهو التسوية[1] فإذا عطفت أحد مفردين مستفهما عن تعيين أحدهما استفهاما حقيقيا أو مسوًّى بينهما فى احتمال الحصول فهى بمعنى أو العاطفة ويسميها النحاة متصلة، وإذا وقعت عاطفة جملةً دلت على انتقال من الكلام السابق إلى استفهام فتكون بمعنى بل الانتقالية ويسميها النحاة منقطعة والاستفهام ملازم لما بعدها فى الحالين . وهى هنا منقطعة لا محالة لأن الاستفهامين اللذين قبلها فى معنى الخبر لأنهما للتقرير كما تقدم إلا أن وقوعهما فى صورة الاستفهام ولو للتقرير يحسن موقع أم بعدهما كما هو الغالب والاستفهام الذى بعدها هنا إنكار وتحذير، والمناسبة فى هذا الانتقال تامة فإن التقرير

---

(١) لأن التحقيق أن همزة التسوية همزة استفهام تدل على استواء أمرين بمعنى استواء الجواب لو سأل سائل عن أحد أمرين .

الذى قبلها مراد منه التحذير من الغلط وأن يكونوا كمن لا يعلم والاستفهام الذى بعدها مراد منه التحذير كذلك والمحذر منه فى الجميع مشترك فى كونه من أحوال اليهود المذمومة ولا يصح كون أم هنا متصلة لأن الاستفهامين اللذين قبلها ليسا على حقيقتهما لا محالة كما تقدم .

وقد جوز القزوينى فى الكشف على الكشاف كون أم هنا متصلة بوجه مرجوح وتبعه البيضاوى وتكلفا لذلك مما لا يساعد استعمال الكلام العربى ، وأفرط عبد الحكيم فى حاشية البيضاوى فزعم أن حملها على المتصلة أرجح لأنه الأصل لا سيما مع اتحاد فاعل الفعلين المتعاطفين بأم ولدلالته على أنهم إذا سألوا سؤال قوم موسى فقد علموا أن الله على كل شىء قدير وإنما قصدوا التعنت وكان الجميع فى غفلة عن عدم صلوحية الاستفهامين السابقين للحمل على حقيقة الاستفهام .

وقوله « تريدون » خطاب للمسلمين لامحالة بقرينة قوله « رسولكم » وليس كونه كذلك بمرجح كون الخطابين اللذين قبله متوجهين إلى المسلمين لأن انتقال الكلام بعد أم المنقطعة يسمح بانتقال الخطاب . وقوله « تريدون » يؤذن بأن السؤال لم يقع ولكنه ربما جاش فى نفوس بعضهم أو ربما أثارته فى نفوسهم شبه اليهود فى إنكارهم النسخ وإلقائهم شبهة البداء ونحو ذلك مما قد يبعث بعض المسلمين على سؤال النبىء صلى الله عليه وسلم . وقوله « كما سئل موسى » تشبيه وجهه أن فى أسئلة بنى إسرائيل موسى كثيراً من الأسئلة التى تفضى بهم إلى الكفر كقولهم « اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة » أو من العجرفة كقولهم « لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة » فيكون التحذير من تسلسل الأسئلة المفضى إلى مثل ذلك . ويجوز كونه راجعا إلى أسئلة بنى إسرائيل عما لا يعنيهم وعما يجر لهم المشقة كقولهم ما لونها وما هى ، قال الفخر : إن المسلمين كانوا يسألون النبىء صلى الله عليه وسلم عن أمور لا خير لهم فى البحث عنها ليعلموها كما سأل اليهود موسى اهـ . وقد ذكر غيره أسباباً أخرى للنزول ، منها : أن المسلمين سألوا النبىء صلى الله عليه وسلم فى غزوة خيبر لما مروا بذات الأنواط التى كانت للمشركين أن يجعل لهم مثلها ونحو هذا مما هو مبنى على أخبار ضعيفة ، وكل ذلك تكلف لما لا حاجة إليه فإن الآية مسوقة مساق الإنكار التحذيرى بدليل قوله « تريدون » قصدا للوصاية بالثقة بالله ورسوله والوصاية والتحذير لا يقتضيان

وقوع الفعل بل يقتضيان عدمه . والمقصود التحذير من تطرق الشك فى صلاحية الأحكام المنسوخة قبل نسخها لا فى صلاحية الأحكام الناسخة عند وقوعها .

وقوله « ومن يتبدل الـكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل » تذييل للتحذير الماضى للدلالة على أن المحذر منه كفر أو يفضى إلى الـكفر لأنه ينافى حرمة الرسول والثقة به وبحكم الله تعالى ، ويحتمل أن المراد بالـكفر أحوال أهل الـكفر أى لا تتبدلوا بآدابكم تقلد عوائد أهل الـكفر فى سؤالهم كما قال صلى الله عليه وسلم فى حديث الصحيحين: «فإنما أهلك الذين من قبلـكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم» وإطلاق الـكفر على أحوال أهله وإن لم تـكن كفرا شائع فى ألفاظ الشريعة وألفاظ السلف كما قالت جميلة بنت عبدالله بن أُبَىٍّ زوجةُ ثابتِ بن قيس : إنى أكره الـكفر تريد الزنا ، فإن ذكر جملة بعد جملة يؤذن بمناسبة بين الجملتين فإذا لم يكن مدلول الجملتين واضح التناسب علم المخاطب أن هنالك مناسبة يرمز إليها البليغ فهنا تعلم أن الارتداد عن الإيمان إلى الـكفر معنى كلى عام يندرج تحته سؤالهم الرسول كما سأل بنو إسرائيل موسى فتـكون تلك القضية كفرا وهو المقصود من التذييل المعرف فى باب الإطناب بأنه تعقيب الجملة بجملة مشتملة على معناها تتنزل منزلة الحجة على مضمون الجملة وبذلك يحصل تأكيد معنى الجملة الأولى وزيادة فالتذييل ضرب من ضروب الإطناب من حيث يشتمل على تقرير معنى الجملة الأولى ويزيد عليه بفائدة جديدة لها تعلق بفائدة الجملة الأولى . وأبدعه ما أخرج مخرج الأمثال لما فيه من عُموم الحـكم ووجيز اللفظ مثل هاته الآية، وقول النابغة :

ولستَ بمستبقٍ أخا لا تَلُمُّه ... على شعَث أىُّ الرجال المهذب

والمؤكد بجملة « ومن يتبدل الـكفر بالإيمان » هو مفهوم جملة « أم تريدون أن تسألوا رسولـكم » مفهوم الجملة التى قبلها لا منطوقها فهى كالتذييل الذى فى بيت النابغة . والقول فى تعدية فعل يتبدل مضى عند قوله تعالى « قال أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير » .

وقد جعل قوله « فقد ضل » جوابا لمن الشرطية لأن المراد من الضلال أعظمه وهو الحاصل عقب تبدل الـكفر بالإيمان ولا شبهة فى كون الجواب مترتبا على الشرط ولا يريبك فى ذلك وقوع جواب الشرط فعلا ماضيا مع أن الشرط إنما هو تعليق على المستقبل ولا اقتران الماضى بقد الدالة على تحقق المضى لأن هـذا استعمال عربى جيد يأتون بالجزاء ماضيا لقصد

الدلالة على شدة ترتب الجزاء على الشرط وتحقق وقوعه معه حتى أنه عند ما يحصل مضمون الشرط يكون الجزاء قد حصل فكأنه حاصل من قبل الشرط نحو «ومن يحلل عليه غضبى فقد هوى» وعلى مثل هذا يحمل كل جزاء جاء ماضيا فإن القرينة عليه أن مضمون الجواب لا يحصل إلا بعد حصول الشرط وهم يجعلون قد علامة على هذا القصد ولهذا قلما خلا جواب ماض لشرط مضارع إلا والجواب مقترن بقد حتى قيل إن غير ذلك ضرورة ولم يقع فى القرآن كما نص عليه الرضى بخلافه مع قد فكثير فى القرآن . وقد يجعلون الجزاء ماضيا مريدين أن حصول مضمون الشرط كاشف عن كون مضمون الجزاء قد حصل أو قد تذكره الناس نحو إن يسرق فقد سرق أخ له من قبل وعليه فيكون تحقيق الجزاء فى مثله هو ما يتضمنه الجواب من معنى الانكشاف أو السبق أو غيرهما بحسب المقامات قبل أن يقدر فلا تعجب إذ قد سرق أخ له [1] ويمكن تخريج هذه الآية على ذلك بأن يقدر ومن يتبدل الكفر بالإيمان فالسبب فيه أنه قد كان ضـــل سواء السبيل حتى وقع فى الارتداد كما تقول من وقع فى المهواة فقد خبط خبط عشواء إن أريد بالماضى أنه حصل وأريد بالضلال ما حف بالمرتد من الشبهات والخذلان الذى أوصله إلى الارتداد وهو بعيد من غرض الآية .

والسواء الوسط من كل شىء قال بلعاء بن قيس :

غَشَيْتُه وهو فى جَأْوَاءَ باسلة ⁂ عَضْباً أصاب سواءَ الرأس فانفلقا

ووسط الطريق هو الطريق الجادة الواضحة لأنه يكون بين بنيات الطريق التى لا تنتهى إلى الغاية .

---

(١) ومثل هذا أن يكون الشرط والجزاء ماضيين فإن ذلك يدل على أن المعنى إن تحقق هذا تحقق هذا نحو إن كنت قلته فقد علمته. ويقرب منه مجىء الجزاء جملة اسمية لدلالتها على ثبوت مضمونها دون زمان أصلا نحو قوله «من كان عدوا لجبريل فإنه نزله على قلبك» أى من يتحقق عداوته لجبريل فلتدم عداوته لأنه نزله ونحو قول الشاعر :

مَنْ صَدَّ عن نِيرانها ⁂ فأنا ابن قيس لا براح

أى فليصد فأنا المعروف بالشجاعة .

﴿ وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ فَٱعْفُوا۟ وَٱصْفَحُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ١٠٩ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَمَا تُقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ١١٠

مناسبته لما قبله أن ما تقدم إخبار عن حسد أهل الكتاب وخاصة اليهود منهم ، وآخرتها شبهة النسخ . فجىء فى هذه الآية بتصريح بمفهوم قوله « ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب» الآية لأنهم إذا لم يودوا مجىء هذا الدين الذى اتبعه المسلمون فهم يودون بقاء من أسلم على كفره ويودون أن يرجع بعد إسلامه إلى الكفر . وقد استطرد بينه وبين الآية السابقة بقوله «ما ننسخ» الآيات للوجوه المتقدمة . فلأجل ذلك فصلت هاته الجملة لكونها من الجملة التى قبلها بمنزلة البيان إذ هى بيان لمنطوقها ولمفهومها ، وفى تفسير ابن عطية والكشاف وأسباب النزول للواحدى أن حذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر أتيا بيت المدراس (1) وفيه فنحاص بن عازوراء وزيد بن قيس وغيرهما من اليهود فقالوا لحذيفة وعمار « ألم تروا ما أصابكم يوم أحد ولو كنتم على الحق ما هزمتم فارجعوا إلى ديننا فهو خير ونحن أهدى منكم » فردا عليهم وثبتا على الإسلام . والود تقدم فى الآية السالفة .

وإنما أسند هذا الحكم أى الكثير منهم وقد أسند قوله «ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب» إلى جميعهم لأن تمنيهم أن لا ينزل دين إلى المسلمين يستلزم تمنيهم أن يتبع المشركون دين اليهود أو النصارى حتى يعم ذلك الدين جميع بلاد العرب فلما جاء الإسلام شرقت لذلك صدورهم جميعا فأما علماؤهم وأحبارهم فخابوا وعلموا أن ما صار إليه المسلمون خير مما كانوا عليه من الإشراك لأنهم صاروا إلى توحيد الله والإيمان بأنبيائه ورسله وكتبه وفى ذلك إيمان بموسى وعيسى وإن لم يتبعوا ديننا ، فهم لا يودون رجوع المسلمين إلى الشرك القديم لأن فى مودة ذلك تمنى الكفر وهو رضى به . وأما عامة اليهود وجهلتهم فقد بلغ بهم الحسد والغيظ

(1) المدراس بكسر الميم بيت تعليم التوراة لتلامذة اليهود .

إلى مودة أن يرجع المسلمون إلى الشرك ولا يبقوا على هذه الحالة الحسنة الموافقة لدين موسى في معظمه نكاية بالمسلمين وبالنبيء صلى الله عليه وسلم قال تعالى « ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا » وفي هذا المعنى المكتنز ما يدلكم على وجه التعبير «يردونكم» دون لو كفرتم ليشار إلى أن ودادتهم أن يرجع المسلمون إلى الشرك لأن الرد إنما يكون إلى أمر سابق ولو قيل لو كفرتم لكان فيه بعض العذر لأهل الكتاب لاحتماله أنهم يودون مصير المسلمين إلى اليهودية. وبه يظهر وجه مجيء كفارا معمولا لمعمول ود كثير ليشار إلى أنهم ودوا أن يرجع المسلمون كفاراً بالله أى كفاراً كفراً متفقاً عليه حتى عند أهل الكتاب وهو الإشراك فليس ذلك من التعبير عن ما صدق ما ودوه بل هو من التعبير عن مفهوم ما ودوه . وبه يظهر أيضا وجه قوله تعالى « من بعد ما تبين لهم الحق » فإنه تبيُّنُ أن ما عليه المسلمون حق من جهة التوحيد والإيمان بالرسل بخلاف الشرك ، أو من بعد ما تبين لهم صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم عندهم إذا كان المراد بالكثير منهم خاصة علمائهم والله مطلع عليهم .

و« لو » هنا بمعنى أن المصدرية ولذلك يؤول ما بعدها بمصدر .

و « حسداً » حال من ضمير(وَدَّ)أى أن هـذا الود لا سبب له إلا الحسد لا الرغبة في الكفر .

وقوله « من عند أنفسهم » جيء فيه بمن الابتدائية للإشارة إلى تأصل هذا الحسد فيهم وصدوره عن نفوسهم . وأكد ذلك بكلمة عند الدالةِ على الاستقرار ليزداد بيانُ تمكنه وهو متعلق بحسداً لا بقوله(وَدَّ) .

وإنما أمر المسلمون بالعفو والصفح عنهم في هذا الموضع خاصة لأن ما حكى عن أهل الكتاب هنا مما يثير غضب المسلمين لشدة كراهيتهم للكفر قال تعالى « وكره إليكم الكفر » فلا جرم أن كان من يود لهم ذلك يعدونه أكبر أعدائهم فلما كان هذا الخبر مثيراً للغضب خيف أن يفتكوا باليهود وذلك مالا يريده الله منهم لأن الله أراد منهم أن يكونوا مستودع عفو وحلم حتى يكونوا قدوة في الفضائل .

والعفو ترك عقوبة المذنب . والصفح بفتح الصاد مصدر صفح صفحاً إذا أعرض لأن الإنسان إذا أعرض عن شئ ولاه من صفحة وجهه ، وصفح وجهه أى جانبه وعرضه وهو مجاز فى عدم مواجهته بذكر ذلك الذنب أى عدم لومه وتثريبه عليه وهو أبلغ من العفو كما نقل عن الراغب ولذلك عطف الأمر به على الأمر بالعفو لأن الأمر بالعفو لا يستلزمه ولم يستغن باصفحوا لقصد التدريج فى أمرهم بما قد يخالف ما تميل اليه أنفسهم من الانتقام تلطفاً من الله مع المسلمين فى حملهم على مكارم الأخلاق .

وقوله « حتى يأتى الله بأمره » أى حتى يجىء ما فيه شفاء غليلكم قيل هو إجلاء بنى النضير وقتل قريظة، وقيل الأمر بقتال الكتابيين أو ضرب الجزية.

والظاهر أنه غاية مبهمة للعفو والصفح تطميناً لخواطر المأمورين حتى لا ييأسوا من ذهاب أذى المجرمين لهم بطلا وهذا أسلوب مسلوك فى حمل الشخص على شىء لا يلائمه كقول الناس « حتى يقضى الله أمراً كان مفعولا » فإذا جاء أمر الله بترك العفو انتهت الغاية ومن ذلك إجلاء بنى النضير .

ولعل فى قوله « إن الله على كل شىء قدير » تعليما للمسلمين فضيلة العفو أى فإن الله قدير على كل شىء وهو يعفو ويصفح وفى الحديث الصحيح لا أحد أصبر على أذى يسمعه من الله عز وجل يدعون له نداً وهو يرزقهم ، أو أراد أنه على كل شىء قدير فلو شاء لأهلكهم الآن ولكنه لحكمته أمركم بالعفو عنهم وكل ذلك يرجع إلى الائتساء بصنع الله تعالى وقد قيل إن الحكمة كلها هى التشبه بالخالق بقدر الطاقة البشرية . فجملة « إن الله على كل شىء قدير » تذييل مسوق مساق التعليل. وجملة «فاعفوا واصفحوا » إلى قوله « وقالوا لن يدخل » تفريع مع اعتراض فإن الجملة المعترضة هى الواقعة بين جملتين شديدتى الاتصال من حيث الغرض المسوق له الكلام والاعتراض هو مجىء ما لم يسق غرض الكلام له ولكن للكلام والغرض به علاقة وتكميلا وقد جاء التفريع بالفاء هنا فى معنى تفريع الكلام على الكلام لا تفريع معنى المدلول على المدلول لأن معنى العفو لا يتفرع عن ود أهل الكتاب ولكن الأمر به تفرع عن ذكر هذا الود الذى هو أذى وتجىء الجملة المعترضة بالواو وبالفاء بأن يكون المعطوف اعتراضاً . وقد جوزه صاحب الكشاف عند قوله تعالى « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » فى سورة النحل، وجوزه ابن هشام فى مغنى اللبيب واحتج له

بقوله تعالى « فالله أولى بهما » على قول ونقل بعض تلامذة الزمخشرى أنه سئل عن قوله تعالى فى سورة عبس «إنها تذكرة فمن شاء ذكره فى صحف مكرمة » أنه قال لا يصح أن تكون جملة « فمن شاء ذكره » اعتراضاً لأن الاعتراض لا يكون مع الفاء ورده صاحب الكشاف بأنه لا يصح عنه لمنافاته كلامه فى آية سورة النحل وقوله تعالى « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » أريد به الأمر بالثبات على الإسلام فإن الصلاة والزكاة ركناه فالأمر بهما يستلزم الأمر بالدوام على ما أنتم عليه على طريق الكناية .

وقوله « وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله » مناسب للأمر بالثبات على الإسلام وللأمر بالعفو والصفح وفيه تعريض باليهود بأنهم لا يقدرون قدر عفوكم وصفحكم ولكنه لا يضيع عند الله ولذلك اقتصر على قوله « عند الله » قال الحطيئة :

من يفعل الخير لا يعدم جوائزه لا يذهب العرف بين الله والناس

وقوله تعالى « إن الله بما تعملون بصير » تذييل لما قبله والبصير العليم كما تقدم وهو كناية عن عدم إضاعة جزاء المحسن والمسيء لأن العليم القدير إذا علم شيئاً فهو يرتب عليه ما يناسبه إذ لا يذهله جهل ولا يعوزه عجز وفى هذا وعد لهم يتضمن وعيدا لغيرهم لأنه إذا كان بصيراً بما يعمل المسلمون كان بصيراً بما يعمل غيرهم .

﴿ وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ 111 بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ 112 ﴾

عطف على «ود كثير» وما بينهما من قوله « فاعفو واصفحوا » الآية اعتراض كما تقدم .
والضمير لأهل الكتاب كلهم من اليهود والنصارى بقرينة قوله بعده « إلا من كان هوداً أو نصارى » . ومقول القول مختلف باختلاف القائل فاليهود قالت لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً ، والنصارى قالت لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى فجمع القرآن بين قوليهما على طريقة الإيجاز بجمع ما اشتركا فيه وهو نفى دخول الجنة عن المستثنى منه المحذوف لأجل تفريغ الاستثناء . ثم جاء بعده تفريق ما اختص به كل فريق وهو قوله « هوداً أو نصارى »

فكلمة أو من كلام الحاكى فى حكايته وليست من الكلام المحكى فأوْهنا لتقسيم القولين ليرجع السامع كل قول إلى قائله والقرينة على أن أو ليست من مقولهم المحكى أنه لو كان من مقولهم لاقتضى أن كلا الفريقين لاثقة له بالنجاة وأنه يعتقد إمكان نجاة مخالفه والمعلوم من حال أهل كل دين خلاف ذلك فإن كلا من اليهود والنصارى لا يشك فى نجاة نفسه ولا يشك فى ضلال مخالفه وهى أيضاً قرينة على تعيين كل من خبرى كان لبقية الجملة المشتركة التى قالها كل فريق بإرجاع هوداً إلى مقول اليهود وإرجاع نصارى إلى مقول النصارى . فأوهنا للتوزيع وهو ضرب من التقسيم الذى هو من فروع كونها لأحد الشيئين وذلك أنه إيجاز مركب من إيجاز الحذف لحذف المستثنى منه وجمع القولين فى فعل واحد وهو قالوا ومن إيجاز القصر لأن هذا الحذف لما لم يعتمد فيه على مجرد القرينة المحوجة لتقدير وإنما دل على المحذوف من القولين بجلب حرف أو كانت أو تعبيراً عن المحذوف بأقل عبارة فينبغى أن يعد قسما ثالثاً من أقسام الإيجاز وهو إيجاز حذف وقصر معا .

وقد جعل القزوينى فى تلخيص المفتاح هاته الآية من قبيل اللف والنشر الإجمالى أخذا من كلام الكشاف لقول صاحب الكشاف « فلف بين القولين ثقة بأن السامع يرد إلى كل فريق قوله وأمنا من الإلباس لما علم من التعادى بين الفريقين » فقوله فلف بين القولين أراد به اللف الذى هو لقب للمحسن البديعى المسمى اللف والنشر ولذلك تطلبوا لهذا اللف نشراً وتصويرا للف فى الآية من قوله قالوا مع مابينه وهو لف إجمالى يبينه نشره الآتى بعده ولذلك لقبوه اللف الإجمالى . ثم وقع نشر هذا اللف بقوله "إلا من كان هوداً أو نصارى" فعلم من حرف أو توزيع النشر إلى مايليق بكل فريق من الفريقين . وقال التفتزانى فى شرح المفتاح جرى الاستعمال فى النفى الإجمالى أن يذكر نشره بكلمة أو .

والهود جمع هائد أى متبع اليهودية وقد تقدم عند قوله تعالى « إن الذين آمنوا والذين هادوا» الآية وجمع فاعل على فُعل غير كثير وهو سماعى منه قولهم عوذ جمع عائذ وهى الحديثة النتاج من الظباء والخيل والإبل ومنه أيضا عائط وعوط للمرأة التى بقيت سنين لم تلد . وحائل وحول ، وبازل وبزل ، وفاره وفُره ، وإنما جاء هوداً جمعاً مع أنه خبر عن ضميره كان وهو مفرد لأن من مفردا لفظاً ومراد به الجماعة فجرى ضميره على مراعاة لفظه وجرى خبراً وضميرا على مراعاة المعنى . والإشارة بتلك إلى القولة الصادرة منهم لن يدخل الجنة إلا من كان

هوداً أو نصارى كما هو الظاهر فالإخبار عنها بصيغة الجمع إما لأنها لما كانت أمنية كل واحد منهم صارت إلى أماني كثيرة وإما إرادة أن كل أمانيهم كهذه ومعتادهم فيها فيكون من التشبيه البليغ.

والأماني تقدمت في قوله «لا يعلمون الكتاب إلا أماني» وجملة «تلك أمانيهم» معترضة.

وقوله «قل هاتوا برهانكم» أمر بأن يجابوا بهذا ولذلك فصله لأنه في سياق المحاورة كما تقدم عند قوله « قالوا أتجعل فيها » الآية وأتى بإن المفيدة للشك في صدقهم مع القطع بعدم الصدق لاستدراجهم حتى يعلموا أنهم غير صادقين حين يعجزون عن البرهان لأن كل اعتقاد لا يقيم معتقده دليل اعتقاده فهو اعتقاد كاذب لأنه لو كان له دليل لاستطاع التعبير عنه ومن باب أولى لا يكون صادقاً عند من يريد أن يروج عليه اعتقاده.

وبلى إبطال لدعواهما. وبلى كلمة يجاب بها المنفي لإثبات نقيض النفي وهو الإثبات سواء وقعت بعد استفهام عن نفي وهو الغالب أو بعد خبر منفي نحو «أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه بلى»، وقول أبي حية النميري:

يخبرك الواشون أن لن أحبكم بلى وستور الله ذات المحارم

وقوله «من أسلم» جملة مستأنفة عن بلى لجواب سؤال من يتطلب كيف نقض نفي دخول الجنة عن غير هذين الفريقين أريد بها بيان أن الجنة ليست حكرة لأحد ولكن إنما يستحقها من أسلم إلخ لأن قوله فله أجره هو في معنى له دخول الجنة وهو جواب الشرط لأن من شرطية لا محالة. ومن قدر هنا فعلا بعد بلى أي يدخلها من أسلم فإنما أراد تقدير معنى لا تقدير إعراب إذ لا حاجة للتقدير هنا.

وإسلام الوجه لله هو تسليم الذات لأوامر الله تعالى أي شدة الامتثال لأن أسلم بمعنى ألقى السلاح وترك المقاومة قال تعالى فإن حاجّوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعني. والوجه هنا الذات عبر عن الذات بالوجه لأنه البعض الأشرف من الذات كما قال الشنفرى:

* إذا قطعوا رأسي وفي الرأس أكثرى[1] *

---

(١) مصراع بيت وتمامه:

* وغُودر عند الملتقَى ثَمَّ سائري *

ومن إطلاق الوجه على الذات قوله تعالى « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » .

وأطلق الوجه على الحقيقة تقول جاء بالأمر على وجهه أى على حقيقته قال الأعشى :

وأول الحكم على وجهه ليس قضاء بالهوى الجائر

ووجوه الناس أشرافهم ويجوز أن يكون أسلم بمعنى أخلص مشتقاً من السلامة أى جعله سالماً ومنه (ورجلا سلماً لرجل).

وقوله «وهو محسن» جيء به جملة حالية لإظهار أنه لا يغنى إسلام القلب وحده ولا العمل بدون إخلاص بل لا نجاة إلا بهما ورحمة الله فوق ذلك إذ لا يخلو امرؤ عن تقصير .

وجمع الضمير فى قوله «ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون» اعتباراً بعموم من كما أفرد الضمير فى قوله «وجهه وهو محسن» اعتباراً بإفراد اللفظ وهذا من تفنن العربية لدفع سآمة التكرار .

﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ لَيْسَتِ ٱلْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فِيمَا كَانُوا۟ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ 113

معطوف على قوله «وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى» لزيادة بيان أن المجازفة دأبهم وأن رمى المخالف لهم بأنه ضال شنشنة قديمة فيهم فهم يرمون المخالفين بالضلال لمجرد المخالفة فقديماً ما رمت اليهود النصارى بالضلال ورمت النصارى اليهود بمثله فلا تعجبوا من حكم كل فريق منهم بأن المسلمين لا يدخلون الجنة وفى ذلك إنحاء على أهل الكتاب وتطمين لخواطر المسلمين ودفع الشبهة عن المشركين بأنهم يتخذون من طعن أهل الكتاب فى الإسلام حجة لأنفسهم على مناوأته وثباتاً على شركهم .

والمراد من القول التصريح بالكلام الدال فهم قد قالوا هذا بالصراحة حين جاء وفد نجران إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيهم أعيان دينهم من النصارى[1] فلما بلغ مقدمهم

(١) نجران بفتح النون وسكون الجيم قبيلة من عرب اليمن كانوا ينزلون قرية كبيرة تسمى نجران بين اليمن واليمامة وهم على دين النصرانية ولهم الكعبة اليمانية المشهورة وهى كنيستهم التى ذكرها الأعشى فى شعره . وقد وفد وفد منهم على النبيء صلى الله عليه وسلم فى ستين رجلا عليهم اثنا عشر نقيبا =

اليهود أتوهم وهم عند النبيء صلى الله عليه وسلم فناظروهم في الدين وجادلوهم حتى تسابوا فكفر اليهود بعيسى وبالإنجيل وقالوا للنصارى ما أنتم على شيء فكفر وفد نجران بموسى وبالتوارة وقالوا لليهود لستم على شيء .

وقولهم على شيء نكرة فى سياق النفى والشيء الموجود هنا مبالغة أى ليسوا على أمر يعتد به . فالشيء المنفى هو الشيء العرفى أو باعتبار صفة محذوفة على حد قول عباس ابن مرداس:

وقد كنت فى الحرب ذا تُدْرَإ ... فلم أُعْطَ شيئاً ولم أُمنع

أى لم أعط شيئا نافعا مغنيا بدليل قوله ولم أُمنع ، وسئل رسول الله عن الكهان فقال ليسوا بشيء ، فالصيغة صيغة عموم والمراد بها فى مجارى الكلام نفى شيء يعتد به فى الغرض الجارى فيه الكلام بحسب المقامات فهى مستعملة مجازا كالعام المراد به الخصوص أى ليسوا على حظ من الحق فالمراد هنا ليستْ على شيء من الحق وذلك كناية عن عدم صحة ما بين أيديهم من الكتاب الشرعى فكل فريق من الفريقين رَمى الآخر بأن ما عنده من الكتاب لاحظ فيه من الخير كما دل عليه قوله بعده « وهم يتلون الكتاب » فإن قوله « وهم يتلون الكتاب » جملة حالية جيء بها لمزيد التعجب من شأنهم أن يقولوا ذلك وكل فريق منهم يتلون الكتاب وكل كتاب يتلونه مشتمل على الحق لو اتبعه أهله حق اتباعه ولا يخلو أَهل كتاب حق من أن يتبعوا بعض ما فى كتابهم أو جل ما فيه فلا يصدق قولُ غيرهم أنهم ليسوا على شيء . وجيء بالجملة الحالية لأن دلالتها على الهيئة أقوى من دلالة الحال المفردة لأن الجملة الحالية بسبب اشتمالها على نسبة خبرية تفيد أن ما كان حقه أن يكون خبرا عدل به عن الخبر لادعاء أنه معلوم اتصاف المخبر عنه به فيؤتى به فى موقع الحال المفردة على اعتبار التذكير به ولفت الذهن إليه فصار حالا له . وضمير قوله « هم » عائد إلى الفريقين وقيل عائد إلى النصارى لأنهم أقرب مذكور . والتعريف فى الكتاب جعله صاحب الكشاف تعريف الجنس وهو يرى بذلك إلى أن المقصود أنهم أهل علم كما يقال لهم أهل الكتاب فى مقابلة الأميين ، وحداه إلى ذلك قوله عقبه كذلك قال الذين لا يعلمون فالمعنى أنهم تراجوا بالنسبة

= ورئيسهم السيد وهو عبد المسيح . وأمين الوفد العاقب واسمه الأيهم وكان وفودهم فى السنة الثانية من الهجرة .

إلى نهاية الضلال وهم من أهل العلم الذين لا يليق بهم المجازفة ومن حقهم الإنصاف بأن يبينوا مواقع الخطأ عند مخالفيهم . وجعل ابن عطية التعريف للعهد وجعل المعهود التوراة أى لأنها الكتاب الذى يقرأه الفريقان ووجه التعجيب على هذا الوجه أن التوراة هى أصل للنصرانية والإنجيل ناطق بحقيتها فكيف يَسُوغُ للنصارى ادعاء أنها ليست بشىء كما فعلت نصارى نجران . وأن التوراة ناطقة بمجىء رسل بعد موسى فكيف ساغ لليهود تكذيب رسول النصارى .

وإذا جعل الضمير عائدا للنصارى خاصة يحتمل أن يكون المعهود التوراة كما ذكرنا أو الإنجيل الناطق بأحقية التوراة وفى يتلون دلالة على هذا لأنه يصير التعجب مشربا بضرب من الاعتذار أعنى أنهم يقرأون دون تدبر وهذا من التهكم وإلا لقال « وهم يعلمون الكتاب » وبهذا يتبين أن ليست هذه الآية واردة للانتصار لأحد الفريقين أو كليهما .

وقوله « كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم » أى يشبه هذا القول قول فريق آخر غير الفريقين وهؤلاء الذين لا يعلمون هم مقابل الذين يتلون الكتاب وأريد بهم مشركو العرب وهم لا يعلمون لأنهم أميُّون وإطلاق الذين لا يعلمون على المشركين وارد فى القرآن من ذلك قوله الآتى « وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية » بدليل قوله « كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم » يعنى كذلك قال اليهود والنصارى : والمعنى هنا أن المشركين كذبوا الأديان كلها اليهودية والنصرانية والإسلام والمقصود من التشبيه تشويه المشبه به بأنه مشابه لقول أهل الضلال البحت .

وهذا استطراد للإنحاء على المشركين فيما قابلوا به الدعوة الإسلامية أى قالوا للمسلمين مثل مقالة أهل الكتابين بعضهم لبعض وقد حكى القرآن مقالتهم فى قوله « إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شىء » . والتشبيه المستفاد من الكاف فى « كذلك » تشبيه فى الادعاء على أنهم ليسوا على شىء والتقدير مثل ذلك القول الذى قالته اليهود والنصارى قال الذين لا يعلمون ولهذا يكون لفظ مثل قولهم تأكيدا لما أفاده كاف التشبيه وهو تأكيد يشير إلى أن المشابهة بين قول الذين لا يعلمون وبين قول اليهود والنصارى مشابهة تامة لأنهم لما قالوا « ما أنزل الله على بشر من شىء » قد كذّبوا اليهود والنصارى والمسلمين .

وتقديم الجار والمجرور على متعلقه وهو قال إما لمجرد الاهتمام ببيان المماثلة وإما ليغنى عن حرف العطف فى الانتقال من كلام إلى كلام إيجازا بديعا لأن مفاد حرف العطف التشريك ومفاد كاف التشبيه التشريك إذ التشبيه تشريك فى الصفة . ولأجل الاهتمام أو لزيادته أكد قوله كذلك بقوله مثل قولهم فهو صفة أيضا لمعمول قالوا المحذوف أى قالوا مقولا مثل قولهم . ولك أن تجعل كذلك تأكيدا لمثل قولهم وتعتبر تقديمه من تأخير والأول أظهر . وجوز صاحب الكشف وجماعة أن لا يكون قوله « مثلَ قولهم » أو قوله « كذلك » تأكيداً للآخر وأن مرجع التشبيه إلى كيفية القول ومنهجه فى صدوره عن هَوًى ، ومرجع المماثلة إلى المماثلة فى اللفظ فيكون على كلامه تكريرا فى التشبيه من جهتين للدلالة على قوة التشابه .

وقولُه « فالله يحكم بينهم » الآية جاء بالفاء لأن التوعد بالحكم بينهم يوم القيامة وإظهار ما أكنته ضمائرهم من الهوى والحسد متفرع عن هذه المقالات ومسبب عنها وهو خبر مراد به التوبيخ والوعيد والضمير المجرور بإضافة بين راجع إلى الفرق الثلاث وما كانوا فيه يختلفون يعم ما ذكر وغيره والجملة تذييل .

﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾

عطف على « وقالت اليهود ليست النصارى على شىء » باعتبار ما سبق ذلك من الآيات الدالة على أفانين أهل الكتاب فى الجراءة وسوء المقالة أى أن قولهم هذا وما تقدمه ظلم ولا كظلم من منع مساجد الله وهذا استطرادٌ واقع معترضا بين ذكر أحوال اليهود والنصارى لذكر مساوئ المشركين فى سوء تلقيهم دعوة الإسلام الذى جاء لهديهم ونجاتهم.

والآية نازلة فى مشركى العرب كما فى رواية عطاء عن ابن عباس وهو الذى يقتضيه قوله « أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين » الآية كما سيأتى وهى تشير إلى منع أهل مكة النبىء صلى الله عليه وسلم والمسلمين من الدخول لمكة كما جاء فى حديث سعد بن معاذ

حين دخل مكة خفية وقال له أبو جهل : ألا أراك تطوف بالبيت آمنا وقد أويتم الصباء ، وتكرر ذلك فى عام الحديبية .

وقيل نزلت فى بختنصر ملك أشور وغزوه بيت المقدس ثلاث غزوات أولاها فى سنة ٦٠٦ قبل المسيح زمن الملك يهوياقيم ملك اليهود سبى فيها جمعا من شعب إسرائيل . والثانية بعد ثمان سنين سبى فيها رؤساء المملكة والملك يهوا كين بن يهوياقيم ونهب المسجد المقدس من جميع نفائسه وكنوزه . والثالثة بعد عشر سنين فى زمن الملك صدقيا فأسر الملك وسمل عينيه وأحرق المسجد الأقصى وجميع المدينة وسبى جميع بنى إسرائيل وانقرضت بذلك مملكة يهوذا وذلك سنة ٥٧٨ قبل المسيح وتسمى هذه الواقعة بالسبى الثالث فهو فى كل ذلك قد منع مسجد بيت المقدس من أن يذكر فيه اسم الله وتسبب فى خرابه .

وقيل نزلت فى غزو طيطس الرومانى لأورشليم سنة ٧٩ قبل المسيح فخرب بيت المقدس وأحرق التوراة وترك بيت المقدس خرابا إلى أن بناه المسلمون بعد فتح البلاد الشامية . وعلى هاتين الروايتين الأخيرتين لا تظهر مناسبة لذكرها عقب ما تقدم فلا ينبغى بناء التفسير عليهما . والوجه هو التعويل على الرواية الأولى وهى المأثورة عن ابن عباس فالمناسبة أنه بعد أن وفى أهل الكتاب حقهم من فضح نواياهم فى دين الإسلام وأهله وبيان أن تلك شنشنة متأصلة فيهم مع كل من جاءهم بما يخالف هواهم وكان قد أشار إلى أن المشركين شابهوهم فى ذلك عند قوله « ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم » عطف الكلام إلى بيان ما تفرع عن عدم ودادة المشركين نزول القرآن فبين أن ظلمهم فى ذلك لم يبلغه أحد ممن قبلهم إذ منعوا مساجد الله وسدوا طريق الهدى وحالوا بين الناس وبين زيارة المسجد الحرام الذى هو فخرهم وسبب مكانتهم وليس هذا شأن طالب صلاح الخلق بل هذا شأن الحاسد المغتاظ .

والاستفهام بمن إنكارى ولما كان أصل مَنْ أنها نكرة موصوفة أشربت معنى الاستفهام وكان الاستفهام الإنكارى فى معنى النفى صار الكلام من وقوع النكرة فى سياق النفى فلذلك فسروه بمعنى لا أحد أظلم .

والظلم الاعتداء على حق الغير بالتصرف فيه بما لا يرضى به ويطلق على وضع الشيء في غير ما يستحق أن يوضع فيه والمعنيان صالحان هنا .

وإنما كانوا أظلم الناس لأنهم أتوا بظلم عجيب فقد ظلموا المسلمين من المسجد الحرام وهم أحق الناس به وظلموا أنفسهم بسوء السمعة بين الأمم .

وجُمِعَ المساجدُ وإن كان المشركون منعوا الكعبة فقط إما للتعظيم فإن الجمع يجيء للتعظيم كقوله تعالى « وقوم نوح لما كذبوا الرسل أغرقناهم » ، وإما لما فيه من أماكن العبادة وهي البيت والمسجد الحرام ومقام إبراهيم والحطيم ، وإما لما يتصل به أيضا من الخيف ومنى والمشعر الحرام وكلها مساجد والإضافة على هذه الوجوه على معنى لام التعريف العهدي، وإما لقصد دخول جميع مساجد الله لأنه جمع تعرف بالإضافة ووقع في سياق منع الذي هو في معنى النفي ليشمل الوعيد كل مخرب لمسجد أو مانع من العبادة بتعطيله عن إقامة العبادات ويدخل المشركون في ذلك دخولا أوليا على حكم ورود العام على سبب خاص والإضافة على هذا الوجه على معنى لام الاستغراق ولعل ضمير الجمع المنصوب في قوله « أن يدخلوها » يؤيد أن المراد من المساجد مساجد معلومة لأن هذا الوعيد لا يتعدى لكل من منع مسجدا إذ هو عقاب دنيوي لا يلزم اطراده في أمثال المعاقب . والمراد من المنع منعُ العبادة في أوقاتها الخاصة بها كالطواف والجماعة إذا قصد بالمنع حرمان فريق من المتأهلين لها منها . وليس منه غلق المساجد في غير أوقات الجماعة لأن صلاة الفذ لا تفضل في المسجد على غيره ، وكذلك غلقها من دخول الصبيان والمسافرين للنوم ، وقد سئل ابن عرفة في درس التفسير عن هذا فقال : غلق باب المسجد في غير أوقات الصلاة حفظ وصيانة اهـ . وكذلك منع غير المتأهل لدخوله وقد منع رسول الله المشركين الطواف والحج ومنع مالك الكافر من دخول المسجد ومعلوم منعُ الجُنُب والحائض .

والسعي أصله المشي ثم صار مجازا مشهورا في التسبب المقصود كالحقيقة العرفية نحو « ثم أدبر يسعى » ويعدى بفي الدالة على التعليل نحو : سعيت في حاجتك فالمنع هنا حقيقة على الرواية الأولى المتقدمة في سبب النزول والسعي مجاز في التسبب غير المقصود فهو مجاز على مجاز. وأما على الروايتين الأخريين فالمنع مجاز والسعي حقيقة لأن بختنصر وطيطس لم يمنعا أحدا من الذكر ولكنهما تسببا في الخراب بالأمر بالتخريب فأفضى ذلك إلى المنع وآل إليه .

وقوله «أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين» جملة مستأنفة تغنى عن سؤال ناشىء عن قوله « من أظلم » أوعن قوله « سعى » لأن السامع إذا علم أن فاعل هذا أظلم الناس أو سمع هـذه الجرأة وهى السعى فى الخراب تطلب بيان جزاء من اتصف بذلك أو فعل هـذا . ويجوز كونها اعتراضا بين من أظلم وقوله«لهم فى الدنيا خزى».

والإشارة بأولئك بعد إجراء الأوصاف الثلاثة عليهم للتنبيه على أنهم استُحضروا بتلك الأوصاف ليُخْبَر عنهم بعد تلك الإشارة بخبرهم جديرون بمضمونه على حد ما تقدم فى«أولئك على هدى من ربهم» وهذا يدل على أن المقصود من هذه الجمل ليس هو بيان جزاء فعلهم أو التحـذير منه بل المقصود بيان هاته الحالة العجيبة من أحوال المشركين بعد بيان عجائب أهل الـكتاب ثم رتب العقاب على ذلك حتى تعلم جدارتهم به وقد ذكر لهم عقوبتين دنيوية وهى الخوف والخزى وأخروية وهى العذاب العظيم .

ومعنى « ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين » أنهم لا يكون لهم بعد هذه الفَعلة أن يدخلوا تلك المساجد التى منعوها إلا وهم خائفون فإن ما كان إذا وقع أن والمضارع فى خبرها تدل على نفى المستقبل وإن كان لفظ كان لفظ الماضى وأن هذه هى التى تستتر عند مجىء اللام نحو ما كان الله ليعذبهم فلا إشعار لهذه الجملة بمضى . واللام فى قوله«لهم» للاستحقاق أى ما كان يحق لهم الدخول فى حالة إلا فى حالة الخوف فهم حقيقون بها وأحرياء فى علم الله تعالى وهذا وعيد بأنهم قدر الله عليهم أن ترفع أيديهم من التصرف فى المسجد الحرام وشعائر الله هناك وتصير للمسلمين فيكونوا بعد ذلك لا يدخلون المسجد الحرام إلا خائفين ، ووعد للمؤمنين وقد صدق الله وعده فـكانوا يوم فتح مكة خائفين وجلين حتى نادى منادى النبىء صـلى الله عليه وسلم من دخل المسجد الحرام فهو آمن فدخله الـكثير منهم مذعورين أن يؤخذوا بالسيف قبل دخولهم .

وعلى تفسير « مساجد الله » بالعموم يكون قوله«ما كان لهم أن يدخلوها» أى منعوا مساجد الله فى حال أنهم كان ينبغى لهم أن يدخلوها خاشعين من الله فيفسر الخوف بالخشية من الله فلذلك كانوا ظالمين بوضع الجبروت فى موضع الخضوع فاللام على هذا فى قوله ما كان لهم للاختصاص وهذا الوجه وإن فرضه كثير مل المفسرين إلا أن مكان اسم الإشارة المؤذن بأن مابعده ترتب عما قبله ينافيه لأن هذا الابتغاء متقرر وسابق على المنع والسعى فى الخراب .

وقوله « لهم فى الدنيا خزى » استئناف ثان ولم يعطف على ما قبله ليكون مقصودا بالاستئناف اهتماما به لأن المعطوف لكونه تابعا لا يهتم به السامعون كمال الاهتمام ولأنه يجرى من الاستئناف الذى قبله مجرى البيان من المبين فإن الخزى خوف والخزى الذل والهوان وذلك ما نال صناديد المشركين يوم بدر من القتل الشنيع والأسر ، وما نالهم يوم فتح مكة من خزى الانهزام. وقوله"ولهم فى الآخرة عذاب عظيم" عطفت على ما قبلها لأنها تتميم لها إذ المقصود من مجموعهما أن لهم عذابين عذابا فى الدنيا وعذابا فى الآخرة .

وعندى أن نزول هذه الآية مؤذن بالاحتجاج على المشركين من سبب انصراف النبىء عن استقبال الكعبة بعد هجرته فإن منعهم المسلمين من المسجد الحرام أشد من استقبال غير الكعبة فى الصلاة على حد قوله تعالى«يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله».

115
﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾

لما جاء بوعيدهم ووعد المؤمنين عطف على ذلك تسلية المؤمنين على خروجهم من مكة ونكاية المشركين بفسخ ابتهاجهم بخروج المؤمنين منها وانفرادهم هم بعزية جوار الكعبة فبين أن الأرض كلها لله تعالى وأنها ما تفاضلت جهاتها إلا بكونها مظنة للتقرب إليه تعالى وتذكر نعمه وآياته العظيمة فإذا كانت وجهة الإنسان نحو مرضاة الله تعالى فأينما تولى فقد صادف رضى الله تعالى وإذا كانت وجهته الكفر والغرور والظلم فما يغنى عنه العياذ بالمواضع المقدسة بل هو فيها دخيل لا يلبث أن يقلع منها قال تعالى « وما كانوا أولياءه إن أولياؤه إلا المتقون » وقال صلى الله عليه وسلم فى بنى إسرائيل : نحن أحق بموسى منهم.

فالمراد من « المشرق والمغرب » فى الآية تعميم جهات الأرض لأنها تنقسم بالنسبة إلى مسير الشمس قسمين قسم يبتدئ من حيث تطلع الشمس وقسم ينتهى فى حيث تغرب وهو تقسيم اعتبارى كان مشهورا عند المتقدمين لأنه المبنى على المشاهدة مناسب لجميع الناس والتقسيم الذاتى للأرض هو تقسيمها إلى شمالى وجنوبى لأنه تقسيم ينبنى على اختلاف آثار الحركة الأرضية .

وقد قيل إن هـذه الآية إذن للرسول صلى الله عليه وسلم بأن يتوجه فى الصلاة إلى أية جهة شاء ، ولعل مراد هـذا القائل أن الآية تشير إلى تلك المشروعية لأن الظاهر أن الآية نزلت قبيل نسخ استقبال بيت المقدس إذ الشأن توالى نزول الآيات وآية نسخ القبلة قريبة الموقع من هذه ، والوجه أن يكُونَ مقصد الآية عاما كما هو الشأن فتشمل الهجرة من مكة والانصراف عن استقبال الـكعبة .

وتقديم الظرف للاختصاص أى أن الأرض لله تعالى فقط لا لهم ، فليس لهم حق فى منع شىء منها عن عباد الله المخلصين .

و « وجه الله » بمعنى الذات وهو حقيقة لغوية تقول : لوجه زيد أى ذاته كما تقدم عند قوله « من أسلم وجهه لله » وهو هنا كناية عن عمله فحيث أمرهم باستقبال بيت المقـدس فرضاه منوط بالامتثال لذلك. وهو أيضاً كناية رمزية عن رضاه بهجرة المؤمنين فى سبيل الدين لبلاد الحبشة ثم للمدينة ويؤيد كون الوجه بهذا المعنى قوله فى التذييل « إن الله واسع عليم » فقوله « واسع » تذييل لمدلول « ولله المشرق والمغرب » والمراد سعة ملـكه أو سعة تيسيره والمقصود عظمة الله وأنه لا جهة له وإنما الجهات التى يقصد منها رضى الله تفضل غيرها وهو عليم بمن يتوجه لقصد مرضاته وقد فسرت هذه الآية بأنها المراد بها القبلة فى الصلاة .

﴿ وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا سُبْحَـٰنَهُۥ بَل لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ كُلٌّ لَّهُۥ قَـٰنِتُونَ ﴾ 116

الضمير المرفوع بقالوا عائد إلى جميع الفرق الثلاث وهى اليهود والنصارى والذين لا يعلمون إشارة إلى ضلال آخر اتفق فيه الفرق الثلاث ، وقد قرئ بالواو وقالوا على أنه معطوف على قوله «وقالت اليهود» وهى قراءة الجمهور . وقرأه ابن عامر بدون واو عطف وكذلك ثبتت الآية فى المصحف الإمام الموجه إلى الشام فتـكون استئنافا كأنَّ السامع بعد أن سمع ما مر من عجائب هؤلاء الفرق الثلاث جمعا وتفريقا تسنى له أن يقول لقد أسمعتنا من مساويهم عجبا فهل انتهت مساويهم أم لهم مساو أخرى لأن ما سمعناه مؤذن بأنها مساو لا تصدر إلا عن فطر خبيثة .

وقد اجتمع على هذه الضلالة الفرق الثلاث كما اتفقوا على ما قبلها، فقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله وقال المشركون الملائكة بنات الله فتكون هاته الآية رجوعا إلى جمعهم فى قرَن إتماما لجمع أحوالهم الواقع فى قوله « ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين » وفى قوله « كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم » . وقد ختمت هذه الآية بآية جمعت الفريق الثالث فى مقالة أخرى وذلك قوله تعالى « وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله » إلى قوله « كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم » .

والقول هنا على حقيقته وهو الكلام اللسانى ولذلك نصب الجملة وأريد أنهم اعتقدوا ذلك أيضا لأن الغالب فى الكلام أن يكون على وفق الاعْتِقَاد . وقوله « اتخذ الله ولدا » جاء بلفظ اتخذ تعريضا بالاستهزاء بهم بأن كلامهم لا يلتئم لأنهم أثبتوا ولداً لله ويقولون اتخذه الله . والاتخاذ الاكتساب وهو ينافى الولدية إذ الولدية تولد بدون صنع فإذا جاء الصنع جاءت العبودية لا محالة وهذا التخالف هو مايعبر عنه فى علم الجدل بفساد الوضع وهو أن يستنتج وجود الشيء من وجود ضده كما يقول قائل القتلُ جناية عظيمةٌ فلا تكفَّر مثل الردة .

وأصل هذه المقالة بالنسبة للمشركين ناشىء عن جهالة وبالنسبة لأهل الكتابين ناشىء عن توغلهما فى سوء فهم الدين حتى توهموا التشبيهات والمجازات حقائق فقد ورد وصف الصالحين بأنهم أبناء الله على طريقة التشبيه وورد فى كتاب النصارى وصف الله تعالى بأنه أبو عيسى وأبو الأمة فتلقفته عقول لا تعرف التأويل ولا تؤيد اعتقادها بواضح الدليل فظنته على حقيقته . جاء فى التوراة فى الإصحاح ١٤ من سفر التثنية « أنتم أولاد للرب إلهكم لا تخمشوا أجسامكم » وفى إنجيل متى الإصحاح ٥ « طوبى لصانعى السلام لأنهم أبناء الله يُدْعَون » وفيه « وصَلُّوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم لكى تكونوا أبناء أبيكم الذى فى السماوات » وفى الإصحاح ٦ « انظروا إلى طيور السماء إنها لا تزرع ولا تحصد ولا تجمع إلى مخازن وأبوكم السماوى يقوتها » وتكرر ذلك فى الأناجيل غير مرة ففهموها بسوء الفهم على ظاهر عبارتها ولم يراعوا أصول الديانة التى توجب تأويلها ألا ترى أن المسلمين لما جاءتهم أمثال هاته العبارات أحسنوا تأويلها وتبينوا دليلها كما فى الحديث « الخلقُ عيال الله » .

وقوله « سبحانه » تنزيه لله عن شنيع هذا القول . وفيه إشارة إلى أن الوَلَدِيَّة نقص بالنسبة إلى الله تعالى وإن كانت كمالا فى الشاهد لأنها إنما كانت كمالا فى الشاهد من حيث إنها تسد بعض نقائصه عند العجز والفقر وتسد مكانه عند الاضمحلال والله منزه عن جميع ذلك فلو كان له ولد لآذن بالحدوث وبالحاجة إليه .

وقوله « بل له ما فى السماوات والأرض » إضراب عن قولهم لإبطاله، وأقام الدليل على الإبطال بقوله «له ما فى السماوات والأرض» فالجملة استئناف ابتدائى وَاللام للملك وما فى السماوات والأرض أى ما هو موجود فإن السماوات والأرض هى مجموع العوالم العلوية والسفلية . وما من صيغ العموم تقع على العاقل وغيره وعلى المجموع وهذا هو الأصح الذى ذهب إليه فى المفصل واختاره الرضى . وقيل ما تَغْلِب أو تختص بغير العقلاء ومَنْ تختص بالعقلاء وربما استعمل كل منهما فى الآخر وهذا هو المشتهر بين النحاة وإن كان ضعيفا وعليه فهم يجيبون على نحو هاته الآية بأنها من قبيل التغليب تنزيلا للعقلاء فى كونهم من صنع الله بمنزلة مساويةٍ لغيره من بقية الموجودات تصغيرا لشأن كل موجود .

والقنوت الخضوع والانقياد مع خوف وإنما جاء قانتون بجمع المذكر السالم المختص بالعقلاء تغليباً لأنهم أهل القنوت عن إرادة وبصيرة .

والمضاف إليه المحذوف بعد كلّ دلّ عليه قوله « ما فى السماوات والأرض » أى كل ما فى السماوات والأرض أى العقلاء له قانتون وتنوين كل تنوين عوض عن المضاف إليه وسيأتى بيانه عند قوله تعالى « ولكل وجهة هو موليها » فى هـذه السورة . وفى قوله « له قانتون » حجة ثالثة على انتفاء الولد لأن الخضوع من شعار العبيد أما الولد فله إدلال على الوالد وإنما يبرُّ به ولا يقنت ، فكان إثبات القنوت كناية عن انتفاء الولدية بانتفاء لازمها لثبوت مُساوى نقيضه ومُساوى النقيض نقيضٌ وإثبات النقيض يستلزم نفى ما هو نقيض له .

وفصل جملة « كل له قانتون » لقصد استقلالها بالاستدلال حتى لا يظن السامع أنها مكملة للدليل المسوق له قوله « له مافى السماوات والأرض» .

وقد استدل بها بعض الفقهاء على أن من ملك ولده أُعتق عليه لأن الله تعالى جعل نفى الولدية بإثبات العبودية فدل ذلك على تنافى الماهيتين وهو استرواح حسن .

﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ 117

هو بالرفع خبر لمحذوف على طريقة حذف المسند إليه لاتباع الاستعمال كما تقدم فى قوله تعالى « صم بكم » وذلك من جنس ما يسمونه بالنعت المقطوع .

والبديع مشتق من الإبداع وهو الإنشاء على غير مثال فهو عبارة عن إنشاء المنشآت على غير مثال سابق وذلك هو خلق أصول الأنواع وما يتولد من متولداتها فخلق السماوات إبداع وخلق الأرض إبداع وخلق آدم إبداع وخلق نظام التناسل إبداع ، وهو فعيل بمعنى فاعل فقيل هو مشتق من بَدَع المجرد مثل قدَر إذا صح وورد بدَع بمعنى قدر بقلة أو هو مشتق من أبدع ومجىء فعيل من أفْعَل قليل ، ومنه قول عمرو بن معديكرب :

أَمِنْ ريحانَةَ الداعى السميع يؤرقنى وأصحابى هجوع(1)

يريد المسمع . ومنه أيضاً قول كعب بن زهير :

سقاكَ بها المأمون كأساً رَوِيَّةً فأنهَلَكَ المأمونُ منهـا وعلَّكَ

أى كأساً مروية . فيكون هنا مما جاء قليلا وقد قدمنا الكلام عليه فى قوله تعالى « إنك أنت العليم الحكيم » ويأتى فى قوله « بشيراً ونذيرا » . وقد قيل فى البيت تأويلات متكلفة والحق أنه استعمال قليل حفظ فى ألفاظ من الفصيح غير قليلة مثل النذير والبشير إلا أن قلته لاتخرجه عن الفصاحة لأن شهرته تمنع من جعله غريبا. وأما كونه مخالفا للقياس فلا يمنع من استعماله إلا بالنسبة إلى المولَّد إذا أراد أن يقيس عليه فى مادة أخرى .

(1) أغار الصمة بن بكر الجشمى فى خيل من قيس على بنى زبيد رهط عمرو فسبى الصمة بن بكر ريحانة أخت عمرو ولم يستطع عمرو افتكاكها منه ، فرغب من الصمة أن يردها إليه فأبى وذهب بها وهى تنادى يا عمرو ياعمرو فقال عمرو هاته الأبيات وبعدها :

سباها الصِّمَّةُ الجُشَمِىُّ غصبا كأنَّ بياض غُرتها صديع

وحالت دونها فرسان قيس تَكَشَّفُ عن سواعدها الدروع

إذا لم تستطع شيئاً فدْعه وجاوزه إلى ما تستطيع

وِكِلْهُ للزمان فكل خطب سمَا لك أو سموتَ له ولوع

هذا هو الصحيح وللرواة فى هذه القصة اختلافات لا يعتد بها .

وذهب صاحب الكشاف إلى أن بديع هنا صفة مشبهة مأخوذ من بدُع بضم الدال أى كانت البداعة صفة ذاتية له بتأويل بداعة السماوات والأرض التى هى من مخلوقاته فأضيفت إلى فاعلها الحقيق على جعله مشبها بالمفعول به وأجريت الصفة على اسم الجلالة ليكون ضميره فاعلالها لفظاً على نحو زيد حسن الوجه كما يقال فلان بديع الشعر، أى بديعة سماواته .

وأما بيت عمرو فإنما عينوه للتنظير ولم يجوزوا فيه احتمال أن يكون السميع بمعنى المسموع لوجوه أحدها أنه لم يرد سميع بمعنى مسموع مع أن فعيلا بمعنى مفعول غير مطرد . الثانى أن سميع وقع وصفاً للذات وهو الداعى وحكم سمع إذا دخلت على ما لا يسمع أن تصير من أخوات ظن فيلزم مجىء مفعول ثان بعد النائب المستتر وهو مفقود . الثالث أن المعنى ليس على وصف الداعى بأنه مسموع بل على وصفه بأنه مسمع أى الداعى القاصد للإسماع المعلن لصوته وذلك مؤذن بأنه داع فى أمر مهم . ووصف الله تعالى ببديع السماوات والأرض مراد بهأنه بديع ما فى السماوات والأرض من المخلوقات وفى هذا الوصف استدلال على نفى بنوة من جعلوه ابناً لله تعالى لأنه تعالى لما كان خالق السماوات والأرض وما فيهما . فلا شىء من تلك الموجودات أهل لان يكون ولداً له بل جميع ما بينهما عبيد لله تعالى كما تقدم فى قوله « بل له ما فى السماوات والأرض » ولهذا رُتب نفى الولد على كونه « بديع السماوات والأرض » فى سورة الأنعام بقوله « بديع السماوات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شىء » .

وقوله « وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون » إلخ كشف لشبهة النصارى واستدلال على أنه لا يتخذ ولدا بل يكوِّن الكائنات كلها بتكوين واحد وكلها خاضعة لتكوينه وذلك أن النصارى توهموا أن مجىء المسيح من غير أب دليل على أنه ابن الله فبين الله تعالى أن تكوين أحوال الموجودات من لا شىء أعجب من ذلك وأن كل ذلك راجع إلى التكوين والتقدير سواء فى ذلك ما وجد بواسطة تامة أو ناقصة أو بلا واسطة قال تعالى « إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون » فليس تخلق عيسى من أم دون أب بموجب كونه ابن الله تعالى .

وكان فى الآية تامة لا تطلب خبراً أى يقول له إيجد فيوجد والظاهر أن القول والمقول. والمسبب هنا تمثيل لسرعة وجود الكائنات عند تعلق الإرادة والقدرة بهما بأن شبه فعل الله

تعالى بتكوين شيء وحصول المكون عقب ذلك بدون مهلة بتوجه الآمر للمأمور بكلمة الأمر وحصول امتثاله عقب ذلك لأن تلك أقرب الحالات المتعارفة التي يمكن التقريب بها في الأمور التي لا تتسع اللغة للتعبير عنها وإلى نحو هذا مال صاحب الكشاف ونظره بقول أبي النجم :

إذ قالتِ الأنساعُ للبطن ألحق   قُدْماً فآضت كالفَنيق المُحْنَق (١)

والذي يعين كون هذا تمثيلا أنه لا يتصور خطاب من ليس بموجود بأن يكون موجوداً فليس هذا التقرير الصادر من الزمخشري مبنيا على منع المعتزلة قيام صفة الكلام بذاته تعالى إذ ليس في الآية ما يلجئهم إلى اعتبار قيام صفة الكلام إذ كان يمكنهم تأويله بما تأولوا به آيات كثيرة ولذلك سكت عنه ابن المنير خلافاً لما يوهمه كلام ابن عطية .

﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ أَوْ تَأْتِينَآ ءَايَةٌ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ 118

عطف على قوله « وقالوا اتخذ الله ولداً » المعطوف على قوله « وقالت اليهود ليست النصارى » . لمناسبة اشتراك المشركين واليهود والنصارى في الأقوال والعقائد الضالة إلا أنه قدم قول أهل الكتاب في الآية الماضية وهي وقالت اليهود لأنهم الذين ابتدأوا بذلك أيام مجادلتهم في تفاضل أديانهم ويومئذ لم يكن للمشركين ما يوجب الاشتغال بذلك إلى أن جاء الإسلام فقالوا مثل قول أهل الكتاب . وجمع الكل في « وقالوا اتخذ الله ولداً » إلا أنه لم يكن فريق من الثلاثة فيه مقتبساً من الآخر بل جميعه ناشئ من الغلو في تقديس الموجودات الفاضلة ومنشؤه سوء الفهم في العقيدة سواء كانت مأخوذة من كتاب كما تقدم في منشأ قول

(١) الأنساع جمع نسع وهو الحزام الذي يشد على بطن الراحلة. ومعنى قولها للبطن ألحق أنها شدت على البطن حتى ضمر البطن والتحق بالظهر . والقدم بضم القاف وضم الدال المضي سريعا وسكنه للضرورة والفنيق : الفحل : والمحنق : الضامر .

أهل الكتابين «اتخذ الله ولداً» أم مأخوذة من أقوال قادتهم كما قالت العرب: الملائكة بنات الله. وقدم قول المشركين هنا لأن هذا القول أعلق بالمشركين إذ هو جديد فيهم وفاش بينهم. فلما كانوا مخترعي هذا القول نسب إليهم، ثم نظرهم الذين من قبلهم وهم اليهود والنصارى. إذ قالوا مثل ذلك لرسلهم.

(ولولا) هنا حرف تحضيض قصد منه التعجيز والاعتذار عن عدم الإصغاء للرسول استكباراً بأن عدوا أنفسهم أحرياء بالرسالة وسماع كلام الله تعالى وهذا مبالغة فى الجهالة لا يقولها أهل الكتاب الذين أثبتوا الرسالة والحاجة إلى الرسل.

وقوله (أو تأتينا آية) أرادوا مطلق آية فالتنكير للنوعية وحينئذ فهو مكابرة وجحود لما جاءهم من الآيات وحسبك بأعظمها وهو القرآن وهذا هو الظاهر من التنكير وقد سألوا آيات مقترحات (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا) الآيات وهم يحسبون أن الآيات هى عجائب الحوادث أو المخلوقات ومادروا أن الآية العلمية العقلية أوضح المعجزات لعمومها ودوامها وقد تحداهم الرسول بالقرآن فعجزوا عن معارضته وكفاهم بذلك آية لو كانوا أهل إنصاف.

وقوله «كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم» أى كمثل مقالتهم هذه قال الذين من قبلهم من الأمم مثل قولهم والمراد بالذين من قبلهم اليهود والنصارى فقد قال اليهود لموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة وسأل النصارى عيسى هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء.

وفى هذا الكلام تسلية للنبيء صلى الله عليه وسلم بأن مالقيه من قومه مثل ما لاقاه الرسل قبله ولذلك أردفت هذه الآية بقوله (إنا أرسلناك بالحق) الآية. ثم يجوز أن تكون جملة «كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم» واقعة موقع الجواب لمقالة الذين لا يعلمون وهو جواب إجمالى اقتصر فيه على تنظير حالهم بحال من قبلهم فيكون ذلك التنظير كناية عن الإعراض عن جواب مقالهم وأنه لا يستأهل أن يجاب لأنهم ليسوا بمرتبة من يكلمهم الله وليست أفهامهم بأهل لإدراك مافى نزول القرآن من أعظم آية وتكون جملة «تشابهت قلوبهم» تقريراً أى تشابهت عقولهم فى الأفن وسوء النظر. وتكون جملة «قد بينا الآيات لقوم يوقنون» تعليلا للإعراض عن جوابهم بأنهم غير أهل للجواب لأن أهل الجواب هم القوم الذين

يوقنون وقد بينت لهم آيات القرآن بما اشتملت عليه من الدلائل، وأما هؤلاء فليسوا أهلا للجواب لأنهم ليسوا بقوم يوقنون بل ديدنهم المكابرة .

ويجوز أن تكون جملة «كذلك قال إلى آخرها معترضة بين جملة «وقال الذين لا يعلمون» وبين جملة «قد بينا الآيات» وتجعل جملة قد بينا الآيات هى الجواب عن مقالتهم والمعنى لقد أتتكم الآية وهى آيات القرآن ولكن لا يعقلها إلا الذين يوقنون أى دونكم فيكون على وزان قوله تعالى « أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ». ووقع الإعراض عن جواب قولهم لولا يكلمنا الله لأنه بديهى البطلان كما قال تعالى «وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا فى أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً».

والقول فى مرجع التشبيه والمماثلة من قوله « كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم» على نحو القول فى الآية الماضية «كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم».

وقوله «تشابهت قلوبهم» تقرير لمعنى قال الذين من قبلهم مثل قولهم، أى كانت عقولهم متشابهة فى الأفن وسوء النظر فلذا اتحدوا فى المقالة . فالقلوب هنا بمعنى العقول كما هو المتعارف فى اللغة العربية . وقوله تشابهت صيغة من صيغ التشبيه وهى أقوى فيه من حروفه وأقرب بالتشبيه البليغ، ومن محاسن ما جاء فى ذلك قول الصابىء :

تشابه دمعى إذ جرى ومُدامتى فمِن مثل ما فى الكأس عينى تسكُب

وفى هذه الآية جعلت اليهود والنصارى مماثلين للمشركين فى هذه المقالة لأن المشركين أعرق فيها إذ هم أشركوا مع الله غيره فليس ادعاؤهم ولداً لله بأكثر من ادعائهم شركة الأصنام مع الله فى الإلاهية فكان اليهود والنصارى ملحقين بهم لأن دعوى الابن لله طرأت عليهم ولم تكن من أصل ملتهم وبهذا الأسلوب تأتى الرجوع إلى بيان أحوال أهل الكتابين الخاصة بهم وذلك من رد العجز على الصدر .

وجىء بالفعل المضارع فى يوقنون لدلالته على التجدد والاستمرار كناية عن كون الإيمان خُلقا لهم فأما الذين دأبهم الإعراض عن النظر والمكابرة بعد ظهور الحق فإن الإعراض يحول دون حصول اليقين والمكابرة تحول عن الانتفاع به فكأنه لم يحصل فأصحاب هذين الخلقين ليسوا من الموقنين .

وتبيين الآيات هو ما جاء من القرآن المعجز للبشر الذى تحدى به جميعهم فلم يستطيعوا الإتيان بمثله كما تقدم، وفى الحديث «ما من الأنبياء نبىء إلا أوتى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر وإنما كان الذى أوتيت وحيا أوحى الله إلى فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة» فالمعنى قد بينا الآيات لقوم من شأنهم أن يوقنوا ولا يشككوا أنفسهم أو يعرضوا حتى يحول ذلك بينهم وبين الإيقان أو يكون المعنى قد بينا الآيات لقوم يظهرون اليقين ويعترفون بالحق لا لقوم مثلكم من المكابرين .

﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ﴾ 119

جملة معترضة بين حكايات أحوال المشركين وأهل الكتاب القصد منها تأنيس الرسول عليه الصلاة والسلام من أسفه على ما لقيه من أهل الكتاب مما يماثل ما لقيه من المشركين وقد كان يود أن يؤمن به أهل الكتاب فيتأيد بهم الإسلام على المشركين فإذا هو يلقى منهم ما لقى من المشركين أو أشد وقد قال لو آمن بى عشرة من اليهود لآمن بى اليهود كلهم فكان لتذكير الله إياه بأنه أرسله تهدئة لخاطره الشريف وعذر له إذ أبلغ الرسالة وتطمين لنفسه بأنه غير مسئول عن قوم رضوا لأنفسهم بالجحيم . وفيه تمهيد للتأييس من إيمان اليهود والنصارى . وجىء بالتأكيد وإن كان النبىء لا يتردد فى ذلك لمزيد الاهتمام بهذا الخبر وبيان أنه ينوه به لما تضمنه من تنويه شأن الرسول .

وجىء بالمسند إليه ضمير الجلالة تشريفاً للنبىء صلى الله عليه وسلم بعز الحضور لمقام التكلم مع الخالق تعالى وتقدس كأن الله يشافهه بهذا الكلام بدون واسطة فلذا لم يقل له إن الله أرسلك . وقوله (بالحق) متعلق بـ(أرسلناك). والحق هو الهدى والإسلام والقرآن وغير ذلك من وجوه الحق والمعجزات وهى كلها ملابسة للنبىء صلى الله عليه وسلم فى رسالته بعضها بملابسة التبليغ وبعضها بملابسة التأييد . فالمعنى إنك رسول الله وأن القرآن حق منزل من الله .

وقوله (بشيرا ونذيرا) حالان وهما بزنة فعيل بمعنى فاعل مأخوذان من بشر المضاعف وأنذر المزيد فمجيئهما من الرباعى على خلاف القياس كالقول فى بديع السماوات والأرض المتقدم آنفا وقيل البشير مشتق من بشر المخفف الشين من باب نصر ولا داعى إليه .

وقوله «ولا تسأل عن أصحاب الجحيم» الواو للعطف وهو إما على جملة إنا أرسلناك أو على الحال في قوله بشيرا ونذيرا ويجوز كون الواو للحال . قرأ نافع ويعقوب بفتح الفوقية وسكون اللام على أن لا حرف نهى جازم للمضارع وهو عطف إنشاء على خبر والسؤال هنا مستعمل في الاهتمام والتطلع إلى معرفة الحال مجازاً مرسلا بعلاقة اللزوم لأن المعنى بالشيء المتطلع لمعرفة أحواله يكثر من السؤال عنه . أو هو كناية عن فظاعة أحوال المشركين والكافرين حتى إن المتفكر في مصير حالهم ينهى عن الاشتغال بذلك لأنها أحوال لا يحيط بها الوصف ولا يبلغ إلى كنهها العقل في فظاعتها وشناعتها ، وذلك أن النهي عن السؤال يرد لمعنى تعظيم أمر المسؤول عنه نحو قول عائشة « يصلي أربعاً فلا تَسْأَلْ عن حسنهن وطولهن » ولهذا شاع عند أهل العلم إلقاء المسائل الصعبة بطريقة السؤال نحو (فإن قلت) للاهتمام .

وقرأه جمهور العشرة بضم الفوقية ورفع اللام على أن لا نافية أي لا يسألك الله عن أصحاب الجحيم وهو تقرير لمضمون « إنا أرسلناك بالحق » والسؤال كناية عن المؤاخذة واللوم مثل قوله صلى الله عليه وسلم « وكلكم مسئوول عن رعيته » أي لست مؤاخذا ببقاء الكافرين على كفرهم بعد أن بلغت لهم الدعوة .

وما قيل إن الآية نزلت في نهيه صلى الله عليه وسلم عن السؤال عن حال أبويه في الآخرة فهو استناد لرواية واهية ولو صحت لكان حمل الآية على ذلك مجافيا للبلاغة إذ قد علمت أن قوله «إنا أرسلناك» تأنيس وتسكين فالإتيان معه بما يذكِّر المكدرات خروج عن الغرض وهو مما يعبر عنه بفساد الوضع .

﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ 120

عطف على قوله «ولا تسأل عن أصحاب الجحيم» أو على إنا أرسلناك وقد جاء هذا الكلام المؤيس من إيمانهم بعد أن قدم قبله التأنيس والتسلية على نحو مجيء العتاب بعد تقديم العفو في قوله تعالى « عفا الله عنك لم أذنت لهم » وهذا من كرامة الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم.

والنفي بلن مبالغة فى التأييس لأنها لنفى المستقبل وتأبيده . والملة بكسر الميم الدين والشريعة وهى مجموع عقائد وأعمال يلتزمها طائفة من الناس يتفقون عليها وتكون جامعة لهم كطريقة يتبعونها ، ويحتمل أنها مشتقة من أملَّ الكتاب فسميت الشريعة ملة لأن الرسول أو واضع الدين يعلمها للناس ويملها عليهم كما سميت دينا باعتبار قبول الأمة لها وطاعتهم وانقيادهم . ومعنى الغاية فى « حتى تتبع ملتهم » الكناية عن اليأس من اتباع اليهود والنصارى لشريعة الإسلام يومئذ لأنهم إذا كانوا لا يرضون إلا باتباعه ملتهم فهم لا يتبعون ملته، ولما كان اتباع النبيء ملتهم مستحيلا كان رضاهم عنه كذلك على حد «حتى يلج الجمل فى سم الخياط» وقوله « لا أعبد ما تعبدون ولا أنتم عابدون ما أعبد» والتصريح بلا النافية بعد حرف العطف فى قوله «ولا النصارى» للتنصيص على استقلالهم بالنفى وعدم الاقتناع باتباع حرف العطف لأنهم كانوا يظن بهم خلاف ذلك لإظهارهم شيئا من المودة للمسلمين كما فى قوله تعالى « ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى » وقد تضمنتْ هذه الآية أنهم لا يؤمنون بالنبيء لأنه غير متبع ملتهم وأنهم لا يصدقون القرآن لأنه جاء بنسخ كتابيهْم .

وقوله «قل إن هدى الله هو الهدى » أمر بالجواب عما تضمنه قوله « ولن ترضى » من خلاصة أقوال لهم يقتضى مضمونها أنهم لا يُرضيهم شيء مما يدعوهم النبيء إليه إلا أن يتبع ملتهم وأنهم يقولون إن ملتهم هدى فلا ضير عليه إن اتبعها مثل قولهم « لن يدخل الجنة إلا من كان هُودا أو نصارى » وغير ذلك من التلون فى الإعراض عن الدعوة ولذلك جيء فى جوابهم بما هو الأسلوب فى المجاوبة من فِعل القول بدون حرف العطف .

ويجوز أن يكونوا قد قالوا ما تضمنته الآية من قوله «حتى تتبع ملتهم». و«هدى الله» مايقدره للشخص من التوفيق أى قل لهم لا أملك لكم هدى إلا أن يهديكم الله، فالقصر حقيقى.

ويجوز أن يكون المراد بهُدى الله الذى أنزله إلىَّ هو الهدى يعنى أن القرآن هو الهدى إبطالا لغرورهم بأنَّ ما هم عليه من الملة هو الهدى وأن ما خالفه ضلال . والمعنى أن القرآن هو الهدى وما أنتم عليه ليس من الهدى لأن أكثره من الباطل . فإضافة الهدى إلى الله تشريف، والقصر إضافى . وفيه تعريض بأن ما هم عليه يومئذ شيء حرفوه ووضعوه . فيكون القصر إما حقيقيا ادعائيًّا بأن يراد هو الهدى الكامل فى الهداية فهدى غيره من الكتب السماوية

بالنسبة إلى هدى القرآن كلاً هدى لأن هدى القرآن أعم وأكمل فلا ينافى إثبات الهداية لكتابهم كما فى قوله تعالى « إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور » وقوله « وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التوراة » وإما قصراً إضافيا أى هو الهدى دون ما أنتم عليه من ملة مبدلة مشوبة بضلالات وبذلك أيضاً لا ينتفى الهدى عن كثير من التعاليم والنصائح الصالحة الصادرة عن الحكماء وأهل العقول الراجحة والتجربة لكنه هدى ناقص .

وقوله « هو الهدى » الضمير ضمير فصل . والتعريف فى الهدى تعريف الجنس الدال على الاستغراق ففيه طريقان من طرق الحصر هما ضمير الفصل وتعريف الجزأين وفى الجمع بينهما إفادة تحقيق معنى القصر وتأكيده للعناية به فأيهما اعتبرته طريق قصر كان الآخر تأكيداً للقصر وللخبر أيضاً . والتوكيد بإن لتحقيق الخبر وتحقيق نسبته وإبطال تردد المتردد لأن القصر الإضافى لما كان المقصود منه رد اعتقاد المخاطب قد لا يتفطن [illegible]ـطب إلى ما يقتضيه من التأكيد فزيد هنا مؤكد آخر وهو حرف (إن) اهتماماً [illegible]يد هذا الحكم . فقد اجتمع فى هذه الجملة عدة مؤكدات هى: حرف إن . والقصر، إذ القصر تأكيد على تأكيد كما فى المفتاح فهو فى قوة مؤكدين ، مع تأكيد القصر بضمير الفصل وهى تنحل إلى أربعة مؤكدات لأن القصر بمنزلة تأكيدين وقد انضم إليهما تأكيد القصر بضمير الفصل وتأكيد الجملة بحرف إن .

ولعل الآية تشير إلى أن استقبال النبىء صلى الله عليه وسلم فى الصلاة إلى القبلة التى يستقبلها اليهود لقطع معذرة اليهود كما سيأتى فى قوله تعالى « وما جعلنا القبلة التى كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه » ، فأعلم رسوله بقوله « ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى » بأن ذلك لا يلين من تصلب اليهود فى عنادهم فتكون إيماء إلى تمهيد نسخ استقبال بيت المقدس .

وقوله « ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذى جاءك من العلم » . اللام موطئة للقسم وذلك توكيد للخبر وتحقيق له . وعبر عن طريقتهم هنالك بالملة نظرا لاعتقادهم وشهرة ذلك عند العرب ، وعبر عنها هنا بالأهواء بعد أن مهد له بقوله « إن هدى الله هو الهدى » فإن الهوى

رأى ناشىء عن شهوة لا عن دليل ، ولهذا لم يؤت بالضمير الراجع للملة وعبر عنها بالاسم الظاهر فشملت أهواؤهم التكذيبَ بالنبيء وبالقرآن واعتقادَهم أن ملتهم لا ينقضها شرع آخر .

وقوله « مالك من الله من ولى ولا نصير » تحذير لكل من تلقى الإسلام أن لا يتبع بعد الإسلام أهواء الأمم الأخرى، جاء على طريقة تحذير النبيء صلى الله عليه وسلم مثل « لئن أشركتَ ليحبَطنَّ عملك » وهو جواب القسم ودليل جواب الشرط لأن اللام موطئة للقسم فالجواب لها . وجيء بإن الشرطية التى تأتى فى مواقع عدم القطع بوقوع شرطها لأن هذا فرض ضعيف فى شأن النبيء والمسلمين . والولى القريب والحليف .

والنصير كل من يعين أحدا على من يريد به ضرا وكلاهما فعيل بمعنى فاعل، ومن فى قوله من الله متعلقة بولى لتضمينه معنى مانع من عقابه ويقدر مِثله بعد ولا نصير أى نصير من الله . و (مِن) فى قوله من ولى مؤكدة للنفى . وعطف النصير على الولى احتراس لأن نفى الولى لا يقتضى نفى كل نصير إذ لا يكون لأحد ولى لكونه دخيلا فى قبيلة ويكون أنصاره من جيرته . وكان القصد من نفى الولاية التعريض بهم فى اعتقادهم أنهم أبناء الله وأحباؤه فنفى ذلك عنهم حيث لم يتبعوا دعوة الإسلام ثم نفى الأعم منه وهذه نكتة عدم الاقتصار على نفى الأعم .

وقد اشتملت جملة «ولئن اتبعت أهواءهم» إلى آخرها على تحذير من الطمع فى استدناء اليهود أو النصارى بشيء من استرضائهم طمعا فى إسلامهم بتألف قلوبهم فأكد ذلك التحذير بعشرة مؤكدات وهى القسم المدلول عليه باللام الموطئة للقسم . وتأكيد جملة الجزاء بإنَّ . وبلام الابتداء فى خبرها . واسميةُ جملة الجزاء وهى مَالَكَ من الله من ولى ولا نصير . وتأكيدُ النفى بمِنْ فى قوله من ولى . والاجمالُ ثم التفصيل بذكر اسم الموصول وتبيينه بقوله من العِلم . وجعل الذى جاء (أى أنزل إليه) هو العلم كله لعدم الاعتداد بغيره لنقصانه . وتأكيدُ من ولى بعطف ولا نصير الذى هو آيل إلى معناه وإن اختلف مفهومه ، فهو كالتأكيد بالمرادف .

﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ ٱلْكِتَابَ يَتْلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ أُو۟لَٰٓئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ وَمَن يَكْفُرْ بِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ 121

استئناف ناشىء عن قوله « ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى » مع قوله « إن هدى الله هو الهدى » لتضمنه أن اليهود والنصارى ليسوا يومئذ على شيء من الهدى كأن سائلا سأل كيف وهم متمسكون بشريعة ومَن الذى هو على هدى ممن اتَّبع هاتين الشريعتين .

فأجيب بأن الذين أوتوا الكتاب وتَلَوه حقَّ تلاوته هم الذين يؤمنون به . ويجوز أن يكون اعتراضا فى آخر الكلام لبيان حال المؤمنين الصادقين من أهل الكتاب لقصد إبطال اعتقادهم أنهم على التمسك بالإيمان بالكتاب . وهو ينظر إلى قوله تعالى « وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله قالو نؤمن بما أنزل علينا ويكفرون بما وراءه » الخ . وهو صدر هاته المحاورات وما تخللها من الأمثال والعِبر والبيان . فقوله « الذين آتيناهم الكتاب » فذلكة لما تقدم وجواب قاطع لمعذرتهم المتقدمة وهو من باب رَد العجز على الصدر . ولأحد هذين الوجهين فُصلت الجملة ولم تعطف لأنها فى معنى الجواب ، ولأن المحكى بها مباين لما يقابله المتضمن له قوله « قالوا نؤمن بما أنزل علينا » ولِما انتقل منه إليه وهو قوله « وقالوا اتخذ الله ولدا » وقوله « وقال الذين لا يعلمون » . وقوله « يتلونه حق تلاوته » حال من الذين أوتوا الكتاب إذ هم الآن يتلونه حق تلاوته . وانتصب حقَّ تلاوته على المفعول المطلق وإضافته إلى المصدر من إضافة الصفة إلى الموصوف أى تلاوةً حقا .

والحق هنا ضد الباطل أى تلاوة مستوفية قِوام نوْعها لا ينقصها شيء مما يعتبر فى التلاة وتلك هى التلاوة بفهم مقاصد الكلام المتلو فإن الكلام يراد منه إفهام السامع فإذا تلاه القارىء ولم يفهم جميع ما أراده قائلُه كانت تلاوته غامضة فحق التلاوة هو العلم بما فى المتلو .

وقولُه « أولئك يؤمنون به » جملة هى خبر المبتدأ وهو اسم الموصول ، وجيء ، باسم الإشارة فى تعريفهم دون الضمير وغيره للتنبيه على أن الأوصاف المتقدمة التى استحضروا

بواسطتها حتى أشير إليهم باتصافهم بها هى الموجبة لجدارتهم بالحكم المسند لاسم الإشارة على حد أولئك على هدى من ربهم فلا شك أن تلاوتهم الكتاب حق تلاوته تثبت لهم أوْحَدِيَّتهم بالإيمان بذلك الكتاب لأن إيمان غيرهم به كالعدم . فالقصر ادعائى . فضمير به راجع إلى الكتاب من قوله «الذين آتيناهم الكتاب» . وإذا كانوا هم المؤمنين به كانوا مؤمنين بمحمد صلى الله عليه وسلم لانطباق الصفات التى فى كتبهم عليه ولأنهم مأخوذ عليهم العهد أن يؤمنوا بالرسول المقفى وأن يجتهدوا فى التمييز بين الصادق من الأنبياء والكذبة حتى يستيقنوا انطباق الصفات على النبىء الموعود به فمن هنا قال بعض المفسرين إن ضمير به عائد إلى النبىء صلى الله عليه وسلم مع أنه لم يتقدم له معاد .

ويجوز أن يعود الضمير من قوله «يؤمنون به» إلى الهدى فى قوله «قل إن الهدى هدى الله» ، أى يؤمنون بالقرآن أنه منزل من الله فالضمير المجرور بالباء راجع للكتاب فى قوله «آتيناهم الكتاب» والمراد به التوراة والإنجيل واللام للجنس أو التوراة فقط لأنها معظم الدينين والإنجيل تكملة فاللام للعهد . ومن هؤلاء عبد الله بن سلام من اليهود وعدى بن حاتم وتميم الدارى من النصارى .

والقول فى قوله «ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون» كالقول فى «أولئك يؤمنون به» وهو تصريح بحكم مفهوم أولئك يؤمنون به وفيه اكتفاء عن التصريح بحكم المنطوق وهو أن المؤمنين به هم الرابحون ففى الآية إيجاز بديع لدلالتها على أن الذين أوتوا الكتاب يتلونه حق تلاوته هم المؤمنون دون غيرهم فهم كافرون فالمؤمنون به هم الفائزون والكافرون هم الخاسرون .

﴿يَـٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّى فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَـٰلَمِينَ 122 وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَـٰعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ 123

أعيد نداء بنى إسرائيل نداء التنبيه والإنذار والتذكير على طريقة التكرير فى الغرض الذى سيق الكلام الماضى لأجله فإنه ابتدأ نداءهم أولا بمثل هاته الموعظة فى ابتداء التذكير

بأحوالهم الكثيرة خيرها وشرها عقب قوله « وأنهم إليه راجعون » فذكر مثل هاته الجملة هنالك كذكر المطلوب فى صناعة المنطق قبل إقامة البرهان وذكرها هنا كذكر النتيجة فى المنطق عقب البرهان تأييداً لما تقدم وفذلكة له وهو من ضروب رد العجز على الصدر .

وقد أعيدت هذه الآية بالألفاظ التى ذكرت بها هنالك للتنبيه على نكتة التكرير للتذكير ولم يخالف بين الآيتين إلا فى الترتيب بين العدل والشفاعة فهنالك قدم ولا يقبل منها شفاعة وأخر ولا يؤخذ منها عدل وهنا قدم « ولا يقبل منها عدل » وأخر لفظ الشفاعة مسنداً إليه تنفعها وهو تفنن والتفنن فى الكلام تنتفى به سآمة الإعادة مع حصول المقصود من التكرير، وقد حصل مع التفنن نكتة لطيفة إذ جاءت الشفاعة فى الآية السابقة مسنداً إليها المقبولية فقدمت على العدل بسبب نفى قبولها ونفى قبول الشفاعة لا يقتضى نفى أخذ الفداء فعطف نفى أخذ الفداء للاحتراس . وأما فى هذه الآية فقدم الفداء لأنه أسند إليه المقبولية ونفى قبول الفداء لا يقتضى نفى نفع الشفاعة فعطف نفى نفع الشفاعة على نفى قبول الفداء للاحتراس أيضاً . والحاصل أن الذى نفى عنه أن يكون مقبولا قد جعل فى الآيتين أولا وذكر الآخر بعده . وأما نفى القبول مرة عن الشفاعة ومرة عن العدل فلأن أحوال الأقوام فى طلب الفكاك عن الجناة تختلف فمرة يقدمون الفداء فإذا لم يقبل قدموا الشفعاء . ومرة يقدمون الشفعاء فإذا لم تقبل شفاعتهم عرضوا الفداء .

وقوله « ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة » مراد منه أنه لا عدل فيقبل ولا شفاعة شفيع يجدونه فتقبل شفاعته لأن دفع الفداء متعذر وتوسط الشفيع لمثلهم ممنوع إذ لا يشفع الشفيع إلا لمن أذن الله له . قال ابن عرفة فيكون نفى نفع الشفاعة هنا من باب قوله * على لا حب لا يهتدى بمناره *[1] يريد أنها كناية عن نفى الموصوف بنفى صفته الملازمة

---

(١) قائله امرؤ القيس، وقبله:

وإنى زعيم إن رجعت مملكا   بسير ترى منه الفرانق أزدرا
على لا حب إلخ . . .   إذا سافه العوذ الديا فى جرجرا

الفرانق بضم الفاء وكسر النون هو الذى يدل صاحب البريد . وأزدرا أفعل تفضيل لغة فى أصدرا قرئ بها قوله تعالى « يومئذ يصدر الناس أشتاتا » . واللاحب : الطريق الواسع . والمنار : العلامة . وسافه : شمه . والديافى منسوب إلى دياف ــ بكسر الدال ــ قرية تنسب لها كرام الإبل . وجرجرا: =

له كقولهم * ولا ترى الضب بها ينجحر *[1] . وهو ما يعبر عنه المناطقة بأن السالبة تصدق مع نفي الموضوع وإنما يكون ذلك بطريق الكناية وأما أن يكون استعمالا في أصل العربية فلا والمناطقة تبعوا فيه أساليب اليونان .

والقول في بقية الآيات مستغنى عنه بما تقدم في نظيرتها .

وهنا ختم الحجاج مع أهل الكتاب في هذه السورة وذلك من براعة المقطع .

﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَـٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ 124

لما كملت الحجج نهوضاً على أهل الكتابين ومشركي العرب في عميق ضلالهم بإعراضهم عن الإسلام ، وتبين سوء نواياهم التي حالت دون الاهتداء بهديه والانتفاع بفضله ، وسجل ذلك على زعماء المعاندين أعني اليهود ابتداء بقوله « يابني إسرائيل » مرتين ، وأدمج معهم النصارى استطراداً مقصوداً ، ثم أنصف المنصفون منهم الذين يتلون الكتاب حق تلاوته ، انتقل إلى توجيه التوبيخ والتذكير إلى العرب الذين يزعمون أنهم أفضل ذرية إبراهيم وأنهم يتعلقون بملته ، وأنهم زرع إسماعيل وسدنة البيت الذي بناه ، وكانوا قد وخزوا بجانب من التعريض في خلال المحاورات التي جرت مع أهل الكتاب للصفة التي جمعتهم وإياهم من حسد النبيء والمسلمين على ما أنزل عليهم من خير ، ومن قولهم ليس المسلمون على شيء ، ومن قولهم اتخذ الله ولداً ، ومن قولهم لولا يكلمنا الله . فلما أخذ اليهود والنصارى حظهم من الإنذار والموعظة كاملا فيما اختصوا به ، وأخذوا مع المشركين حظهم من ذلك فيما اشتركوا فيه تهيأ المقام للتوجه إلى مشركي العرب لإعطائهم حظهم من الموعظة كاملا فيما

= أي صوت. والمعنى أنه يعدانه إذا رجع ليعيدن السير في طريق صعبة المسالك . وفي شرح التفتزاني على المفتاح في باب الإيجاز والإطناب ذكر أول هذا البيت هكذا :

سدا بيديه ثم أج بسيره على لاحب ... الخ

قال وهو في وصف ظليم وسدا بمعنى مد وهو مجاز عن السرعة. وأج الظليم إذا جرى وسمع له حفيف.

(1) ينجحر أي يدخل جحره وهو بجيم ثم حاء . وقبل هذا المصراع قوله :

* لا تفزع الأرنب أهوالها * كذا في شرح التفتزاني على المفتاح في باب الإيجاز .

اختصوا به ، فمناسبة ذكر فضائل إبراهيم ومنزلته عند ربه ودعوته لعقبه عقب ذكر أحوال بنى إسرائيل ، هى الاتحاد فى المقصد ، فإن المقصود من تذكير بنى إسرائيل بالنعم ، والتخويف ، تحريضهم على الإنصاف فى تلقى الدعوة الإسلامية والتجرد من المكابرة والحسد وترك الحظوظ الدنيوية لنيل السعادة الأخروية .

والمقصود من ذكر قصة إبراهيم موعظة المشركين ابتداء وبنى إسرائيل تبعاله، لأن العرب أشد اختصاصاً بإبراهيم من حيث إنهم يزيدون على نسبهم إليه بكونهم حفظة حرمه ، ومنتمين قديماً للحنيفية ولم يطرأ عليهم دين يخالف الحنيفية بخلاف أهل الكتابين .

فحقيق أن نجعل قوله وإذ ابتلى عطفاً على قوله تعالى « وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة » كما دل عليه افتتاحه بإذ على نحو افتتاح ذكر خلق آدم بقوله «وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة » فإن الأول تذكير بنعمة الخلق الأول وقد وقع عقب التعجب من كفر المشركين بالخالق فى قوله « كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم » ، ثم عقبت تلك التذكرة بإنذار من يكفر بآيات الله من ذرية آدم بقوله « فإما يأتينكم منى هدى » الآية ، ثم خص من بين ذرية آدم بنو إسرائيل الذين عُهد إليهم على لسان موسى عهد الإيمان وتصديق الرسول الذى يجىء مصدقا لما معهم ، لأنهم صاروا بمنزلة الشهداء على ذرية آدم . فهيأ المقام لتذكير الفريقين بأبيهم الأقرب وهو إبراهيم أى وجه يكون المقصود بالخطاب فيه ابتداء العرب ، ويضم الفريق الآخر معهم فى قرن ، ولذلك كان معظم الثناء على إبراهيم بذكر بناء البيت الحرام وما تبعه إلى أن ذكرت القبلة وسط ذلك، ثم طوى بالانتقال إلى ذكر سلف بنى إسرائيل بقوله « أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت » ليفضى إلى قوله « وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا » فيرجع إلى تفضيل الحنيفية والإعلام بأنها أصل الإسلام وأن المشركين ليسوا فى شىء منها وكذلك اليهود والنصارى . وقد افتتح ذكر هذين الطورين بفضل ذكر فضل الأبوين آدم وإبراهيم ، فجاء الخبران على أسلوب واحد على أبدع وجه وأحكم نظم . فتعين أن تقدير الكلام واذكر إذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات.

ومن الناس من زعم أن قوله «وإذ ابتلى» عطف على قوله «نعمتى» أى اذكروا نعمتى وابتلائى

إبراهيم ، ويلزمه تخصيص هاته الموعظة ببنى إسرائيل ، وتخلل واتقوا يوماً بين المعطوفين وذلك يضيق شمول الآية ، وقد أدمج فى ذلك قوله «ومن ذريتى» وقوله «لا ينال عهدى الظالمين » وفى هذه الآية مقصد آخر وهو تمهيد الانتقال إلى فضائل البلد الحرام والبيت الحرام ، لإقامة الحجة على الذين عجبوا من نسخ استقبال بيت المقدس وتذرعوا بذلك إلى الطعن فى الإسلام بوقوع النسخ فيه ، وإلى تنفير عامة أهل الكتاب من اتباعه لأنه غير قبلتهم ليظهر لهم أن الكعبة هى أجدر بالاستقبال وأن الله استبقاها لهذه الأمة تنبيهاً على مزية هذا الدين .

والابتلاء افتعال من البلاء، وصيغة الافتعال هنا للمبالغة والبلاء الاختبار وتقدم فى قوله «وفى ذلكم بلاء من ربكم عظيم» وهو مجاز مشهور فيه لأن الذى يكلف غيره بشىء يكون تكليفه متضمناً انتظار فعله أو تركه فيلزمه الاختبار فهو مجاز على مجاز ، والمراد هنا التكليف لأن الله كلفه بأوامر ونواه إما من الفضائل والآداب وإما من الأحكام التكليفية الخاصة به ، وليس فى اسناد الابتلاء إلى الله تعالى إشكال بعد أن عرفت أنه مجاز فى التكليف ، ولك أن تجعله استعارة تمثيلية ، وكيفما كان فطريق التكليف وحى لا محالة ، وهذا يدل على أن إبراهيم أوحى إليه بنبوءة ليتهيأ نفسه لتلقى الشريعة فلما امتثل ما أمر به أوحى إليه بالرسالة وهى فى قوله تعالى « إنى جاعلك للناس إماماً » ، فتكون جملة «إنى جاعلك للناس إماماً» بدل بعض من جملة «وإذ ابتلى» ويجوز أن يكون الابتلاء هو الوحى بالرسالة ويكون قوله «إنى جاعلك للناس إماماً» تفسيراً لابتلى .

والإمام الرسول والقدوة .

وإبراهيم اسم الرسول العظيم الملقب بالخليل وهو إبراهيم بن تارح (وتسمى العرب تارح آزر) بن ناحور بن سروج ، ابن رعو ، ابن فالج ، ابن عابر ابن شالح ابن ارفكشاد ، ابن سام ابن نوح هكذا تقول التوراة ، ومعنى إبراهيم فى لغة الكلدانيين أب رحيم أوأب راحم قاله السهيلى وابن عطية ، وفى التوراة أن اسم إبراهيم إبرام وأن الله لما أوحى إليه وكله أمره أن يسمى إبراهيم لأنه يجعله أباً لجمهور من الأمم ، فمعنى إبراهيم على هذا أبو أمم كثيرة . ولد فى أور الكلدانيين سنة ١٩٩٦ ست وتسعين وتسعمائة وألف قبل ميلاد المسيح ، ثم انتقل به والده إلى أرض كنعان (وهى أرض الفنيقيين) فأقاموا بحاران (هى حوران)

ثم خرج منها لقحط أصاب حاران فدخل مصر وزوّجه سارة وهنا لك رام ملك مصر افتكاك سارة فرأى آية صرفته عن مرامه فأكرمها وأهداها جاريةً مصريةً اسمها هاجر وهى أم ولده إسماعيل ، وسماه الله بعد ذلك إبراهيم ، وأسكن ابنه إسماعيل وأمه هاجر بوادى مكة ثم لما شب إسماعيل بنى إبراهيم البيت الحرام هنا لك .

وتوفى إبراهيم سنة ١٧٧٣ ثلاث وسبعين وسبعمائة وألف قبل ميلاد المسيح ، وفى اسمه لغات للعرب : إحداها إبراهيم وهى المشهورة وقرأ بها الجمهور ، والثانية إبراهام وقعت فى قراءة هشام عن ابن عامر حيثما وقع اسم إبراهيم ، الثالثة إبراهِم وقعت فى رجز لزيد بن عمرو بن نفيل :

عذت بما عاذ به إبراهِمْ مستقبل الكعبة وهو قائمْ

وذكر أبو شامة فى شرح حرز الأمانى عن الفراء فى إبراهيم ست لغات :

إبراهيم ، إبراهام ، إبراهوم ، إبراهم ، (بكسر الهاء) ، إبراهم (بفتح الهاء) إبراهم (بضم الهاء) .

ولم يقرأ جمهور القراء العشرة إلا بالأولى وقرأ بعضهم بالثانية فى ثلاثة وثلاثين موضعاً سيقع التنبيه عليها فى مواضعها ، ومع اختلاف هذه القراءات فهو لم يكتب فى معظم المصاحف الأصلية إلا إبراهيم بإثبات الياء ، قال أبو عمرو الدانى لم أجد فى مصاحف العراق والشام مكتوباً إبراهم بميم بعد الهاء ولم يكتب فى شىء من المصاحف إبراهام بالألف بعد الهاء على وفق قراءة هشام ، قال أبو زرعة سمعت عبد الله بن ذكوان قال سمعت أبا خليد القارىء يقول فى القرآن ستة وثلاثون موضعا إبراهام قال أبو خليد فذكرت ذلك لمالك بن أنس فقال عندنا مصحف قديم فنظر فيه ثم أعلمنى أنه وجدها فيه كذلك ، وقال أبو بكر ابن مهران روى عن مالك بن أنس أنه قيل له إن أهل دمشق يقرأون إبراهام ويدعون أنها قراءة عثمان رضى الله عنه فقال مالك ها مصحف عثمان عندى ثم دعا به فإذا فيه كما قرأ أهل دمشق .

وتقديمُ المفعول وهو لفظ إبراهيم لأن المقصود تشريف إبراهيم بإضافة اسم رب إلى اسمه مع مراعاة الإيجاز فلذلك لم يقل وإذ ابتلى اللهُ إبراهيم .

والكلمات الكلام الذى أوحَى الله به إلى إبراهيم إذ الكلمة لفظ يدل على معنى والمراد بها هنا الجمل كما فى قوله تعالى « كَلَّا إنها كلمةٌ هو قائلها » ، وأَجْمَلَها هنا إذ ليس الغرض تفصيل شريعة إبراهيم ولا بسط القصة والحكاية وإنما الغرض بيان فضل إبراهيم ببيان ظهور عزمه وامتثاله لِتكاليف فأتَى بها كاملة فجوزى بعظيم الجزاء ، وهذه عادة القرآن فى إجمال ما ليس بمحل الحاجة ، ولعل جمع الكلمات جمعَ السلامة يؤذن بأن المراد بها أصول الحنيفية وهى قليلة العدد كثيرة الكلفة ، فلعل منها الأمر بذبح ولده ، وأمره بالاختتان ، وبالمهاجرة بِهاجَر إلى شقة بعيدة وأعظم ذلك أمْرُه بذبح ولده إسماعيل بوحى من الله إليه فى الرؤيا ، وقد سمى ذلك بلاء فى قوله تعالى « إن هذا لهو البلاء المبين » .

وقوله « فأتمهن » جيء فيه بالفاء للدلالة على الفور فى الامتثال وذلك من شدة العزم . والإتمام فى الأصل الإتيان بنهاية الفعل أو إكمال آخر أجزاء المصنوع .

وتعدية فعل أتم إلى ضمير كلمات مجاز عقلى ، وهو من تعليق الفعل بحاوى المفعول لأنه كالمكان له وفى معنى الإتمام قوله تعالى « وإبراهيم الذى وفَّى » ، وقوله « قد صدقت الرؤيا » ، فالإفعال هنا بمعنى إيقاع الفعل على الوجه الأتم وليس المراد بالهمز التصيير أى صيرها تامة بعد أن كانت ناقصة إذ ليس المراد أنه فعل بعضها ثم أتى بالبعض الآخر ، فدل « قوله فأتمهن » مع إيجازه على الامتثال وإتقانِه والفورِ فيه . وهذه الجملة هى المقصود من جزء القصة فيكون عطفها للدلالة على أنه ابتُلى فامتثَل كقولك دعوت فلانا فأجاب . وجملة « قال إنى جاعلك للناس إماما » مستأنفة استئنافا بيانيا ناشئا عما اقتضاه قوله « وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات » من تعظيم الخبر والتنويه به ، لما يقتضيه ظرف إذْ من الإشارة إلى قصة من الأخبار التاريخية العظيمة فيترقب السامع ما يترتب على اقتصاصها ، ويجوز أن يكون الفصل على طريقة المقاولة لأن هذا القول مجاوبة لما دل عليه قوله « ابتلَى » .

والإمام مشتق من الأَم بفتح الهمزة وهو القصد وهو وزن فِعَال من صيغ الآلة سماعاً كالعِماد والنقاب والإزار والرداء ، فأصله ما يحصل به الأَم أى القصد ولما كان الدال على الطريق يقتدى به السائر دل الإمام على القدوة والهادى .

والمراد بالإمام هنا الرسول فإن الرسالة أكمل أنواع الإمامة والرسول أكمل أفراد هذا النوع . وإنما عدل عن التعبير بـ(رسولا) إلى (إماما) ليكون ذلك دالا على أن رسالته تنفع

الأمة المرسَل إليها بطريق التبليغ ، وتنفع غيرهم من الأمم بطريق الاقتداء ، فإن إبراهيم عليه السلام رحل إلى آفاق كثيرة فتنقل من بلاد الكلدان إلى العراق وإلى الشام والحجاز ومصر ، وكان فى جميع منازله محل التبجيل ولا شك أن التبجيل يبعث على الاقتداء ، وقد قيل إن دين بَرْهَمَا المتَّبَـع فى الهند أصلُه منسوب إلى اسم إبراهم عليه السلام مع تحريف أدخل على ذلك الدين كما أدخل التحريف على الحنيفية ، وليتأتّى الإيجاز فى حكاية قول إبراهيم الآتى «ومن ذريتى» فيكون قد سأل أن يكون فى ذريته الإمامةُ بأنواعها من رسالة ومُلك وقدوة على حسب التهيُّؤ فيهم ، وأقل أنواع الإمامة كونُ الرجل الكاملِ قدوةً لبنيه وأهل بيته وتلاميذه .

وقوله « قال ومن ذريتى » جواب صدر من إبراهيم فلذا حكى بقال دون عاطف على طريق حكاية المحاورات كما تقدم عند قوله تعالى « قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها » والمقول معطوف على خطاب الله تعالى إياه يسمونه عطف التلقين وهو عطف المخاطَب كلاما على ما وقع فى كلام المتكلم تنزيلا لنفسه فى منزلة المتكلم يكمِّل له شيئا تركَه المتكلم إما عن غفلة وإما عن اقتصار فيُلقِّنه السامعُ تدارُكَه بحيث يلتئم من الكلامين كلام تام فى اعتقاد المخاطب .

وفى الحديث الصحيح قال جرير بن عبد الله بايعت النبىء على شهادة أن لا إله إلا الله الخ فشرط علىّ والنصحِ لكل مسلم ، ومنه قول ابن الزبير للذى سأله فلم يعطه فقال لعن الله ناقةً حملتْنِى إليك فقال ابن الزبير « إنَّ وراكِبهاَ » ، وقد لقبوه عطف التلقين كما فى شرح التفتزانى على الكشاف وذلك لأن أكثر وقوع مثله فى موقع العطف ، والأَوْلى أن تحذف كلمة عطف ونُسمىَ هذا الصنفَ من الكلام باسم التلقين وهو تلقين السامع المتكلمَ ما يراه حقيقا بأن يُلحقه بكلامه ، فقد يكون بطريقة العطف وهو الغالب كما هنا ، وقد يكون بطريقة الاستفهام الانكارى والحال كقوله تعالى « قالوا بل نَتَّبِعُ ما أَلْفَيْنَا عليه آباءنا أَوَ لَوْ كان آباؤهم لا يعقلون شيئا » فإن الواو مع لو الوصلية واو الحال وليس واو العطف فهو إنكار على إلحاقهم المستفهم عنه بقولهم ودعواهم ، وقد يكون بطريقة الاستثناء كقول العباس لمَّا قال النبىء صلى الله عليه وسلم فى حَرَم مكة « لَا يُعْضَدُ شَجَرُه » فقال العباس إِلَّا الإِذْخِرِ لبيُوتنا وقيْنِناَ ، وللكلام المعطوف عطفَ التلقين من الحُكم حُكمُ

الكلام المعطوف هو عليه خبرا وطلبا ، فإذا كان كما هنا على طريق العرض علم إمضاء المتكلم له إياه ، بإقراره كما فى الآية أو التصريح به كما وقع فى الحديث إلا الإذخر ، ثم هو فى الإنشاء إذا عطف معمولُ الإنشاء يتضمن أن المعطوف له حكم المعطوف عليه ، ولما كان المتكلم بالعطف فى الإنشاء هو المخاطب بالإنشاء لزم تأويل عطف التلقين فيه بأنه على إرادة العطف على معمول لازم الإنشاء ففى الأمر إذا عَطَف المأمورُ مفعولا على مفعول الآمر كان المعنى زدنى من الأمر فأنا بصدد الامتثال وكذا فى النهى . والمعطوف محذوف دل عليه المقام أى وبعض من ذريتى أو وجاعلُ بعضٍ من ذريتى .

والذُّرِّيَّة نسل الرجل وما تَوَالَد منه ومن أبنائه وبناتِه ، وهى مشتقة إما من الذَّرِّ اسما وهو صغار النمل ، وإما من الذَّرِّ مصدراً بمعنى التفريق ، وإما من الذَّرْى والذَّرْو (بالياء والواو) وهو مصدر ذَرَتِ الريحُ إذا سَفَت ، وإما من الذرء بالهمز وهو الخَلْق ، فوزنها إما فُعْلِيَّة بوزن النسب إلى ذر وضم الذال فى النسب على غير قياس كما قالوا فى النسب إلى دَهْر دُهْرِىّ بضم الدال ، وإما فُعِّيلَة أو فُعُّولَة من الذرى أو الذرو أو الذرء بإدغام اليائين أو الياء مع الواو أو الياء مع الهمزة بعد قلبها ياء وكل هذا تصريف لاشتقاق الواضع فليس قياس التصريف .

وإنما قال إبراهيمُ «ومن ذريتى» ولم يقل وَذُريتى لأنه يعلَم أن حكمة الله من هذا العالم لم تجر بأن يكون جميع نسل أحد ممن يصلحون لأن يُقتدَى بهم فلم يسأل ما هو مستحيل عادة لأن سؤال ذلك ليس من آداب الدعاء .

وإنما سأل لذريته ولم يقصر السؤال على عقبه كما هو المتعارف فى عصبية القائل لابناء دينه على الفطرة التى لا تقتضى تفاوتاً فيرى أبناء الابن وأبناء البنت فى القرب من الجد بل هما سواء فى حكم القرابة ، وأما مبنى القبلية فعلى اعتبارات عرفية ترجع إلى النصرة والاعتزاز فأما قول :

بنونا بنو أبنائنا وبناتُنا بنوهن أبناء الرجال الأباعد

فَوهْمٌ جاهلى ، وإلا فإن بنى الأبناء أيضاً بنوهم أبناء النساء الأباعد ، وهل يتكون نسل إلا من أب وأم . وكذا قول...:

وإنما أمهات النـاس أوْعِيَة ... فيها خلقن وللأبناء أبناء

فذلك سفسطة. وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للذى سأله عن الأحق بالبر من أبويه « أمك ثم أمك ثم أمك ثم أبوك » وقال الله تعالى « ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهناً على وهن ».

وقوله تعالى « لا ينال عهدى الظالمين » استجابة مطوية بإيجاز وبيان للفريق الذى تتحقق فيه دعوة إبراهيم والذى لا تتحقق فيه بالاقتصار على أحدهما لأن حكم أحد الضدين يثبت نقيضه للآخر على طريقة الإيجاز ، وإنما لم يُذكر الصنف الذى تحقق فيه الدعوة لأن المقصد ذكر الصنف الآخر تعريضاً بأن الذين يزعمون يومئذ أنهم أولى الناس بإبراهيم وهم أهل الكتاب ومشركو العرب هم الذين يُحرمون من دعوته ، قال تعالى « ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه » ولأن المربى يقصد التحذير من المفاسد قبل الحث على المصالح ، فبيان الذين لا تتحقق فيهم الدعوة أولى من بيان الآخرين .

و(ينال) مضارع نال نيلا بالياء إذا أصاب شيئاً والتحق به أى لا يصيب عهدى الظالمين أى لا يشملهم ، فالعهد هنا بمعنى الوعد المؤكد .

وسمى وعد الله عهداً لأن الله لا يخلف وعده كما أخبر بذلك فصار وعده عهدا ولذلك سماه النبىء عهداً فى قوله أَنشُدك عهدك ووعدك ، أى لا ينال وعدى بإجابة دعوتك الظالمين منهم ، ولا يحسن أن يفسر العهد هنا بغير هذا وإن كان فى مواقع من القرآن أريد به غيره ، وسيأتى ذكر العهد فى سورة الأعراف .

ومن دقة القرآن اختيار هذا اللفظ هنا لأن اليهود زعموا أن الله عهد لإبراهيم عهدا بأنه مع ذريته ففى ذكر لفظ العهد تعريض بهم وإن كان صريح الكلام لتوبيخ المشركين. والمراد بالظالمين ابتداء المشركون أى الذين ظلموا أنفسهم إذ أشركوا بالله قال تعالى « إن الشرك لظلم عظيم » والظلم يشمل أيضاً عمل المعاصى الكبائر كما وقع فى قوله تعالى « ومن ذريتهما محسن وظالم لنفسه مبين » وقد وصف القرآن اليهود بوصف الظالمين فى قوله « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » فالمراد بالظلم المعاصى الكبيرة وأعلاها الشرك بالله تعـالى .

وفى الآية تنبيه على أن أهل الكتاب والمشركين يومئذ ليسوا جديرين بالإمامة لاتصافهم بأنواع من الظلم كالشرك وتحريف الكتاب وتأويله على حسب شهواتهم والانهماك فى المعاصى حتى إذا عرضوا أنفسهم على هذا الوصف علموا انطباقه عليهم . وإناطة الحكم بوصف الظالمين إيماء إلى علة نفى أن ينالهم عهد الله فيفهم من العلة أنه إذا زال وصف الظلم نالهم العهد .

وفى الآية أن المتصف بالكبيرة ليس مستحقاً لإسناد الإمامة إليه أعنى سائر ولايات المسلمين: الخلافة والإمارة والقضاء والفتوى ورواية العلم وإمامة الصلاة ونحو ذلك. قال فخر الدين قال الجمهور من الفقهاء والمتكلمين الفاسق حال فسقه لا يجوز عقد الإمامة له . وفى تفسير ابن عرفة تسليم ذلك ونقل ابن عرفة عن المازرى والقرطبى عن الجمهور إذا عقد للإمام على وجه صحيح ثم فسق وجار فإن كان فسقه بكفر وجب خلعه وأما بغيره من المعاصى فقال الخوارج والمعتزلة وبعض أهل السنة يخلع وقال جمهور أهل السنة لا يخلع بالفسق والظلم وتعطيل الحدود ويجب وعظه وترك طاعته فيما لا تجب فيه طاعة وهذا مع القدرة على خلعه فإن لم يقدر عليه إلا بفتنة وحرب فاتفقوا على منع القيام عليه وأن الصبر على جوره أولى من استبدال الأمن بالخوف وإراقة الدماء وانطلاق أيدى السفهاء والفساق فى الأرض وهذا حكم كل ولاية فى قول علماء السنة وما نقل عن أبى حنيفة من جواز كون الفاسق خليفة وعدم جواز كونه قاضياً قال أبو بكر الرازى الجصاص هو خطأ فى النقل .

وقرأ الجمهور من العشرة عهدى بفتح ياء المتكلم وهو وجه من الوجوه فى ياء المتكلم وقرأه حمزة وحفص بإسكان الياء .

﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَٱتَّخِذُوا۟ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَـٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾ 125

تدرج فى ذكر منقبة إبراهيم إذ جعل الله بيته بهذه الفضيلة ، وإذ أضافها إلى جلالته فقال بيتى ، واستهلال لفضيلة القبلة الإسلامية ، فالواو عاطفة على ابتلى وأعيدت إذ للتنبيه على

استقلال القصة وأنها جديرة بأن تعد بنية أخرى ، ولا التفات إلى حصول مضمون هذه بعد حصول الأخرى أو قبله إذ لا غرض فى ذلك فى مقام ذكر الفضائل ، ولأن الواو لا تفيد ترتيباً. والبيت اسم جنس للمكان المتخذ مسكناً لواحد أوعدد من الناس فى غرض من الأغراض. وهومكان من الأرض يحيط به ما يميزه عن بقية بقعته من الأرض ليكون الساكن مستقلا به لنفسه ولمن يتبعه فيكون مستقَراً له وكناً يكنه من البرد والحر وساتراً يستتر فيه عن الناس ومحطاً لأثاثه وشئونه ، وقد يكون خاصاً وهو الغالب وقد يكون لجماعة مثل دار الندوة فى العرب وخيمة الاجتماع فى بنى إسرائيل ، وقد يكون محيط البيت من حجر وطين كالكعبة ودار الندوة ، وقد يكون من أديم مثل القباب ، وقد يكون من نسيج صوف أو شعر قال تعالى « وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتاً تستخفونها » ، ولا يكون بيتاً إلا إذا كان مستوراً أعلاه عن الحر والقُر وذلك بالسقف لبيوت الحجر وبيوت الأديم والخيام .

والبيت علم بالغلبة على الكعبة كما غلب النجم على الثريا . وأصل أل التى فى الأعلام بالغلبة هى أل العهدية وذلك إذا كثر عهد فرد من أفراد جنس بين طائفة أو قوم صار اسم جنسه مع أل العهدية كالعلم له ثم قد يتعهدون مع ذلك المعنى الأصلى كما فى النجم للثريا والكتاب للقرآن والبيت للكعبة ، وقد ينسى المعنى الأصلى إما بقلة الحاجة إليه كالصعِق علم على خويلد بن نفيل وإما بانحصار الجنس فيه كالشمس .

والكعبة بيت بناه إبراهيم عليه السلام لعبادة الله وحده دون شريك فيأوى إليه من يدين بالتوحيد ويطوف به من يقصد تعظيم الله تعالى ولذلك أضافه إلى الله تعالى باعتبار هذا المعنى كما قال « أن طهرا بيتى للطائفين » وفى قوله « عند بيتك المحرم ربنا ليقيموا الصلاة » وقد عرفت الكعبة باسم البيت من عهد الجاهلية قال زهير :

فأقسمت بالبيت الذى طاف حوله رجالٌ بنوه من قريش وجُرهم

والمثابة مفعلة من ثاب يثوب إذا رجع ويقال مثابة ومثاب مثل مقامة ومقام ، والمراد بالمثابة أنه يقصده الناس بالتعظيم ويلوذون به. والمراد من الناس سكان مكة من ذرية إسماعيل وكل من يجاورهم ويدخل فى حلفهم ، فتعريف الناس للجنس المعهود ، وتعليق للناس بمثابة على التوزيع أى يزوره ناس ويذهبون فيخلفهم ناس .

ولما كان المقصود من هذا ذكر منقبة البيت والمنة على ساكنيه كان الغرض التذكير بنعمة الله أن جعله لا ينصرف عنه قوم إلا ويخلفهم قوم آخرون، فكان الذين يخلفون الزائرين قائمين مقامهم بالنسبة للبيت وسكانه ، ويجوز حمل تعريف الناس على العهد أى يثوب إليه الناس الذين ألفوه وهم كل الزائرين فهم يعودون إليه مراراً ، وكذلك كان الشأن عند العرب.

والأمن مصدر أخبر به عن البيت باعتبار أنه سبب أمن فجعل كأنه نفس الأمن مبالغة . والأمن حفظ الناس من الأضرار فتشريد الدعَّار وحراسة البلاد وتمهيد السبل وإنارة الطرق أمن ، والانتصاف من الجناة والضرب على أيدى الظلمة وإرجاع الحقوق إلى أهلها أمن ، فالأمن يفسر فى كل حال بما يناسبه ، ولما كان الغالب على أحوال الجاهلية أخذ القوى مال الضعيف ولم يكن بينهم تحاكم ولا شريعة كان الأمن يومئذ هو الحيلولة بين القوى والضعيف ، فجعل الله لهم البيت أمنا للناس يومئذ أى يصد القوى عن أن يتناول فيه الضعيف قال تعالى « أولم يروا أنا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم » فهذه منة على أهل الجاهلية ، وأما فى الاسلام فقد أغنى الله تعالى بما شرعه من أحكامه وما أقامه من حكامه فكان ذلك أمناً كافياً . قال السهيلى فقوله تعالى « مقام إبراهيم ومن دخله كان آمنا » إنما هو إخبار عن تعظيم حرمته فى الجاهلية نعمة منه تعالى على أهل مكة فكان فى ذلك مصلحة لذرية إسماعيل عليه السلام .

وقد اختلف الفقهاء فى الاستدلال بهذه الآية وأضرابها على حكم إقامة الحدود والعقوبات فى الحرم وسيأتى تفصيلها عند قوله تعالى « ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام » الآية وليس من غرض هذه الآية .

والمراد من الجعل فى الآية إما الجعل التكوينى لأن ذلك قدره الله وأوجد أسبابه فاستقر ذلك بين أهل الجاهلية ويسرهم إلى تعظيمه ، وإما الجعل أن أمر الله إبراهيم بذلك فأبلغه إبراهيم ابنه اسماعيل وبثه فى ذريته فتلقاه أعقابهم تلقى الأمور المسلمة ، فدام ذلك الأمن فى العصور والأجيال من عهد إبراهيم عليه السلام إلى أن أغنى الله عنه بما شرع من أحكام الأمن فى الإسلام فى كل مكان وتم مراد الله تعالى ، فلا يريبكم ما حدث فى المسجد الحرام من الخوف فى حصار الحجاج فى فتنة ابن الزبير ولا ما حدث فيه من الرعب والقتل والنهب فى زمن القرامطة حين غزاه الحسن ابن بهرام الجنابى (نسبة إلى بلدة يقال لها جنابة بتشديد

النون) كبير القرامطة إذ قتل بمكة آلافا من الناس وكان يقول لهم يا كلاب أليس قال لكم محمد المكي ومن دخله كان آمنا أي أمن هنا ، وهو جاهل غبي لأن الله أراد الأمر بأن يجعل المسجد الحرام مأمنا في مدة الجاهلية إذ لم يكن للناس وازع عن الظلم ، أو هو خبر مراد به الأمر مثل « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » .

وقوله « واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى » قرأه نافع وابن عامر بصيغة الماضي عطفا على «جعلنا» فيكون هذا الاتخاذ من آثار ذلك الجعل فالمعنى ألهمنا الناس أن يتخذوا من مقام إبراهيم مصلى ، أو أمرناهم بذلك على لسان إبراهيم فامتثلوا واتخذوه، فهو للدلالة على حصول الجعل بطريق دلالة الاقتضاء فكأنه قيل جعلنا ذلك فاتخذوا ، وقرأه باقي العشرة بكسر الخاء بصيغة الأمر على تقدير القول أي قلنا اتخِذوا بقرينة الخطاب فيكون العامل المعطوف محذوفا بالقرينة وبقي معموله كقول لبيد :

فَعَلَا فروعُ الأَيهقان وأطفلتْ بالجَلْهَتَيْن ظِباؤُها ونَعَامُها

أراد وباضت نعامها فإنه لا يقال لأفراخ الطير أطفال ، فمآل القراءتين ، إلى مفاد واحد .

ومقام إبراهيم يطلق على الكعبة لأن إبراهيم كان يقوم عندها يعبد الله تعالى ويدعو إلى توحيده، قال زيد بن عمرو بن نفيل :

عذت بما عاذ به إبراهِمْ مُستقبِلَ الكعبةِ وهو قائمْ

وبهذا الاطلاق جاء في قوله تعالى « مقام إبراهيم ومن دخله كان آمنا » إذ الدخول من علائق البيت ، ويطلق مقام إبراهيم على الحَجَر الذي كان يقف عليه إبراهيم عليه السلام حين بنائه الكعبة ليرتفع لوضع الحجارة في أعلى الجدار كما أخرجه البخاري ، وقد ثبتت آثار قدميه في الحجَر . قال أنس بن مالك رأيتُ في المقام أَثَر أصابعه وأخمص قدميه غير أنه أذهبه مسح الناس بأيديهم ، وهذا الحجر يعرف إلى اليوم بالمقام، وقد ركع النبيء صلى الله عليه وسلم في موضعه ركعتين بعد طواف القدوم فكان الركوع عنده من سنة الفراغ من الطواف .

والمصلَّى موضع الصلاة وصلاتهم يومئذ الدعاء والخضوع إلى الله تعالى ، وكان إبراهيم

قد وضع المسجد الحرام حول الكعبة ووضع الحَجَر الذى كان يرتفع عليه للبناء حولها فكان المصلَّى على الحجر المسمى بالمقام فذلك يكون المصلى متخَذا من مقام إبراهيم على كلا الإطلاقين .

والقراءتان تقتضيان أن اتخاذ مقام إبراهيم مصلًّى كان من عهد إبراهيم عليه السلام ولم يكن الحَجَر الذى اعتلى عليه إبراهيم فى البناء مخصوصا بصلاة عنده ولكنه مشمول للصلاة فى المسجد الحرام ولما جاء الإسلام بقى الأمر على ذلك إلى أن كان عام حجة الوداع أو عام الفتح دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجدَ الحرام ومعه عمر بن الخطاب ثم سنت الصلاة عند المقام فى طواف القدوم . روى البخارى عن عمر بن الخطاب أنه قال : « وافقت ربى فى ثلاث : قلتُ يارسول الله لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلى فنزلت واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى » ، وهذه الرواية تثير معنى آخر للآية وهى أن يكون الخطاب موجها للمسلمين فتكون جملة « واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى » معترضة بين جملة « جعلنا البيت مثابة للناس » وجملة « وعهدنا إلى إبراهيم » اعتراضا استطراديا ، وللجمع بين الاحتمالات الثلاثة فى الآية يكون تأويل قول عمر فنزلت أنه نزل على النبىء صلى الله عليه وسلم شَرْع الصلاة عند حَجَر المقام بعد أن لم يكن مشروعا لهم ليستقيم الجمع بين معنى القراءتين واتخَذوا بصيغة الماضى وبصيغة الأمر فإن صيغة الماضى لاتحتمل غير حكاية ما كان فى زمن إبراهيم وصيغة الأمر تحتمل ذلك وتحتمل أن يراد بها معنى التشريع للمسلمين ، إعمالا للقرآن بكل ما تحتمله ألفاظه حسبما بيناه فى المقدمة التاسعة .

وقوله « وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل » ، العهد أصله الوعد المؤكد وقوعُه وقد تقدم آنفا عند قوله تعالى « قال لا ينال عهدى الظالمين » ، فإذا عدى بإلى كان بمعنى الوصية المؤكد على المُوصَى العمل بها فعهد هنا بمعنى أرسل عهدا إليه أى أرسل إليه يأخذ منهم عهدا ، فالمعنى وأوصينا إلى إبراهيم وإسماعيل وقوله « أن طَهرا » أن تفسيرية لأن الوصية فيها معنى القول دون حروفه فالتفسير للقول الضمنى والمفسِّر هو ما بعد أن فلا تقدير فى الكلام ولولا قصد حكاية القول لما جاء بعد أن بلفظ الأمر ، ولقال بتطهير بيتى الخ .

والمراد من تطهير البيت ما يدل عليه لفظ التطهير من محسوس بأن يحفظ من القاذورات والأوساخ ليكون المتعبِّد فيه مقبلا على العبادة دون تكدير ، ومِن تطهير معنوى وهو أن يُبْعَد عنه مالا يليق بالقصد من بنائه من الأصنام والأفعال المنافية للحق كالعدوان والفسوق ، والمنافية للمروءة كالطواف عريا دون ثياب الرجال والنساء . وفى هذا تعريض بأن المشركين ليسوا أهلا لعمارة المسجد الحرام لأنهم لم يطهروه مما يجب تطهيره منه قال تعالى « وما كانوا أولياءه إن أولياؤه إلا المتقون ـ وقال ـ يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس » .

والطائفون والعاكفون والراكعون والساجدون أصناف المتعبدين فى البيت من طوافٍ واعتكاف ، وصلاة وهم أصناف المتلبسين بتلك الصفات سواء انفردت بعض الطوائف ببعض هذه الصفات أو اجتمعت الصفات فى طائفة أو طوائف ، وذلك كله فى الكعبة قبل وضع المسجد الحرام ، وهؤلاء هم إسماعيل وأبناؤه وأصهاره من جرهم وكلٌّ من آمن بدين الحنيفية من جيرانهم .

وقد جمع الطائف والعاكف جمع سلامة ، وجمع الراكع والساجد جمع تكسير ، تفننا فى الكلام وبعدا عن تكرير الصيغة أكثر من مرة بخلاف نحو قوله مسلمات مؤمنات قانتات تائبات الآية ، وقوله إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الآية ، وقال ابن عرفة « جمع الطائفين والعاكفين جمع سلامة لأنه أقرب إلى لفظ الفعل بمنزلة يطوفون أى يجددون الطواف للإشعار بعلة تطهير البيت وهو قرب هذين من البيت بخلاف الركوع والسجود فإنه لا يلزم أن يكونا فى البيت ولا عنده فلذلك لم يجمع جمع سلامة » ، وهذا الكلام يؤذن بالفرق بين جمع السلامة وجمع التكسير من حيث الإشعار بالحدوث والتجدد ، ويشهد له كلام أبى الفتح ابن جنى فى شرح الحماسة عند قول الأحوص الأنصارى :

فإذا تزول تزول عن متخمِّط تُخشى بوادرُه على الأقران

قال أبو الفتح « جاز أن يتعلق على ببوادر ، وإن كان جمعاً مكسراً والمصدر إذا كسر بَعُد بتكسيره عن شبه الفعل ، وإذا جاز تعلق المفعول به بالمصدر مكسراً نحو « مواعيد عرقوب أخاه » كان تعلق حرف الجر به أجوز » . فصريح كلامه أن التكسير يبعد ما هو بمعنى الفعل عن شبه الفعل .

وخولف بين الركوع والسجود زيادة فى التفنن وإلا فإن الساجد يجمع على سجّد إلا أن الأكثر فيهما إذا اقترنا أن يخالف بين صيغتيهما قال كثير:

لو يسمعون كما سمعت كلامها خروا لعزة ركعاً وسجودا

وقد علمتم من النحو والصرف أن جمع فاعل على فعول سماعى فمنه شهود وهجوع وهجود وسجود .

ولم يعطف السجود على الركع لأن الوصفين متلازمان ولو عطف لتوهم أنهما وصفان مفترقان .

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَاتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُم بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ 126

عطف على «وإذ جعلنا البيت مثابة» لإفائدة منقبة ثالثة لإبراهيم عليه السلام فى استجابة دعوته بفضل مكة والنعمة على ساكنيها إذا شكروا ، وتنبيه ثالث لمشركى مكة يومئذ ليتذكروا دعوة أبيهم إبراهيم المشعرة بحرصه على إيمانهم بالله واليوم الآخر حتى خص من ذريته بدعوته المؤمنين فيعرض المشركون أنفسهم على الحال التى سألها أبوهم فيتضح لهم أنهم على غير تلك الحالة ، وفى ذلك بعث لهم على الاتصاف بذلك لأن للناس رغبة فى الاقتداء بأسلافهم وحنينا إلى أحوالهم ، وفى ذلك كله تعريض بهم بأن مايدلون به من النسب لإبراهيم ومن عمارة المسجد الحرام ومن شعائر الحج لا يغنى عنهم من الإشراك بالله ، كما عرض بالآيات قبل ذلك باليهود والنصارى وذلك فى قوله هنا «ثم أضطره إلى عذاب النار وبئس المصير» وبه تظهر مناسبة ذكر هذه المنقبة عقب قوله تعالى « وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا » .

واسم الإشارة فى قوله «هذا بلدا» مراد به الموضع القائم به إبراهيم حين دعائه وهو المكان الذى جعل به امرأته وابنه وعزم على بناء الكعبة فيه إن كان الدعاء قبل البناء ، أو الذى بنى فيه الكعبة إن كان الدعاء بعد البناء ، فإن الاستحضار بالذات مغن عن الإشارة الحسية

باليد لأن تميزه عند المخاطب مغن عن الإشارة إليه فإطلاق اسم الإشارة حينئذ واضح .

وأصل أسماء الإشارة أن يستغنى بها عن زيادة تبيين المشار إليه تبيينا لفظيا لأن الإشارة بيان ، وقد يزيدون الإشارة بيانا فيذكرون بعد اسم الإشارة اسما يعرب عطف بيان أو بدلاً من اسم الإشارة للدلالة على أن المشار إليه قصد استحضاره من بعض أوصافه كقولك هذا الرجل يقول كذا ، ويتأكد ذلك إن تركت الإشارة باليد اعتمادا على حضور المراد من اسم الإشارة. وقد عدل هنا عن بيان المشار إليه اكتفاء عنه بما هو الواقع عند الدعاء، فإن إبراهيم دعا دعوته وهو فى الموضع الذى بنى فيه الكعبة لأن الغرض ليس تفصيل حالة الدعاء إنما هو بيان استجابة دعائه وفضيلة محل الدعوة وجعل مكة بلدا آمنا ورزق أهله من الثمرات ، وتلك عادة القرآن فى الإعراض عما لا تعلق به بالمقصود ألا ترى أنه لما جعل البلد مفعولا ثانيا استغنى عن بيان اسم الإشارة ، وفى سورة إبراهيم لما جعل آمنا مفعولا ثانيا بين اسم الإشارة بلفظ البلد ، فحصل من الآيتين أن إبراهيم دعا لبلد بأن يكون آمنا .

والبلد المكان المتسع من الأرض المتحيز عامرا أو غامرا ، وهو أيضا الأرض مطلقا، قال صَنَّان اليشكرى :

لَكِنَّه حَوْضُ مَن أَوْدَى بإخْوَتِهِ رَيْبُ المَنونِ فأضحى بَيْضَةَ البلد

يريد بيضة النعام فى أدحىّ النعام أى محل بيضه ، ويطلق البلد على القرية المكونة من بيوت عدة لسكنى أهلها بها وهو إطلاق حقيقى هو أشهر من إطلاق البلد على الأرض المتسعة والظاهر أن دعوة إبراهيم المحكية فى هذه الآية كانت قبل أن تتقرى مكة حيث لم يكن بها إلا بيت إسماعيل أو بيت أو بيتان آخران لأن إبراهيم ابتدأ عمارته ببناء البيت من حجر ، ولأن إلهام الله إياه لذلك لإرادته تعالى مصيرها مهيع الحضارة لتلك الجهة إرهاصا لنبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، ويحتمل أن ذلك المكان كان مأهولا بسكان وقت مجىء إبراهيم وامرأته وابنه ، والعرب يذكرون أنه كان فى تلك الجهة عشائر من جرهم وقطورا والعمالقة والكركر فى جهات أجياد وعرفات .

والآمن اسم فاعل من أمن ضد خاف ، وهو عند الإطلاق عدم الخوف من عدو ومن قتال وذلك ما ميز الله مكة به من بين سائر بلاد العرب، وقد يطلق الأمن على عدم الخوف مطلقا فتعين ذكر

متعلقه ، وإنما يوصف بالأمن مايصح اتصافه بالخوف وهو ذو الإدراكية، فالإخبار بآمنا عن البلد إما بجعل وزن فاعل هنا للنسبة بمعنى ذا أمن كقول النابغة * كليني لهم يا أميمة ناصب* أى ذى نصب ، وإما على إرادة آمنا أهله على طريقة المجاز العقلى لملابسة المكان ، ثم إن كان المشار إليه فى وقت دعاء إبراهيم أرضا فيها بيت أو بيتان . فالتقدير فى الكلام اجعل هذا المكان بلدا آمنا أى قرية آمنة فيكون دعاء بأن يصير قرية وأن تكون آمنة .

وإن كان المشار إليه فى وقت دعائه قرية بنى أناس حولها ونزلوا حذوها وهو الأظهر الذى يشعر به كلام الكشاف هنا وفى سورة إبراهيم كان دعاء للبلد بحصول الأمن له وأما حكاية دعوته فى سورة إبراهيم بقوله « اجعل هذا البلد آمنا » فتلك دعوة له بعد أن صار بلدا .

ولقد كانت دعوة إبراهيم هذه من جوامع كلم النبوءة فإن أمن البلاد والسُبُل يستتبع جميع خصال سعادة الحياة ويقتضى العدل والعزة والرخاء إذ لا أمن بدونها ، وهو يستتبع التعمير والإقبالَ على ما ينفع والثروةَ فلا يختل الأمن إلا إذا اختلت الثلاثة الأول وإذا اختل اختلت الثلاثة الأخيرة ، وإنما أراد بذلك تيسير الإقامة فيه على سكانه لتوطيد وسائل ما أراده لذلك البلد من كونه منبع الإسلام.

والثَّمَرات جمع ثَمَرَة وهى ما تحمل به الشجرة وتنتجه مما فيه غذاء للإنسان أو فاكهة له ، وكأن اسمه منتسب من اسم التمر بالمثناة فإن أهل الحجاز يريدون بالثمر بالمثلثة التمرَ الرَّطب وبالمثناة التمر اليابس .

وللثمرة جموع متعددة وهى ثَمَر بالتحريك وثِمَار ، وثُمُر ، بضمتين ، وأَثمار ، وأثامير ، قالوا ولا نظير له فى ذلك إلا أَكَمة جُمعت على أَكَم وإِكَامٍ وأُكُم وآكام وأكاميم.

والتعريف فى الثمرات تعريف الاستغراق وهو استغراق عُرفى أى من جميع الثمرات المعروفة للناس ودليل كونه تعريف الاستغراق مجيء مِن التى للتبعيض ، وفى هذا دعاء لهم بالرفاهية حتى لا تطمح نفوسهم للارتحال عنه .

وقوله «من آمن منهم بالله» بدل بعضٍ من قوله «أهلَه» يفيد تخصيصه لأن أهله عام إذ هو اسم جمع مضاف وبَدل البعض مخصص .

وخَصَّ إبراهيم المؤمنين بطلب الرزق لهم حرصا على شيُوع الإيمان لساكنِيه لأنهم إذا علموا أن دعوة إبراهيم خصت المؤمنين تجنبوا ما يحيد بهم عن الإيمان ، فجَعَل تيسير الرزق لهم على شرط إيمانهم باعثا لهم على الإيمان ، أو أراد التأدب مع الله تعالى فسأله سؤالا أقرب إلى الإجابة ولعله استشعر من رد الله عليه عموم دعائه السابق إذ قال « ومن ذريتى » فقال « لا ينال عهدى الظالمين » أن غير المؤمنين ليسوا أهلا لإجراء رزق الله عليهم وقد أعقب الله دعوته بقوله « ومن كفر فأمتعه قليلا » .

ومقصد إبراهيم من دعوته هذه أن تتوفر لأهل مكة أسباب الإقامة فيها فلا تضطرهم الحاجة إلى سكنى بلد آخر لأنه رجا أن يكونوا دعاة لما بنيت الكعبة لأجله من إقامة التوحيد وخصال الحنيفية وهى خصال الكمال ، وهذا أول مظاهر تكوين المدينة الفاضلة التى دعا أفلاطون لإيجادها بعد بضعة عشر قرنا .

وجملة « قال ومن كفر فأمتعه » جاءت على سنن حكاية الأقوال فى المحاورات والأجوبة مفصولة ، وضمير قال عائد إلى الله ، فمن جوز أن يكون الضمير فى قال لإبراهيم وأن إعادة القول لطول المقول الأول فقد غفل عن المعنى وعن الاستعمال وعن الضمير فى قوله « فأمتعه » .

وقوله ومن كفر الأظهر أنه عطف على جملة « وأرْزُقْ أهلَه » باعتبار القيد وهو قوله « من آمن » فيكون قوله « ومن كفر » مبتدأ وضُمن الموصول معنى الشرط فلذلك قرن الخبر بالفاء على طريقة شائعة فى مثله ، لما قدمناه فى قوله « ومن ذريتى » أن عطف التلقين فى الإنشاء إذا كان صادرا من الذى خوطب بالإنشاء كان دليلا على حصول الغرض من الإنشاء والزيادة عليه ، ولذلك آل المعنى هنا إلى أن الله تعالى أظهر فضله على إبراهيم بأنه يرزق ذريته مؤمنهم وكافرَهم ، أو أظهر سعة رحمته برزق سكان مكة كلهم مؤمنهم وكافرهم .

ومعنى أمتعه أَجعلُ الرزقَ له متاعا ، وقليلا صفة لمصدر محذوف بعد قوله « فأمتعه » والمتاع القليل متاع الدنيا كما دلت عليه المقابلة بقوله « ثم أضطره إلى عذاب النار».

وفى هذه الآية دليل لقول الباقلانى والماتريدية والمعتزلة بأن الكفار منعم عليهم بنِعَم الدنيا ، وقال الأشعرى لم ينعم على الكافر لا فى الدنيا ولا فى الآخرة وإنما أعطاهم الله فى

الدنيا ملاذ على وجه الاستدراج ، والمسألة معدودة فى مسائل الخلاف بين الأشعرى والماتريدى ، ويشبه أن يكون الخلاف بينهما لفظيا وإن عده السبكى فى عداد الخلاف المعنوى .

وقوله « ثم أضطره إلى عذاب النار » احتراس من أن يغتر الكافر بأن تخويله النعم فى الدنيا يؤذن برضى الله فلذلك ذُكر العذاب هنا .

وثم للتراخى الرتبى كشأنها فى عطف الجمل من غير التفات إلى كون مصيره إلى العذاب متأخرا عن تمتيعه بالمتاع القليل .

والاضطرار فى الأصل الالتجاء وهو بوزن افتعل مطاوع أَضره إذا صيره ذا ضرورة أى حاجة، فالأصل أن يكون اضطر قاصرا لأن أصل المطاوعة عدم التعدى ولكن الاستعمال جاء على تعديته إلى مفعول وهو استعمال فصيح غيرُ جار على قياسٍ يقال اُضطرَّهُ إلى كذا أى ألجأه إليه ، ونظير هذه الآية قوله تعالى فى سورة لقمان « نمتعهم قليلا ثم نضطرهم إلى عذاب غليظ » .

وقوله « وبئس المصير » تذييل والواو للاعتراض أو للحال والخبر محذوف هو المخصوص بالذم وتقديره هى .

﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ 127

هذه منقبة ثالثة لإبراهيم عليه السلام ، وتذكيرٌ بشرف الكعبة ، ووسيلة ثالثة إلى التعريض بالمشركين بعد قوله « ربنا واجعلنا مُسْلِمَيْنِ لك ومن ذريتنا أمةً مُسلمة » الخ ، وتمهيد للرد على اليهود إنكارهم استقبال الكعبة الذى يجىء عند قوله تعالى « سيقول السفهاء » ولأجل استقلالها بهاته المقاصد الثلاثة التى تضمنتها الآيات قبلها عطفت على سوابقها مع الاقتران بإذْ تنبيها على الاستقلال .

وخُولفَ الأسلوب الذى يقتضيه الظاهر فى حكاية الماضى أن يكون بالفعل الماضى بأن يقول وإذ رفع إلى كونه بالمضارع لاستحضارِ الحالة

وحكايتها كأنها مشاهدة لأن المضارع دال على زمن الحال فاستعماله هنا استعارة تبعية ، شبه الماضي بالحال لشهرته ولتكرر الحديث عنه بينهم فإنهم لحبهم إبراهيم وإجلالهم إياه لا يزالون يذكرون مناقبه وأعظمها بناء الكعبة فشبه الماضي لذلك بالحال ولأن ما مضى من الآيات في ذكر إبراهيم من قوله « وإذ ابتلى إبراهيم ربه » إلى هنا مما يوجب امتلاء أذهان السامعين بإبراهيم وشؤونه حتى كأنه حاضر بينهم وكأن أحواله حاضرة مشاهدة ، وكلمة إذ قرينة على هذا التنزيل لأن غالب الاستعمال أن يكون للزمن الماضي وهذا معنى قول النحاة أن إذ تخلص المضارع إلى الماضي . والقواعد جمع قاعدة وهي أساس البناء الموالي للأرض الذي به ثبات البناء أطلق عليها هذا اللفظ لأنها أشبهت القاعد في اللصوق بالأرض فأصل تسمية القاعدة مجاز عن اللصوق بالأرض ثم عن إرادة الثبات في الأرض وهاء التأنيث فيها للمبالغة مثل هاء علامة. ورفع القواعد إبرازها من الأرض والاعتلاء بها لتصير جداراً لأن البناء يتصل بعضه ببعض ويصير كالشيء الواحد فالجدار إذا اتصل بالأساس صار الأساس مرتفعا ، ويجوز جعل القواعد بمعنى جدران البيت كما سموها بالأركان ورفعها إطالتها ، وقد جعل ارتفاع جدران البيت تسعة أذرع .

ويجوز أن يفاد من اختيار مادة الرفع دون مادة الإطالة ونحوها معنى التشريف ، وفي إثبات ذلك للقواعد كناية عن ثبوته للبيت ، وفي إسناد الرفع بهذا المعنى إلى إبراهيم مجاز عقلي لأن إبراهيم سبب الرفع المذكور أي بدعائه المقارن له .

وعطف إسماعيل على إبراهيم تنويه به إذ كان معاونه ومناوله .

وللإشارة إلى التفاوت بين عمل إبراهيم وعمل اسماعيل أوقع العطف على الفاعل بعد ذكر المفعول والمتعلقات ، وهذا من خصوصيات العربية في أسلوب العطف فيما ظهر لي ولا يحضرني الآن مثله في كلام العرب ، وذلك أنك إذا أردت أن تدل على التفاوت بين الفاعلين في صدور الفعل تجعل عطف أحدهما بعد انتهاء ما يتعلق بالفاعل الأول ، وإذا أردت أن تجعل المعطوف والمعطوف عليه سواء في صدور الفعل تجعل المعطوف مواليا للمعطوف عليه .

وإسماعيل اسم الابن البكر لإبراهيم عليه السلام وهو ولده من جاريته هاجر القبطية ،

ولد في أرض الكنعانيين بين قادش وبارد سنة ١٩١٠ عشر وتسعمائة وألف قبل ميلاد المسيح ، ومعنى اسماعيل بالعبرية سمع الله أي إجابة الله لأن الله استجاب دعاء أمه هاجر إذ خرجت حاملا باسماعيل مفارقة الموضع الذي فيه سارة مولاتها حين حدث لسارة من الغيرة من هاجر لما حملت هاجر ولم يكن لسارة أبناء يومئذ ، وقيل هو معرب عن يشمعيل بالعبرانية ومعناه الذي يسمع له الله ، ولما كبر اسماعيل رأى إبراهيم رؤيا وحي أن يذبحه فعزم على ذبحه ففداه الله ، واسماعيل يومئذ الابن الوحيد لإبراهيم قبل ولادة إسحاق ، وكان اسماعيل مقيما بمكة حول الكعبة ، وتوفي بمكة سنة ١٧٧٣ ثلاث وسبعين وسبعمائة وألف قبل ميلاد المسيح تقريباً ، ودفن بالحجر الذي حول الكعبة .

وجملة « ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم » مقول قول محذوف يقدر حالا من يرفع إبراهيم وهذا القول من كلام إبراهيم لأنه الذي يناسبه الدعاء لذريته لأن إسماعيل كان حينئذ صغيراً .

والعدول عن ذكر القول إلى نطق المتكلم بما قاله المحكي عنه هو ضرب من استحضار الحالة قد مهد له الإخبار بالفعل المضارع في قوله « وإذ يرفع » حتى كأن المتكلم هو صاحب القول وهذا ضرب من الإيغال .

وجملة « إنك أنت السميع العليم » تعليل لطلب التقبل منهما ، وتعريف جزءي هذه الجملة والإتيان بضمير الفصل يفيد قصرين للمبالغة في كمال الوصفين له تعالى بتنزيل سمع غيره وعلم غيره منزلة العدم .

ويجوز أن يكون قصراً حقيقياً باعتبار متعلق خاص أي السميع العليم لدعائنا لا يعلمه غيرك وهذا قصر حقيقي مقيد وهو نوع مغاير للقصر الإضافي لم ينبه عليه علماء المعاني .

﴿ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾ 128

فائدة تكرير النداء بقوله « ربنا » إظهار الضراعة إلى الله تعالى وإظهار أن كل دعوى من هاته الدعوات مقصودة بالذات ، ولذلك لم يكرر النداء إلا عند الانتقال من دعوة إلى أخرى

فإن الدعوة الأولى لطلب تقبل العمل والثانية لطلب الاهتداء فجملة النداء معترضة بين المعطوف هنا والمعطوف عليه فى قوله الآتى « ربنا وابعث فيهم رسولا » .

والمراد بمسلمين لك المنقادان إلى الله تعالى إذ الإسلام الانقياد ، ولما كان الانقياد للخالق بحق يشمل الإيمان بوجوده وأن لا يشرك فى عبادته غيره ومعرفة صفاته التى دل عليها فعله كانت حقيقة الإسلام ملازمة لحقيقة الإيمان والتوحيد ، ووجه تسمية ذلك إسلاما سيأتى عندقوله «فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون» ، وأما قوله تعالى «قل لم تؤمنوا ولـكن قولوا أسلمنا» فإنه فـكك بينهما لأن إسلامهم كان عن خوف لا عن اعتقاد ، فالإيمان والإسلام متغايران مفهوما وبينهما عموم وخصوص وجهى فى الماصدق ، فالتوحيد فى زمن الفترة إيمان لا يترقب منه انقياد إذ الانقياد إنما يحصل بالأعمال ، وانقياد المغلوب المكره إسلام لم ينشأ عن اعتقاد إيمان ، إلا أن صورتى الانفراد فى الإيمان والإسلام نادرتان

ألهم الله إبراهيم اسم الإسلام ثم ادخره بعده للدين المحمدى فنُسى هذا الاسم بعد إبراهيم ولم يلقب به دين آخر لأن الله أراد أن يكون الدين المحمدى إتماماً للحنيفية دين إبراهيم وسيجىء بيان لهذا عند قوله تعالى «ما كان إبراهيم يهوديا» فى سورة آل عمران .

ومعنى طلب أن يجعلهما مسلمين هو طلب الزيادة فى ماهما عليه من الإسلام وطلب الدوام عليه ، لأن الله قد جعلهما مسلمين من قبل كما دل عليه قوله « إذ قال له ربه أسلم » الآية .

وقوله «ومن ذريتنا أمة مسلمة لك» يتعين أن يكون (من ذريتنا) و(مسلمة) معمولين لفعل (اجعلنا) بطريق العطف ، وهذا دعاء ببقاء دينهما فى ذريتهما ، ومن فى قوله (من ذريتنا) للتبعيض ، وإنما سألا ذلك لبعض الذرية جمعاً بين الحرص على حصول الفضيلة للذرية وبين الأدب فى الدعاء لأن نبوءة إبراهيم تقتضى علمه بأنه ستكون ذريته أمماً كثيرة وأن حكمة الله فى هذا العالم جرت على أنه لا يخلو من اشتماله على الأخيار والأشرار فدعا الله بالممكن عادة وهذا من أدب الدعاء وقد تقدم نظيره فى قوله تعالى: قال ومن ذريتى .

ومن هنا ابتدئ التعريض بالمشركين الذين أعرضوا عن التوحيد واتبعوا الشرك، والتمهيد لشرف الدين المحمدى .

والأمة اسم مشترك يطلق على معان كثيرة والمراد منها هنا الجماعة العظيمة التى يجمعها جامع له بال من نسب أو دين أوزمان، ويقال أمة محمد مثلاللمسلمين لأنهم اجتمعواعلى الإيمان بنبوة محمد صلى اللهعليه وسلم ، وهى بزنة فُعله وهذه الزنة تدل على المفعول مثل لقطة وضحكة وقدوة ، فالأمة بمعنى مأمومة اشتقت من الأم بفتح الهمزة وهو القصد ، لأن الأمة تقصدها الفرق العديدة التى تجمعها جامعة الأمة كلها ، مثل الأمة العربية لأنها ترجع إليها قبائل العرب ، والأمة الإسلامية لأنها ترجع إليها المذاهب الإسلامية ، وأما قوله تعالى « وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم » فهو فى معنى التشبيه البليغ أى كأمم إذا تدبرتم فى حكمة اتقان خلقهم ونظام أحوالهم وجدتموه كأمم أمثالكم لأن هذا الاعتبار كان الناس فى غفلة عنه .

وقد استجيبت دعوة إبراهيم فى المسلمين من العرب الذين تلاحقوا بالإسلام قبل الهجرة وبعدها حتى أسلم كل العرب إلا قبائل قليلة لا تنخرم بهم جامعة الأمة ، وقد أشار إلى هذا المعنى قوله تعالى « ربنا وابعث فيهم رسولا منهم » ، وأما من أسلموا من بنى إسرائيل مثل عبد الله بن سلام فلم يلتئم منهم عدد أمة .

وقوله « وأرنا مناسكنا » سؤال لإرشادهم لكيفية الحج الذى أمرا به من قبل أمراً مجملا ، ففعل أرنا هو من رأى العرفانية وهو استعمال ثابت لفعل الرؤية كما جزم به الراغب فى المفردات والزمخشرى فى المفصل وتعدت بالهمز إلى مفعولين .

وحق رأى ان يتعدى إلى مفعول واحد لأن أصله هو الرؤية البصرية ثم استعمل مجازاً فى العلم بجعل العلم اليقينى شبيها برؤية البصر ، فإذا دخل عليه همز التعدية تعدى إلى مفعولين وأماتعديه أرى إلى ثلاثة مفاعيل فهو خلاف الأصل وهواستعمال خاص وذلك إذا أراد المتكلم الإخبار عن معرفة صفة من صفات ذات فيذكر اسم الذات أولا ويعلم أن ذلك لا يفيد مراده فيكمله بذكر حال لازمة إتماماً للفائدة فيقول رايت الهلال طالعاً مثلا ثم يقول أرانى فلان الهلال طالعاً ، وكذلك فعل علم وأخواته من باب ظن كله ومثله باب كان وأخواتها ، ألا ترى أنك لو عدلت عن المفعول الثانى فى باب ظن أو عن الخبر فى باب كان إلى الإتيان بمصدر فى موضع الاسم فى أفعال هذين البابين لاستغنيت عن الخبر والمفعول الثانى فتقول

كان حضور فلان أى حصل وعلمت مجىء صاحبك وظننت طلوع الشمس وقد رُوى قولُ الفِنْد الزِّمّانى :

عَسَى أن يُرجِعَ الأيـّـــا مُ قوْما كالذى كانوا

وقال حَطائط بن يَعْفُر :

أَرِينى جَوادًا مات هُزْلًا لعلّنى أرى ماترين أو بخيلا مُخَلَّدا

فإن جملة مات هزلا ليست خبراً عن جواداً إذ المبتدأ لا يكون نـكرة ، وبهذا يتبين أن الصواب أن يعد الخبر فى باب كان والمفعول الثانى فى باب ظن أحوالا لازمة لتمام الفائدة وأن إطلاق اسم الخبر أو المفعول على ذلك المنصوب تسامح وعبارة قديمة .

وقرأ ابن كثير ويعقوب «وأرْنا» بسكون الراء للتخفيف وقرأه أبو عمرو باختلاس كسرة الراء تخفيفاً أيضاً ، وجملة إنك أنت التواب الرحيم تعليل لجمل الدعاء .

والمناسك جمع منسك وهو اسم مكان من نسك نَسكا من باب نصر أى تعبد أو من نسك بضم السين نساكة بمعنى ذبح تقرباً ، والأظهر هو الأول لأنه الذى يحق طلب التوفيق له وسيأتى فى قوله تعالى « فإذا قضيتم مناسككم » .

﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ 129

كرر النداء لأنه عطف غرض آخر فى هذا الدعاء وهو غرض الدعاء بمجىء الرسالة فى ذريته لتشريفهم وحرصاً على تمام هديهم .

وإنما قال « فيهم » ولم يقل لهم لتكون الدعوة بمجىء رسول برسالة عامة فلا يكون ذلك الرسول رسولا إليهم فقط ، ولذلك حذف متعلق رسولا ليعم ، فالنداء فى قوله «ربنا وابعث» اعتراض بين جمل الدعوات المتعاطفة ، ومظهر هذه الدعوة هو محمد صلى الله عليه وسلم فإنه الرسول الذى هو من ذرية إبراهيم وإسماعيل كليهما ، وأما غيره من رسل غير العرب فليسوا من ذرية إسماعيل ، وشعيب من ذرية إبراهيم وليس من ذرية إسماعيل ، وهود وصالح هما من العرب العاربة فليسا من ذرية إبراهيم ولا من ذرية إسماعيل .

وجاء فى التوراة (فى الإصحاح ١٧ من التكوين) « ظهر الرب لإبرام « أى إبراهيم » وقال له أنا الله القدير سرْ أمامى وكن كاملا فأجعل عهدى بينى وبينك وأكثرك كثيرا جدا وفى فقرة ٢٠ وأما إسماعيل فقد سمعت لك فيه ها أنا أباركه وأثمره وأكثره كثيرا جدا » . وذكر عبد الحق الإسلامى السبتى الذى كان يهوديا فأسلم هو وأولاده وأهله فى سبتة وكان موجودا بها سنة ٧٣٦ ست وثلاثين وسبعمائة فى كتاب له سماه الحسام المحدود فى الرد على اليهود : أن كلمة كثيرا جدا أصلها فى النص العبرانى « مادا مادا » وأنها رمز فى التوراة لاسم محمد بحساب الجمّل لأن عدد حروف « مادا مادا » بحساب الجُمَّل عنداليهود تجمع عدد اثنين وتسعين وهو عدد حروف محمد اهـ وتبعه على هذا البقاعىُ فى نظم الدرر .

ومعنى يتلو عليهم آياتك يقرؤها عليهم قراءة تذكير ، وفى هـذا إيماء إلى أنه يأتيهم بكتاب فيه شرع .

فالآيات جمع آية وهى الجملة من جمل القرآن ، سميت آية لدلالتها على صدق الرسول بمجموع ما فيهاَ من دلالة صدور مثلها من أمى لا يقرأ ولا يكتب ، وما نُسجت عليه من نَظم أعجز الناس عن الإتيان بمثله ، ولما اشتملت عليه من الدلالة القاطعة على توحيد الله وكمال صفاته دلالة لم تترك مسلكا للضلال فى عقائد الأمة بحيث أمنت هذه الأمة من الإشراك ، قال النبىء صلى الله عليه وسلم فى خطبة حجة الوداع « إن الشيطان قد يئس أن يُعبد فى بلدكم هذا » .

وجىء بالمضارع فى قوله «يتلو» للإشارة إلى أن هذا الكتاب تتكرر تلاوته .

والحكمة العِلم بالله ودقائق شرائعه وهى معانى الكتاب وتفصيل مقاصده ، وعن مالك : الحكمة معرفة الفقه والدين والاتباع لذلك ، وعن الشافعى الحكمة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكلاهما ناظر إلى أن عطف الحكمة على الكتاب يقتضى شيئا من المغايرة بزيادة معنى وسيجىء تفصيل معنى الحكمة عند قوله تعالى «يؤتى الحكمة من يشاء» فى هذه السورة .

والتزكية التطهير من النقائص وأكبر النقائص الشرك بالله ، وفى هـذا تعريض بالذين أعرضوا عن متابعة القرآن وأبوا إلا البقاء على الشرك .

وقد جاء ترتيب هذه الجمل فى الذكر على حسب ترتيب وجودها لأن أول تبليغ الرسالة تلاوة القرآن ثم يكون تعليم معانيه قال تعالى « فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه » ، ثم العلم تحصل به التزكية وهى فى العمل بإرشاد القرآن .

وقوله «إنك أنت العزيز الحكيم» تذييل لتقريب الإجابة أى لأنك لايغلبك أمر عظيم ولا يعزب عن علمك وحكمتك شىء والحكيم بمعنى المحكم هو فعيل بمعنى مفعل وقد تقدم نظيره فى قوله تعالى « ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون» ـ وقوله ـ «قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم».

﴿ وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُۥ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُۥ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ 130 إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ 131

موقع هاته الآيات من سوابقها موقع النتيجة بعد الدليل فإنه لما بين فضائل إبراهيم من قوله « وإذ ابتلى » إلى هنا علم أن صاحب هاته الفضائل لا يعدل عن دينه والاقتداء به إلا سفيه العقل أفن الرأى ، فمقتضى الظاهر أن تعطف على سوابقها بالفاء وإنما عدل من الفاء إلى الواو ليكون مدلول هذه الجملة مستقلا بنفسه فى تكميل التنويه بشأن ابراهيم وفى أن هذا الحكم حقيق بملة إبراهيم من كل جهة لا من خصوص ما حكى عنه فى الآيات السالفة وفى التعريض بالذين حادوا عن الدين الذى جاء متضمنا لملة إبراهيم ، والدلالة عن التفريع لا تفوت لأن وقوع الجملة بعد سوابقها متضمنة هذا المعنى دليل على أنها نتيجة لما تقدم كما تقول أحسن فلان تدبير المهم وهو رجل حكيم ولا تحتاج إلى أن تقول فهو رجل حكيم .

والاستفهام للإنكار والاستبعاد ، واستعماله فى الإنكار قد يكون مع جواز إرادة قصد الاستفهام فيكون كناية ، وقد يكون مع عدم جواز إرادة معنى الاستفهام فيكون مجازاً فى الإنكار ويكون معناه معنى النفى ، والأظهر أنه هنا من قبيل الكناية فإن الإعراض عن ملة إبراهيم مع العلم بفضلها ووضوحها أمر منكر مستبعد. ولما كان شأن المنكر المستبعد أن يسأل عن فاعله استعمل الاستفهام فى ملزومه وهو الإنكار والاستبعاد على وجه الكناية مع أنه لو سئل عن هذا المعرض لكان السؤال وجيهاً ، والاستثناء قرينة على إرادة النفى واستعمال اللفظ فى معنيين كنائيين ، أو ترشيح للمعنى الكنائى وهما الإنكار . والاستفهام لا يجىء فيه ما قالوا فى استعمال اللفظ المشترك فى معنييه واستعمال اللفظ

فى حقيقته ومجازه أو فى مجازيه لأن الدلالة على المعنى الكنائى بطريق العقل بخلاف الدلالة على المعنيين الموضوع لهما الحقيقى وعلى المعنى الحقيقى والمجازى إذ الذين رأوا ذلك منعوا بعلة أن قصد الدلالة باللفظ على أحد المعنيين يقتضى عدم الدلالة به على الآخر لأنه لفظ واحد فإذا دل على معنى تمت دلالته وأن الدلالة على المعنيين المجازيين دلالة باللفظ على أحد المعنيين فتقضى أنه نقل من مدلوله الحقيقى إلى مدلول مجازى وذلك يقتضى عدم الدلالة به على غيره لأنه لفظ واحد ، وقد أبطلنا ذلك فى المقدمة التاسعة ، أما المعنى الكنائى فالدلالة عليه عقلية سواء بقى اللفظ دالا على معناه الحقيقى أم تعطلت دلالته عليه. ولك أن تجعل استعمال الاستفهام فى معنى الإنكار مجازا بعلاقة اللزوم كما تكرر فى كل كناية لم يرد فيها المعنى الأصلى وهو أظهر لأنه مجاز مشهور حتى صار حقيقة عرفية فقال النحاة: الاستفهام الإنكارى نفى ولذا يجىء بعده الاستثناء ، والتحقيق أنه لا يطرد أن يكون بمعنى النفى ولكنه يكثر فيه ذلك لأن شأن الشىء المنكر بأن يكون معدوما ولهذا فالاستثناء هنا يصح أن يكون استثناء من كلام دل عليه الاستفهام كأن مجيباً أجاب السائل بقوله « لا يرغب عنها إلا من سفه نفسه » .

والرغبة طلب أمر محبوب : فحق فعلها أن يتعدى بفى وقد يعدى بعن إذا ضمن معنى العدول عن أمر وكثر هذا التضمين فى الكلام حتى صار منسياً ، والملة الدين وتقدم بيانها عند قوله تعالى « ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم » .

وسفه بمعنى استخف لأن السفاهة خفة العقل واضطرابه يقال تسفهه استخفه قال ذو الرمة .

مَشَيْن كما اهتزت رماحٌ تسفَّهَتْ أعاليَها مَرُّ الرياح النَّوَاسم

ومنه السفاهة فى الفعل وهو ارتكاب أفعال لا يرضى بها أهل المروءة والسفه فى المال وهو إضاعته وقلة المبالاة به وسوء تنميته . وسفهه بمعنى استخفه وأهانه لأن الاستخفاف ينشأ عنه الإهانة وسفه صار سفيهاً وقد تضم الفاء فى هذا .

وانتصاب (نفسه) إما على المفعول به أى أهملها واستخفها ولم يبال بإضاعتها دنيا وأخرى ويجوز انتصابه على التمييز المحول عن الفاعل وأصله سَفِهَتْ نفسُه أى خفت ، وطاشت فحُوِّل الإسنادُ إلى صاحب النفس على طريقة المجاز العقلى للملابسة قصدا للمبالغة وهى أن السفاهة

سرت من النفس إلى صاحبها من شدة تمكنها بنفسه حتى صارت صفة لجثمانه ، ثم انتصب الفاعل على التمييز تفسيرا لذلك الإبهام فى الإسناد المجازى ، ولا يعكر عليه مجىء التمييز معرفةً بالإضافة لأن تنكير التمييز أغلبى .

والمقصود من قوله « ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه » تسفيه المشركين فى إعراضهم عن دعوة الإسلام بعد أن بين لهم الرسول صلى الله عليه وسلم أن الإسلام مُقام على أساس الحنيفية وهى معروفة عندهم بأنها ملة إبراهيم قال تعالى « ثم أوحينا إليك أَنِ اتَّبع ملةَ إبراهيم حنيفاً » وقال فى الآية السابقة « ربنا واجعلنا مُسْلِمَيْنِ لك ومن ذريتنا أمّةً مُسْلِمةً لك » وقال « وأَوْصَى بها إبراهيم بنيه ويعقوبُ ـ إلى قوله ـ فلا تَمُوتُنَّ إلا وأنتم مسلمون » .

وجملة « ولقد اصطفيناه » معطوفة على الجمل التى قبلها الدالة على رفعة درجة إبراهيم عند الله تعالى إذ جعله للناس إماما وضمِن له النبوءة فى ذريته وأَمَرَهُ ببناء مسجد لتوحيده واستجاب له دعواته .

وقد دلت تلك الجمل على اختيار الله إياه فلا جرم أعقبت بعطف هذه الجملة عليها لأنها جامعة لفذلكتها وزائدة بذكر أنه سيكون فى الآخرة من الصالحين . واللام جواب قسم محذوف وفى ذلك اهتمام بتقرير اصطفائه وصلاحه فى الآخرة .

ولأجل الاهتمام بهذا الخبر الأخير أكد بقوله «وإنه فى الآخرة لمن الصالحين» فقوله «وإنه فى الآخرة» إلى آخره اعتراض بين جملة اصطفيناه وبين الظرف وهو قوله « إذْ قال له ربه أَسلم » ، إذ هو ظرف لاصطفيناه وما عطف عليه ، قصد من هذه الظرفية التخلُّص إلى منقبة أخرى ، لأن ذلك الوقت هو دليل اصطفائه حيث خاطبه الله بوحى وأمره بما تضمنه قوله « أَسْلِم » من معانٍ جماعها التوحيدُ والبراءةُ من الحول والقوة وإخلاصُ الطاعة ، وهو أيضا وقتُ ظهور أن الله أراد إصلاح حاله فى الآخرة إذ كلٌّ مُيسَّر لما خلق له .

وقد فهم أن مفعول أسلم ومتعلقه محذوفان يعلمان من المقام أى أسلم نفسك لى كما دل عليه الجواب بقوله « أسلمت لرب العالمين » وشاع الاستغناء عن مفعول أَسْلَمَ فنُزِّل الفعل منزلة اللازم يقال أَسلم أى دَان بالإسلام كما أنبأ به قوله تعالى « ولكن كان حنيفا مُسْلما » كما سيأتى قريبا .

وقوله «قال أسلمت» فصلت الجملة على طريقة حكاية المحاورات كما قدمناه فى « وإذْ قال ربك للملائـكة إنى جاعل فى الأرض خليفة » .

وقوله «قال أسلمت» مشعر بأنه بادر بالفور دون تريث كما اقتضاه وقوعه جوابا ، قال ابن عرفة إنما قال لرب العالمين دون أن يقول أسلمت لك ليـكون قد أتى بالإسلام وبدليله اهـ . يعنى أن إبراهيم كان قد علم أن لهذا العالم خالقا عالما حصل له بإلهام من الله فلما أوحى الله إليه بالإيمان صادف ذلك عقلا رشدا .

﴿ وَأَوْصَىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَـٰبَنِيَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَـكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾ 132

لما كان من شأن أهل الحق والحـكمة أن يكونوا حريصين على صلاح أنفسهم وصلاح أمتهم كان من مكملات ذلك أن يحرصوا على دوام الحق فى الناس متَّبعا مشهورا فـكان من سننهم التوصية لمن يظنونهم خلفا عنهم فى الناس بأن لا يحيدوا عن طريق الحق ولا يفرطوا فيما حصل لهم منه ، فإن حصوله بمجاهدة نفوس ومرور أزمان فـكان لذلك أمرا نفيسا يجدر أن يحتفظ به .

والإيصاء أمر أو نهى يتعلق بصلاح المخاطب خصوصا أو عموما ، وفى فوته ضر ، فالوصية أبلغ من مطلق أمر ونهى فلا تطلق إلا فى حيث يخاف الفوات إما بالنسبة للموصى ولذلك كثر الإيصاء عند توقع الموت كما سيأتى عند قوله تعالى « أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ماتعبدون من بعدى » ، وفى حديث العرباض « وعظنا رسول الله موعظة وَجِلَتْ منها القلوبُ وذَرَفَتْ منها العيون فقلنا يا رسول الله كأنها موعظة مُوَدِّعٍ فأَوْصنا » الحديث ، وإما بالنسبة إلى الموصَى كالوصية عند السفر فى حديث معاذ حين بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم لليمن « كان آخر ما أوصانى رسول الله حين وضعتُ رِجلى فى الغرْز أن قال حَسِّنْ خُلُقَـكَ للناس » ، وجاء رجل إلى النبىء صلى الله عليه وسلم فقال له أوصنى قال «لا تغضب» .

فوصية إبراهيم ويعقوب إما عند الموت كما تشعر به الآية الآتية « إذ حضر يعقوب الموت » وإما فى مظان خشية الفوات .

والضمير المجرور بالباء عائد على الملة أو على الكلمة أى قوله « أسلمت لرب العالمين » فإن كان بالملة فالمعنى أنه أوصى أن يلازموا ما كانوا عليه معه فى حياته ، وإن كان الثانى فالمعنى أنه أوصى بهذا الكلام الذى هو شعار جامع لمعانى ما فى الملة .

وبنو إبراهيم ثمانية : إسماعيل وهو أكبر بنيه وأمه هاجر ، وإسحاق وأمه سارة وهو ثانى بنيه، ومديان ، ومدان ، وزمران، ويقشان، وبشباق ، وشوح ، وهؤلاء أمهم قطورة التى تزوجها إبراهيم بعد موت سارة ، وليس لغير إسماعيل وإسحاق خبر مفصل فى التوراة سوى أن ظاهر التوراة أن مديان هو جد أمة مدين أصحاب الأيكة وأن موسى عليه السلام لما خرج خائفاً من مصر نزل أرض مديان وأن يثرون أو رعوئيل (هو شعيب) كان كاهن أهل مدين . وأما يعقوب فهو ابن إسحاق من زوجه رفقة الأرامية تزوجها سنة ست وثلاثين وثمانمائة وألف قبل المسيح فى حياة جده إبراهيم فكان فى زمن إبراهيم رجلا ولقب بإسرائيل وهو جد جميع بنى إسرائيل ومات يعقوب بأرض مصر سنة تسع وثمانين وتسعمائة وألف قبل المسيح ودفن بمغارة المكفلية بأرض كنعان (بلد الخليل) حيث دفن جده وأبوه عليهم السلام .

وعطف يعقوب على إبراهيم هنا إدماج مقصود به تذكير بنى إسرائيل (الذى هو يعقوب) بوصية جدهم فكما عرض بالمشركين فى إعراضهم عن دين أوصى به أبوهم عرض باليهود كذلك لأنهم لما انتسبوا إلى إسرائيل وهو يعقوب الذى هو جامع نسبهم بعد إبراهيم لتقام الحجة عليهم بحق اتباعهم الإسلام .

وقوله « يا بنى » إلخ حكاية صيغة وصية إبراهيم وسيجىء ذكر وصية يعقوب . ولما كان فعل أوصى متضمنا للقول صح مجىء جملة بعده من شأنها أن تصلح لحكاية الوصية لتفسر جملة أوصى، وإنما لم يؤت بأن التفسيرية التى كثر مجيئها بعد جملة فيها معنى القول دون حروفه، لأن أن التفسيرية تحتمل أن يكون ما بعدها محكياً بلفظه أو بمعناه والأكثر أن يحكى بالمعنى ، فلما أريد هنا التنصيص على أن هذه الجملة حكاية لقول إبراهيم بنصه (ما عدا مخالفة المفردات العربية) عوملت معاملة فعل القول نفسه فإنه لا تجىء بعده أن التفسيرية بحال ، ولهذا

يقول البصريون فى هذه الآية إنه مقدر قول محذوف خلافاً للكوفيين القائلين بأن وصى ونحوه ناصب للجملة المقولة ، ويشبه أن يكون الخلاف بينهم لفظياً .

و(اصطفى لكم) اختار لكم الدين أى الدين الكامل ، وفيه إشارة إلى أنه اختاره لهم من بين الأديان وأنه فضلهم به لأن اصطفى لك يدل على أنه ادخره لأجله ، وأراد به دين الحنيفية المسمى بالإسلام فلذلك قال فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون .

ومعنى فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون النهى عن مفارقة الإسلام أعنى ملة إبراهيم فى جميع أوقات حياتهم ، وذلك كناية عن ملازمته مدة الحياة لأن الحى لا يدرى متى يأتيه الموت فنهى أحد عن أن يموت غير مسلم أمر بالاتصاف بالإسلام فى جميع أوقات الحياة فالمراد من مثل هذا النهى شدة الحرص على ترك المنهى .

وللعرب فى النهى المراد منه النهى عن لازمه طرق ثلاثة : الأول: أن يجعلوا المنهى عنه مما لا قدرة للمخاطب على اجتنابه فيدلوا بذلك على أن المراد نفى لازمه مثل قولهم لا تنس كذا أى لا ترتكب أسباب النسيان ، ومثل قولهم لا أعرفنك تفعل كذا أى لا تفعل فأعرفك لأن معرفة المتكلم لا ينهى عنها المخاطب ، وفى الحديث « فلا يذادن أقوام عن حوضى » ، الثانى: أن يكون المنهى عنه مقدوراً للمخاطب ولا يريد المتكلم النهى عنه ولكن عما يتصل به أو يقارنه فيجعل النهى فى اللفظ عن شىء ويقيده بمقارنه للعلم بأن المنهى عنه مضطر لإيقاعه فإذا أوقعه اضطر لإيقاع مقارنه نحو قولك لا أراك بثياب مشوهة، ومنه قوله تعالى «فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون » ، الثالث: أن يكون المنهى عنه ممكن الحصول ويجعله مفيداً مع احتمال المقام لأن يكون النهى عن الأمرين إذا اجتمعا ولو لم يفعل أحدهما نحو لا تجئنى سائلا وأنت تريد أن لا يسألك فإما أن يجىء ولا يسأل وإما أن لا يجىء بالمرة ، وفى الثانية إثبات أن بنى إبراهيم ويعقوب كانوا على ملة الإسلام وأن الإسلام جاء بما كان عليه إبراهيم وبنوه حين لم يكن لأحد سلطان عليهم، وفيه إيماء إلى أن ماطرأ على بنيه بعد ذلك من الشرائع إنما اقتضته أحوال عرضت وهى دون الكمال الذى كان عليه إبراهيم ولهذا قال تعالى « إن الدين عند الله الإسلام » وقال « وما جعل عليكم فى الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل » .

﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى قَالُوا نَعْبُدُ إِلَـٰهَكَ وَإِلَـٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ إِلَـٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ 133

تفصيل لوصية يعقوب بأنه أمر أبناءه أن يكونوا على ملة إبراهيم وإسماعيل وإسحاق وهي نظير ماوصى به إبراهيم بنيه فأجمل هنا اعتماداً على ما صرح به في قوله سابقا « يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون » وهذا تنويه بالحنيفية التي هي أساس الإسلام، وتمهيد لإبطال قولهم « كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا »وإبطال لزعمهم أن يعقوب كان على اليهودية وأنه أوصى بها بنيه فلزمت ذريته فلا يحولون عنها . وقد ذكر أن اليهود قالوا ذلك قاله الواحدي والبغوي بدون سند ، ويدل عليه قوله تعالى « أم يقولون إن إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط كانوا هوداً أو نصارى » الآية فلذلك جيء هنا بتفصيل وصية يعقوب إبطالا لدعاوى اليهود ونقضاً لمعتقدهم الذي لا دليل عليه كما أنبأ به الإنكار في قوله « أم كنتم شهداء » إلخ .

و(أم) عاطفة جملة «كنتم شهداء» على جملة «وأوصى بهـا إبراهيم بنيه» فإن أم من حروف العطف كيفما وقعت ، وهي هنا منقطعة للانتقال من الخبر عن إبراهيم ويعقوب إلى مجادلة من اعتقدوا خلاف ذلك الخبر ، ولما كانت أم يلازمها الاستفهام كما مضى عند قوله تعالى « أم تريدون أن تسألوا رسولكم » إلخ فالاستفهام هنا غير حقيقي لظهور أن عدم شهودهم احتضار يعقوب محقق ، فتعين أن الاستفهام مجاز : ومحمله على الإنكار لأنه أشهر محامل الاستفهام المجازي ، ولأن مثل هذا المستفهم عنه مألوف في الاستفهـام الإنكاري ، ثم إن كون الاستفهام إنكاريا يمنع أن يكون الخطاب الواقع فيه خطابا للمسلمين لأنهم ليسوا بمظنة حال من يدعي خلاف الواقع حتى ينكر عليهم ، خلافا لمن جوز كون الخطاب للمسلمين من المفسرين، توهموا أن الإنكار يساوي النفي مساواة تامة وغفلوا عن الفرق بين الاستفهـام الانكاري وبين النفي المجرد فإن الاستفهام الإنكاري مستعمل في الإنكار مجازاً بدلالة المطابقة وهو يستلزم النفي بدلالة الالتزام ، ومن العجيب وقوع الزمخشري في هذه الغفلة . فتعين أن المخاطب اليهود وأن الإنكار متوجه إلى اعتقاد اعتقدوه يعلم من سياق الكلام

وسوابقه وهو ادعاؤهم أن يعقوب مات على اليهودية وأوصى بها فلزمت ذريته ، فكان موقع الإنكار على اليهود واضحاً وهو أنهم ادعوا ما لا قبل لهم بعلمه إذ لم يشهدوا كما سيأتى ، فالمعنى ما كنتم شهداء احتضار يعقوب . ثم أكمل الله القصة تعليما وتفصيلا واستقصاء فى الحجة بأن ذكر ما قاله يعقوب حين احتضاره وما أجابه أبناؤه وليس ذلك بداخل فى حيز الإنكار ، فالإنكار ينتهى عند قوله « الموت » والبقية تكملة للقصة ، والقرينة على الأمرين ظاهرة اعتماداً على مألوف الاستعمال فى مثله فإنه لا يُطال فيه المستفهم عنه بالإنكار ألا ترى إلى قوله تعالى « أشهدوا خلقهم » ، فلما قال هنا « أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت » ، علم السامع موقع الإنكار ، ثم يعلم أن قول أبناء يعقوب نعبد إلهك لم يكن من دعوى اليهود حتى يدخل فى حيز الإنكار لأنهم لو ادعوا ذلك لم ينكر عليهم إذ هو عين المقصود من الخبر ، وبذلك يستقر كلا الكلامين فى قراره ، ولم يكن داع لجعل أم متصلة بتقدير محذوف قبلها تكون هى معادلة له ، كأن يقدر أكنتم غائبين إذ حضر يعقوب الموت أم شهداء وأن الخطاب لليهود أو للمسلمين والاستفهام للتقرير ، ولا لجعل الخطاب فى قوله « كنتم » للمسلمين على معنى جعل الاستفهام للنفى المحض أى ما شهدتم احتضار يعقوب أى على حد « وما كنت بجانب الغربى » وحد « وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم » كما حاوله الزمخشرى ومتابعوه ، وإنما حداه إلى ذلك قياسه على غالب مواقع استعمال أمثال هذا التركيب مع أن موقعه هنا موقع غير معهود وهو من الإيجاز والإكمال إذ جمع الإنكار عليهم فى التقول على من لم يشهدوه ، وتعليمهم ما جهلوه ، ولأجل التنبيه على هذا الجمع البديع أعيدت إذ فى قوله « إذ قال لبنيه » ليكون كالبدل من « إذ حضر يعقوب الموت » فيكون مقصوداً بالحكم أيضاً .

والشهداء جمع شهيد بمعنى الشاهد أى الحاضر للأمر والشأن ، ووجه دلالة نفى المشاهدة على نفى ما نسبوه إلى يعقوب هو أن تنبيههم إلى أنهم لم يشهدوا ذلك يثير فى نفوسهم الشك فى معتقدهم .

وقوله تعالى « قالوا نعبد إلهك » هو من بقية القصة المنفى شهود المخاطبين محضرها فهذا من مجىء القول فى المحاورات كما قدمنا ، فقوله « قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها » فيكون الكلام نفيا لشهودهم مع إفادة تلك الوصية ، أى ولو شاهدتم ما اعتقدتم خلافها

فلما اعتقدوا اعتقاداً كالضرورى وبخهم وأنكر عليهم حتى يرجعوا إلى النظر فى الطرق التى استندوا إليها فيعلموا أنها طرق غير موصلة ، وبهذا تعلمون وجهة الاقتصار على نفى الحضور مع أن نفى الحضور لا يدل على كذب المدعَى لأن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ، فالمقصود هنا الاستدراج فى إبطال الدعوى بإدخال الشك على مدعيها .

وقوله تعالى « إذ قال لبنيه » بدل من «إذ حضر يعقوب الموت» وفائدة المجىء بالخبر على هذه الطريقة دون أن يقال أم كنتم شهداء إذ قال يعقوب لبنيه عند الموت ، هى قصد استقلال الخبر وأهمية القصة وقصد حكايتها على ترتيب حصولها ، وقصد الإجمال ثم التفصيل لأن حالة حضور الموت لا تخلو من حدث هام سيحكى بعدها فيترقبه السامع .

وهذه الوصية جاءت عند الموت وهو وقت التعجيل بالحرص على إبلاغ النصيحة فى آخر مايبقى من كلام الموصى فيكون لهرسوخ فى نفوس الموصين ، أخرج أبو داوود والترمذى عن العرباض بن سارية قال « وعظنا رسول الله موعظة وجِلَتْ منها القلوب وذَرَفَتْ منها العيون فقلنا يارسول الله كأنها موعظة مودِّع فأوصنا » الحديث .

وجاء يعقوب فى وصيته بأسلوب الاستفهام لينظر مقدار ثباتهم على الدين حتى يطّلع على خالص طويتهم ليلقى إليهم ما سيوصيهم به من التذكير وجىء فى السؤال بما الاستفهامية دون من لأن ما هى الأصل عند قصد العموم لأنه سألهم عما يمكن أن يعبده العابدون .

واقترن ظرف (بعدى) بحرف من لقصد التوكيد فإن من هذه فى الأصل ابتدائية فقولك جئت من بعد الزوال يفيد أنك جئت فى أول الأزمنة بعد الزوال ثم عوملت معاملة حرف تأكيد .

وبنو يعقوب هم الأسباط أى أسباط إسحاق ومنهم تشعبت قبائل بنى إسرائيل وهم اثنا عشر ابنا : رأوبين ، وشمعون ، ولاوى ، ويهوذا ، ويساكر ، وزبولون ، (وهؤلاء أمهم ليئة) ويوسف ، وبنيامين ، (أمهما راحيل) ودان ، ونفتالى ، (أمهما بلهة) وجاد ، وأشير (أمهما زلفة) .

وقد أخبر القرآن بأن جميعهم صاروا أنبياء وأن يوسف كان رسولا .

وواحد الأسباط سبط بكسر السين وسكون الباء وهو ابن الابن أى الحفيد ، وقد

اختلف فى اشتقاق سبط قال ابن عطية فى تفسير قوله تعالى « وقطعناهم اثنتى عشرة أسباطا أمما » فى سورة الأعراف عن الزجاج الأظهر أن السبط عبرانى عرب اه . قلت وفى العبرانية سيبط بتحتية بعد السين ساكنة .

وجملة «قالوا نعبد إلهك» جواب عن قوله «ماتعبدون» جاءت على طريقة المحاورات بدون واو وليست استئنافاً لأن الاستئناف إنما يكون بعد تمام الكلام ولا تمام له قبل حصول الجواب ، وجىء فى قوله «نعبد إلهك» معرفا بالإضافة دون الاسم العلم بأن يقول نعبد الله لأن إضافة إله إلى ضمير يعقوب وإلى آبائه تفيد جميع الصفات التى كان يعقوب وآباؤه يصفون الله بها فيما لقنه لأبنائه منذ نشأتهم ، ولأنهم كانوا سكنوا أرض كنعان وفلسطين مختلطين ومصاهرين لأمم تعبد الأصنام من كنعانيين وفلسطينيين وحثيين وأراميين ثم كان موت يعقوب فى أرض الفراعنة وكانوا يعبدون آلهة أخرى .

وأيضاً فمن فوائد تعريف الذى يعبدونه بطريق الإضافة إلى ضمير أبيهم وإلى لفظ آبائه أن فيها إيماء إلى أنهم مقتدون بسلفهم .

وفى الإتيان بعطف البيان من قولهم إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ضرب من محسن الاطراد تنويها بأسماء هؤلاء الأسلاف كقول ربيعة بن نصر بن قعين :

إنْ يقتلوك فقد ثَلَلْتَ عُروشهم ... بعتَيْبَةَ بن الحارث بن شهاب

وإنما أعيد المضاف فى قوله «وإله آبائك» لأن إعادة المضاف مع المعطوف على المضاف إليه أفصح فى الكلام وليست بواجبة ، وإطلاق الآباء على ما شمل إسماعيل وهو عم ليعقوب إطلاق من باب التغليب ولأن العم بمنزلة الأب .

وقد مضى التعريف بإبراهيم وإسماعيل .

وأما إسحاق فهو ابن إبراهيم وهو أصغر من إسماعيل بأربع عشرة سنة وأمه سارة ولد سنة ١٨٩٦ ست وتسعين وثمانمائة وألف قبل ميلاد المسيح وهو جد بنى إسرائيل وغيرهم من أمم تقرب لهم .

واليهود يقولون إن الابن الذى أمر الله إبراهيم بذبحه وفداه الله هو إسحاق ، والحق أن الذى أمر بذبحه هو إسماعيل فى صغره حين لم يكن لإبراهيم ولد غيره ليظهر كمال الامتثال

ومن الغريب أن التوراة لما ذكرت قصة الذبيح وصفته بالابن الوحيد لإبراهيم ولم يكن إسحاق وحيدا قط ، وتوفى إسحاق سنة ثمان وسبعمائة وألف قبل الميلاد ودفن مع أبيه وأمه فى مغارة المكفيلة فى حبرون (بلد الخليل) وقوله « إلها واحدا » توضيح لصفة الإله الذى يعبدونه فقوله ,,إلها,,حال من إلهك ووقوع إلها حالا من إلهك مع أنه مرادف له فى لفظه ومعناه إنما هو باعتبار إجراء الوصف عليه بواحداً فالحال فى الحقيقة هو ذلك الوصف ، وإنما أعيد لفظ إلها ولم يقتصر على وصف واحدا لزيادة الإيضاح لأن المقام مقام إطناب ففى الإعادة تنويه بالمعاد وتوكيد لما قبله ، وهذا أسلوب من الفصاحة إذ يعاد اللفظ ليبنى عليه وصف أو متعلق ويحصل مع ذلك توكيد اللفظ السابق تبعا ، وليس المقصود من ذلك مجرد التوكيد ومنه قوله تعالى « وإذا مروا باللغو مروا كراما » وقوله « إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم » وقوله « واتقوا الذى أمدكم بما تعلمون أمدكم بأنعام وبنين » إذ أعاد فعل أمدكم وقول الأحوص الأنصارى :

فإذَا تَزُول تَزولُ عن مُتَخَمِّطٍ   تُخْشَى بَوادِرُه على الأَقرانِ

قال ابن جنى فى شرح الحماسة « محال أن تقول إذا قمت قُمت لأنه ليس فى الثانى غير ما فى الأول وإنما جاز أن يقول فإذا تزول تزول لما اتصل بالفعل الثانى من حرف الجر المفاد منه الفائدة، ومثله قول الله تعالى «هؤلاء الذين أغوينا أغويناهم كما غوينا» وقد كان أبو على امتنع فى هذه الآية مما أخذناه غير أن الأمر فيها عندى على ما عرفتك.

وجوز صاحب الكشاف أن يكون قوله,,إلها واحدا,,بدلا من إلهك بناء على جواز إبدال النكرة الموصوفة من المعرفة مثل «لنسفعن بالناصية ناصية كاذبة» ، أوأن يكون منصوبا على الاختصاص بتقدير امدح فإن الاختصاص يجىء من الاسم الظاهر ومن ضمير الغائب .

وقوله,,ونحن له مسلمون,,جملة فى موضع الحال من ضمير نعبد ، أو معطوفة على جملة نعبد ، جىء بها اسمية لإفادة ثبات الوصف لهم ودوامه بعد أن أفيد بالجملة الفعلية المعطوف عليها معنى التجدد والاستمرار .

﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ 134

عقبت الآيات المتقدمة من قوله « وإذ ابتلى إبراهيم ربه » بهذه الآية لأن تلك الآيات تضمنت الثناء على إبراهيم وبنيه والتنويه بشأنهم والتعريض بمن لم يقتف آثارهم من ذريتهم وكأن ذلك قد ينتحل منه المغرورون عذرا لأنفسهم فيقولون نحن وإن قصرنا فإن لنا من فضل آبائنا مسلكا لنجاتنا ، فذكرت هذه الآية لإفادة أن الجزاء بالأعمال لا بالاتكال .

والإشارة بتلك عائدة إلى إبراهيم وبنيه باعتبار أنهم جماعة وباعتبار الإخبار عنهم باسم مؤنث لفظه وهو أمة .

والأمة تقدم بيانها آنفا عند قوله تعالى « ومن ذريتنا أمة مسلمة لك » .

وقوله «قد خلت» صفة لأمة ومعنى خلت مضت ، وأصل الخلاء الفراغ فأصل معنى خلت خلا منها المكان فأسند الخلو إلى أصحاب المكان على طريقة المجاز العقلي لنكتة المبالغة ، والخبر هنا كناية عن عدم انتفاع غيرهم بأعمالهم الصالحة وإلا فإن كونها خلت مما لا يحتاج إلى الإخبار به ، ولذا فقوله «لها ما كسبت» الآية بدل من جملة قد خلت بدل مفصل من مجمل .

والخطاب موجه إلى اليهود أي لا ينفعكم صلاح آبائكم إذا كنتم غير متبعين طريقتهم ، فقوله «لها ما كسبت» تمهيد لقوله «ولكم ما كسبتم» إذ هو المقصود من الكلام ، والمراد بما كسبت وبما كسبتم ثواب الأعمال بدليل التعبير فيه بلها ولكم ، وذلك أن تجعل الكلام من نوع الاحتباك والتقرير لها ما كسبت وعليكم ما كسبتم أي إثمه . ومن هذه الآية ونظائرها انتزع الأشعري التعبير عن فعل العبد بالكسب .

وتقديم المسندين على المسند إليهما في «لها ما كسبت ولكم ما كسبتم» لقصر المسند إليه على المسند أي ما كسبت الأمة لا يتجاوزها إلى غيرها وما كسبتم لا يتجاوزكم ، وهو قصر إضافي لقلب اعتقاد المخاطبين فإنهم لغرورهم يزعمون أن ما كان لأسلافهم من الفضائل يزيل ما ارتكبوه هم من المعاصي أو يحمله عنهم أسلافهم .

وقوله (ولا تسألون عما كانوا يعملون) معطوف على قوله «لها ما كسبت» وهو من تمام التفصيل

لمعنى خلت ، فإن جعلت «لها ما كسبت ولكم ما كسبتم» خاصا بالأعمال الصالحة فقوله «ولا تسألون» إلخ تكميل للأقسام أى وعلى كل ما عمل من الإثم ولذا عبر هنالك بالكسب المتعارف فى الادخار والتنافس وعبر هنا بالعمل . وإنما نفى السؤال عن العمل لأنه أقل أنواع المؤاخذة بالجريمة فإن المرء يؤخذ بجريمته فيسأل عنها ويعاقب وقد يسأل المرء عن جريمة غيره ولا يعاقب كما يلام على القوم فعل بعضهم ما لا يليق وهو شائع عند العرب قال زهير :

لعمرى لنِعْمَ الحىُّ جَرَّ عليهم بما لا يُواتيهم حُصَين بن ضَمْضمِ

فنفى أصل السؤال أبلغ وأشمل للأمرين ، وإن جعلت قوله «ولكم ما كسبتم» مرادا به الأعمال الذميمة المحيطة بهم كان قوله «ولا تسألون» إلخ احتراسا واستيفاء لتحقيق معنى الاختصاص أى كل فريق مختص به عمله أو تبعته ولا يلحق الآخر من ذلك شىء ولا السؤال عنه ، أى لا تحاسبون بأعمال سلفكم وإنما تحاسبون بأعمالكم .

﴿وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُواْ﴾

الظاهر أنه عطف على قوله «ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه» ، فإنه بعد أن ذمهم بالعدول عن تلقى الإسلام الذى شمل خصال الحنيفية بين كيفية إعراضهم ومقدار غرورهم بأنهم حصروا الهدى فى اليهودية والنصرانية أى كل فريق منهم حصر الهدى فى دينه .

ووجه الحصر حاصل من جزم تهتدوا فى جواب الأمر فإنه على تقدير شرط فيفيد مفهوم الشرط أن من لم يكن يهوديا لا يراه اليهود مهتديا ومن لم يكن نصرانيا لا يراه النصارى مهتديا أى نفوا الهدى عن متبع ملة إبراهيم وهذا غاية غرورهم .

والواو فى قال عائدة لليهود والنصارى بقرينة مساق الخطاب فى «وقالوا إن كنتم شهداء» وقوله «ولكم ما كسبتم» ؛ و(أو) فى قوله «أو نصارى» تقسيم بعد الجمع لأن السامع يرد كلا إلى من قاله ، وجزم تهتدوا فى جواب الأمر للإيذان بمعنى الشرط ليفيد بمفهوم الشرط أنكم إن كنتم على غير اليهودية والنصرانية فلستم بمهتدين .

﴿قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ 135

جردت جملة قل من العاطف لوقوعها في مقام الحوار مجاوبة لقولهم كونوا هودا أو نصارى تهتدوا على نحو ما تقدم أى بل لا اهتداء إلا باتباع ملة إبراهيم فإنها لما جاء بها الإسلام أبطل ما كان قبله من الأديان .

وانتصب ملة بإضمار تتبع لدلالة المقام لأن كونوا هودا بمعنى اتبعوا اليهودية ، ويجوز أن ينصب عطفاً على هودا والتقدير بل نكون ملة إبراهيم أى أهل ملته كقول عدى بن حاتم لما وفد على النبيء صلى الله عليه وسلم ليسلم : إنى من دين أو من أهل دين يعنى النصرانية ، والحنيف فعيل بمعنى فاعل مشتق من الحنف بالتحريك وهو الميل فى الرجل قالت أم الأحنف ابن قيس فيما ترقصه به :

والله لولا حنف برجله ما كان فى فتيانكم من مثله

والمراد الميل فى المذهب أن الذى به حنف يميل فى مشيه عن الطريق المعتاد . وإنما كان هذا مدحاً للملة لأن الناس يوم ظهور ملة إبراهيم كانوا فى ضلالة عمياء فجاء دين إبراهيم مائلا عنهم فلقب بالحنيف ثم صار الحنيف لقب مدح بالغلبة . والوجه أن يجعل حنيفاً حالا من إبراهيم وهذا من مواضع الاتفاق على صحة مجىء الحال من المضاف إليه ولك أن تجعله حالا لملة إلا أن فعيلا بمعنى فاعل يطابق موصوفه إلا أن تؤول ملة بدين على حد(إن رحمة الله قريب من المحسنين)أى إحسانه أو تشبيه فعيل إلخ بمعنى فاعل بفعيل بمعنى مفعول .

وقد دلت هذه الآية على أن الدين الإسلامى من إسلام إبراهيم .

وقوله«وما كان من المشركين»جملة هى حالة ثانية من إبراهيم وهو احتراس لئلا يغتر المشركون بقوله«بل ملة إبراهيم» أى لا نكون هوداً ولا نصارى فيتوهم المشركون أنه لم يبق من الأديان إلا ماهم عليه لأنهم يزعمون أنهم على ملة إبراهيم وإلا فليس ذلك من المدح له بعد ما تقدم من فضائله وهذا على حد قوله تعالى « وما صاحبكم بمجنون » غلط فيه صاحب الكشاف غلطاً فاحشاً كما سيأتى .

﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ 136

بدل من جملة « قل بل ملة » لتفصيل كيفية هاته الملة بعد أن أجمل ذلك فى قوله﴿قل بل ملة إبراهيم حنيفا﴾. والأمر بالقول أمر بما يتضمنه إذ لا اعتداد بالقول إلا لأنه يطابق الاعتقاد، إذ النسبة إنما وضعت للصدق لا للكذب ، والمقصود من الأمر بهذا القول الإعلان به والدعوة إليه لما يشتمل عليه من الفضيلة الظاهرة بحصول فضيلة سائر الأديان لأهل هاته الملة ولما فيه من الإنصاف وسلامة الطوية ، ليرغب فى ذلك الراغبون ويكمد عند سماعه المعاندون وليكون هذا كالاحتراس بعد قوله﴿قل بل ملة إبراهيم حنيفا﴾أى نحن لا نطعن فى شريعة موسى وشريعة عيسى وماأوتى النبيئون ولا نكذبهم ولكنا مسلمون لله بدين الإسلام الذى بقى على أساس ملة إبراهيم وكان تفصيلا لها وكمالا لمراد الله منها حين أراد الله إكمالها فكانت الشرائع التى جاءت بعد إبراهيم كمنعرجات الطريق سلك بالأمم فيها لمصالح ناسبت أحوالهم وعصورهم بعد إبراهيم كما يسلك بمن أتعبه المسير طريق منعرج ليهدأ من ركز السيارة فى المحجة فيحط رحله وينام ثم يرجع به بعد حين إلى الجادة ، ومن مناسبات هذا المعنى أن ابتدئ بقوله وما أنزل إلينا ، واختتم بقوله ونحن له مسلمون ، ووُسِّط ذكر ما أنزل على النبيئين بين ذلك .

وجمع الضمير ليشمل النبيء صلى الله عليه وسلم والمسلمين فهم مأمورون بأن يقولوا ذلك . وجعله بدلا يدل على أن المراد من الأمر فى قوله « قل بل ملة » النبيء وأمته .

وأفرد الضمير فى الكلامين اللذين للنبيء فيهما مزيد اختصاص بمباشرة الرد على اليهود والنصارى لأنه مبعوث لإرشادهم وزجرهم وذلك فى قوله « قل بل ملة إبراهيم » إلخ وقوله الآتى — « قل أتحاجوننا فى الله » وجمع الضمير فى الكلام الذى للأمة فيه مزيد اختصاص بمضمون المأمور به فى سياق التعليم أعنى قوله « قولوا آمنا بالله » إلخ لأن النبيء صلى الله عليه وسلم قد علم ذلك من قبل فيما تضمنته علوم الرسالة ، ولذلك لم يخل واحد من هاته الكلامات ، عن الإيذان بشمول الأمة مع النبيء ، أما هنا فظاهر بجمع الضمائر كلها ، وأما

فى قوله « قل بل ملة » إلخ فلكونه جوابا مواليا لقولهم « كونوا هوداً » بضمير الجمع فملم أنه ردعليهم بلسان الجميع ، وأما فى قوله الآتى « قل أتحاجوننا » فلأنه بعد أن أفرد قل جمع الضمائر فى «أتحاجوننا، وربنا، ولنا، وأعمالنا ، ونحن، ومخلصون» ، فانظر بدائع النظم فى هاته الآيات ودلائل إعجازها .

وقدم الإيمان بالله لأنه لا يختلف باختلاف الشرائع الحق ، ثم عطف عليه الإيمان بما أنزل من الشرائع .

والمراد بما أنزل إلينا القرآن ، وبما عطف عليه ما أنزل على الأنبياء والرسل من وحى وما أوتوه من الكتب ، والمعنى أنا آمنا بأن الله أنزل تلك الشرائع ، وهذا لا ينافى أن بعضها نسخ بعضاً ، وأن ما أنزل إلينا نسخ جميعها فيما خالفها فيه ، ولذلك قدم « وما أنزل إلينا» للاهتمام به ، والتعبير فى جانب بعض هذه الشرائع بلفظ أنزل وفى بعضها بلفظ أوتى تفنن لتجنب إعادة اللفظ الواحد مراراً ، وإنما لم يفرد أحد الفعلين ولم تعطف متعلقاته بدون إعادة الأفعال تجنبا لتتابع المتعلقات فإنه كتتابع الإضافات فى ما ترى .

والأسباط تقدم ذكرهم آنفا .

وجملة « لا نفرق بين أحد منهم » حال أو استئناف كأنه قيل كيف تؤمنون بجميعهم فإن الإيمان بحق بواحد منهم ، وهذا السؤال المقدر ناشىء عن ضلالة وتعصب حيث يعتقدون أن الايمان برسول لا يتم إلا مع الكفر بغيره وأن تزكية أحد لا تتم إلا بالطعن فى غيره ، وهذه زلة فى الأديان والمذاهب والنحل والأحزاب والأخلاق كانت شائعة فى الأمم والتلامذة فاقتلعها الإسلام ، قال أبو على بن سينا فى الإشارات ردا على من انتصر فى الفلسفة لأرسطو وتنقص أفلاطون « والمعلم الأول وإن كان عظيم المقدار لا يخرجنا الثناء عليه إلى الطعن فى أساتيذه » .

وهذا رد على اليهود والنصارى إذا آمنوا بأنبيائهم وكفروا بمن جاء بعدهم ، فالمقصود عدم التفرقة بينهم فى الإيمان ببعضهم ، وهذا لا ينافى اعتقاد أن بعضهم أفضل من بعض .

وأحد أصله وحد بالواو ومعناه منفرد وهو لغة فى واحد ومخفف منه وقيل هو صفة مشبهة فأبدلت واوه همزة تخفيفاً ثم صار بمعنى الفرد الواحد فتارة يكون بمعنى ما ليس بمتعدد وذلك

حين يجرى على مخبر عنه أو موصوف نحو « قل هو الله أحد » واستعماله كذلك قليل فى الـكلام ومنه اسم العدد أحد عشر ، وتارة يكون بمعنى فرد من جنس وذلك حين يبين بشىء يدل على جنس نحو خذ أحد الثوبين ويؤنث نحو قوله تعالى « فتذكر إحداهما الأخرى » وهذا استعمال كثير وهو قريب فى المعنى من الاستعمال الأول ، وتارة يكون بمعنى فرد من جنس لـكنه لا يبين بل يعمم وتعميمه قد يكون فى الإثبات نحو قوله تعالى « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره » ، وقد يكون تعميمه فى النفى وهو أكثر أحوال استعماله نحو قوله تعالى « فما منكم من أحد عنه حاجزين » وقول العرب: أَحَدٌ لا يقول ذلك ، وهـــذا الاستعمال يفيد العموم كشأن النـكرات كلها فى حالة النفى .

وبهذا يظهر أن أحد لفظ معناه واحد فى الأصل وتصريفه واحد ولـكن اختلفت مواقع استعماله المتفرعة على أصل وضعه حتى صارت بمنزلة معان متعددة وصار أحد بمنزلة المترادف، وهذا يجمع مشتت كلام طويل للعلماء فى لفظ أحد وهو ما احتفل به القرافى فى كتابه «العقد المنظوم فى الخصوص والعموم» .

وقد دلت كلمة «بين» على محذوف تقديره وآخر لأن بين تقتضى شيئين فأكثر .

وقوله « ونحن له مسلمون » القول فيه كالقول فى نظيره المتقدم آنفا عند قوله تعالى « إلها واحداً ونحن له مسلمون » .

﴿ فَإِنْ ءَامَنُواْ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَواْ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ 137

كلام معترض بين قوله « قولوا آمنا بالله » وقوله « صبغة الله » والفاء للتفريع ودخول الفاء فى الاعتراض وارد فى الـكلام كثيراً وإن تردد فيه بعض النحاة والتفريع على قوله « قولوا آمنا بالله » والمراد من القول أن يكون إعلانا أى أعلنوا دينكم واجهروا بالدعوة إليه فإن اتبعكم الذين قالوا « كونوا هوداً أو نصارى » فإيمانهم اهتداء وليسوا قبل ذلك على هدى خلافا لزعمهم أنهم عليه من قولهم « كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا » فدل مفهوم الشرط على أنهم ليسوا على هدى ماداموا غير مؤمنين بالإسلام .

وجاء الشرط هنا بحرف إن المفيدة للشك فى حصول شرطها إيذانا بأن إيمانهم غير مرجو .

والباء فى قوله « بمثل ما آمنتم به » للملابسة وليست للتعدية أى إيماناً مماثلا لإيمانكم ، فالمماثلة بمعنى المساواة فى العقيدة والمشابهة فيها باعتبار أصحاب العقيدة وليست مشابهة معتبراً فيها تعدد الأديان لأن ذلك ينبو عنه السياق ، وقيل لفظ مثل زائد ، وقيل الباء للآلة والاستعانة ، وقيل الباء زائدة ، وكلها وجوه متكلفة .

وقوله «وإن تولوا فإنما هم فى شقاق » أى فقد تبين أنهم ليسوا طالبى هدى ولا حق إذ لا أبين من دعوتكم إياهم ولا إنصاف أظهر من هذه الحجة .

والشقاق شدة المخالفة، مشتق من الشق بفتح الشين وهو الفلق وتفريق الجسم ، وجىء بفى للدلالة على تمكن الشقاق منهم حتى كأنه ظرف محيط بهم . والإتيان بإن هنا مع أن توليهم هو المظنون بهم لمجرد المشاكلة لقوله «فإن آمنوا».

وفرع قوله «سيكفيكهم الله» على قوله «فإنما هم فى شقاق» تثبيتاً للنبىء صلى الله عليه وسلم لأن إعلامه بأن هؤلاء فى شقاق مع ما هو معروف من كثرتهم وقوة أنصارهم مما قد يتحرج له السامع فوعده الله بأنه يكفيه شرهم الحاصل من توليهم .

والسين حرف يمحض المضارع للاستقبال فهو مختص بالدخول على المضارع وهو كحرف سوف والأصح أنه لا فرق بينهما فى سوى زمان الاستقبال. وقيل إن سوف أوسع مدى واشتهر هذا عند الجماهير فصاروا يقولون سوّفه إذا ماطل الوفاء بالآخر ، وأحسب أنه لا محيص من التفرقة بين السين وسوف فى الاستقبال ليكون لموقع أحدهما دون الآخر فى الكلام البليغ خصوصية ثم إن كليهما إذا جاء فى سياق الوعد أفاد تحقيق الوعد ومنه قوله تعالى « قال سأستغفر لك ربى » فالسين هنا لتحقيق وعد الله رسوله صلى الله عليه وسلم بأنه يكفيه سوء شقاقهم .

ومعنى كفايتهم كفاية شرهم وشقاقهم فإنهم كانوا أهل تعصب لدينهم وكانوا معتضدين بأتباع وأنصار وخاصة النصارى منهم ، وكفاية النبىء كفاية لأمته لأنه ما جاء لشىء ينفع ذاته .

وهو السميع العليم أى السميع لأذاهم بالقول العليم بضمائرهم أى اطمئن بأن الله كافيك ماتتوجس من شرهم وأذاهم بكثرتهم ، وفى قوله « فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم » وعد ووعيد .

﴿ صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ ﴾ 138

هذا متصل بالقول المأمور به فى « قولوا آمنا بالله » وما بينهما اعتراض كما علمت والمعنى آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى الأنبياء من قبل إيمانا صبغة الله .

وصبغة بكسر الصاد أصلها صِبغ بدون علامة تأنيث وهو الشىء الذى يصبغ به بزنة فِعل الدال على معنى المفعول مثل ذِبح وقِشر وكِسر وفِلق . واتصاله بعلامة التأنيث لإرادة الوحدة مثل تأنيث قشرة وكسرة وفلقة . فالصبغة الصبغ المعين المحضر لأن يصبغ به . وانتصابه على أنه مفعول مطلق نائب عن عامله أى صبغنا صبغة الله كما انتصب «وعد الله لا يخلف الله وعده » بعد قوله « ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم » بتقدير وعدهم النصر . أو على أنه بدل من قوله « ملة إبراهيم » أى الملة التى جعلها الله شعارنا كالصبغة عند اليهود والنصارى ، أو منصوباً وصفاً لمصدر محذوف دل عليه فعل آمنا بالله والتقدير آمنا إيمانا صبغة الله ، وهذا هو الوجه الملائم لإطلاق صبغة على وجه المشاكلة ، وماادعاه صاحب الكشاف من أنه يفضى إلى تفكيك النظم تهويل لا يعبأ به فى الكلام البليغ لأن التئام المعانى والسياق يدفع التفكك ، وهل الاعتراض والمتعلقات إلا من قبيل الفصل يتفكك بها الألفاظ ولا تؤثر تفككا فى المعانى ، وجعله صاحب الكشاف تبعاً لسيبويه مصدراً مبينا للحالة مثل الجلسة والمشية وجعلوا نصبه على المفعول المطلق المؤكد لنفسه أى لشىء هو عينه أى أن مفهوم المؤكد (بالفتح) والتأكيد متحدان فيكون مؤكداً لآمنا لأن الإيمان والصبغة متلازمان على حد انتصاب وعد الله من قوله تعالى « وعد الله لا يخلف الله وعده » توكيداً لمضمون الجملة التى قبله وهى قوله « ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء » وفيه تكلفان لا يخفيان .

والصبغة هنا اسم للماء الذى يغتسل به اليهود عنواناً على التوبة لمغفرة الذنوب والأصل فيها عندهم الاغتسال الذى جاء فرضه فى التوارة على الكاهن إذا أراد تقديم قربان كفارة

عن الخطيئة عن نفسه أو عن أهل بيته ، والاغتسال الذى يغتسله الكاهن أيضا فى عيد الكفارة عن خطايا بنى إسرائيل فى كل عام ، وعند النصارى الصبغة أصلها التطهر فى نهر الأردن وهو اغتسال سنه النبيء يحيي بن زكرياء لمن يتوب من الذنوب فكان يحيي يعظ بعض الناس بالتوبة فإذا تابوا أتوه فيأمرهم بأن يغتسلوا فى نهر الأردن رمزا للتطهر الروحانى وكانوا يسمون ذلك « مموذيت » بذال معجمة وبتاء فوقية فى آخره ويقولون أيضا مموذيتا بألف بعد التاء وهى كلمة من اللغة الأرامية معناها الطهارة ، وقد عربه العرب فقالوا معمودية بالدال المهملة وهاء تأنيث فى آخره وياؤه التحتية مخففة ، وكان عيسى بن مريم حين تعمد بماء المعمودية أنزل الله عليه الوحى بالرسالة ودعا اليهود إلى ما أوحى الله به إليه وحدث كفر اليهود بما جاء به عيسى وقد آمن به يحيي فنشأ الشقاق بين اليهود وبين يحيي وعيسى فرفض اليهود التعميد ، وكان عيسى قد عمد الحواريين الذين آمنوا به ، فتقرر فى سنة النصارى تعميد من يدخل فى دين النصرانية كبيرا ، وقد تعمد قسطنطين قيصر الروم . حين دخل فى دين النصرانية ، أما من يولد للنصارى فيعمدونه فى اليوم السابع من ولادته .
وإطلاق اسم الصبغة على المعمودية يحتمل أن يكون من مبتكرات القرآن ويحتمل أن يكون نصارى العرب سموا ذلك الغسل صبغة ، ولم أقف على ما يثبت ذلك من كلامهم فى الجاهلية وظاهر كلام الراغب أنه إطلاق قديم عند النصارى إذ قال « وكانت النصارى إذا ولد لهم ولد غمسوه بعد السابع فى ماء معمودية يزعمون أن ذلك صبغة لهم » ، أما وجه تسمية المعمودية (صبغة) فهو خفى إذ ليس لماء المعمودية لون فيطلق على التلطخ به مادة ص ب غ وفى دائرة المعارف الإسلامية[1] أن أصل الكلمة من العبرية ص ب ع أى غطس . فيقتضى أنه لما عرب أبدلوا العين المهملة غينا معجمة لعله لندرة مادة صبع بالعين المهملة فى المشتقات وأيا ما كان فإطلاق الصبغة على ماء المعمودية أو على الاغتسال به استعارة مبنية على تشبيه وجهه تخييلى إذ تخيلوا أن التعميد يكسب المعمد به صفة النصرانية ويلونه بلونها كما يلون الصبغ ثوبا مصبوغا وقريب منه إطلاق الصبغ على عادة القوم وخلقهم وأنشدوا لبعض ملوك همدان :

(١) فى مادة الصابئة .

وكل أناس لهم صبغة وصبغة همْدانَ خيرُ الصِّبَغ
صَبغْنا على ذلكَ أبناءنا فأكرم بصبغتنا فى الصبغ

وقد جعل النصارى فى كنائسهم أحواضا صغيرة فيها ماء يزعمون أنه مخلوط ببقايا الماء الذى أهرق على عيسى حين عمده يحيى وأن ما تقاطر منه جمع وصب فى ماء كثير ومن ذلك الماء تؤخذ مقادير تعتبر مباركة لأنها لا تخلو عن جزء من الماء الذى تقاطر من اغتسال عيسى حين تعميده كما ذلك فى أوائل الأناجيل الأربعة.

فقوله «صبغة الله» رد على اليهود والنصارى معا أما اليهود فلأن الصبغة نشأت فيهم وأما النصارى فلأنها سنة مستمرة فيهم، ولما كانت المعمودية مشروعة لهم لغلبة تأثير المحسوسات على عقائدهم رد عليهم بأن صبغة الإسلام الاعتقاد والعمل المشار إليهما بقوله «قولوا آمنا بالله» إلى قوله «ونحن له مسلمون» أى إن كان إيمانكم حاصلا بصبغة القسيس فإيماننا بصبغ الله وتلوينه أى تكييفه الإيمان فى الفطرة مع إرشاده إليه، فإطلاق الصبغة على الإيمان استعارة علاقتها المشابهة وهى مشابهة خفية حسنها قصد المشاكلة، والمشاكلة من المحسنات البديعية ومرجعها إلى الاستعارة وإنما قصد المشاكلة باعث على الاستعارة، وإنما سماها العلماء المشاكلة لخفاء وجه التشبيه فأغفلوا أن يسموها استعارة وسموها المشاكلة، وإنما هى الإتيان بالاستعارة لداعى مشاكلة لفظ للفظ وقع معه. فإن كان اللفظ المقصود مشاكلته مذكورا فهى المشاكلة، ولنا أن نصفها بالمشاكلة التحقيقية كقول ابن الرَّقعْمق (1).

قالوا اقتَرِحْ شيئا نُجِدْ لك طَبْخَه قلتُ اطبُخُوا لِى جُبَّةً وقميصا

استعار الطبخ للخياطة لمشاكلة قوله نجد لك طبخه، وإن كان اللفظ غير مذكور بل معلوما من السياق سميت مشاكلة تقديرية كقول أبى تمام:

مَنْ مُبْلغٌ أفناءَ يعرُبَ كلها أَنى بَنَيْتُ الجارَ قبل المَنزل

استعار البناء للاصطفاء والاختيار لأنه شاكل به بناء المنزل المقدر فى الكلام المعلوم

---

(1) هو أحمد بن محمد الأنطاكى ويكنى أبا حامد توفى سنة ٣٩٩ وكنى أبا الرقعمق (براء مفتوحة وقاف مفتوحة وعين ساكنة وميم مفتوحة آخره قاف) ولم أقف على معناه وهو ليس بعربى ولعله لفظ هزلى وقبل هذا البيت قوله:

إخوانُنا قَصدُوا الصَّبوح بسحرةٍ فأتى رَسُولُهُم إلىَّ خَصيصًا

من قوله قبل المنزل ، وقوله تعالى « صبغة الله » من هذا القبيل والتقدير فى الآية أدق من تقدير بيت أبى تمام وهو مبنى على ما هو معلوم من عادة النصارى واليهود بدلالة قوله « كونوا هودا أو نصارى » على ما يتضمنه من التعميد .

والاستفهام فى قوله « ومن أحسن من الله صبغة » إنكارى ومعناه لا أحسن من الله فى شأن صبغته ، فانتصب صبغة على التمييز ، تمييز نسبة محول عن مبتدأ ثان يقدر بعد من فى قوله «ومن أحسن» والتقدير ومن صبغته أحسن من الله أى من صبغة الله قال أبو حيان فى البحر المحيط وقل ما ذكر النحاة فى التمييز المحول عن المبتدأ .

وقد تأتى بهذا التحويل فى التمييز إيجاز بديع إذ حذف كلمتان بدون لبس فإنه لما أسندت الأحسنية إلى من جاز دخول من التفضيلية على اسم الجلالة بتقدير مضاف لأن ذلك التحويل جعل ما أضيفت إليه صبغة هو المحكوم عليه بانتفاء الأحسنية فعلم أن المفضل عليه هو المضاف المقدر أى ومن أحسن من صبغة الله .

وجملة « ونحن له عابدون » عطف على آمنا وفى تقديم الجار والمجرور على عامله فى قوله له عابدون إفادة قصر إضافى على النصارى الذين اصطبغوا بالمعمودية لكنهم عبدوا المسيح .

﴿قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ﴾

استئناف عن قوله قولوا آمنا بالله كما تقدم هنالك ، وتحاجوننا خطاب لأهل الكتاب لأنه جواب كلامهم السابق ولدليل قوله الآتى « أم يقولون إن إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط كانوا هودا أو نصارى » .

والاستفهام للتعجب والتوبيخ ، ومعنى المحاجة فى الله الجدال فى شئونه بدلالة الاقتضاء إذ لا محاجة فى الذات بما هى ذات والمراد الشأن الذى حمل أهل الكتاب على المحاجة مع المؤمنين فيه وهو ما تضمنته بعثة محمد صلى الله عليه وسلم من أن الله نسخ شريعة اليهود والنصارى وأنه فضله وفضل أمته ، ومحاجتهم راجعة إلى الحسد واعتقاد اختصاصهم بفضل الله تعالى وكرامته .

فلذلك كان لقوله وهو ربنا وربكم موقع فى تأييد الإنكار أى بلغت بكم الوقاحة إلى أن تحاجونا فى إبطال دعوة الإسلام بلا دليل سوى زعمكم أن الله اختصكم بالفضيلة مع أن الله ربنا كما هو ربكم فلماذا لا يمن علينا بما مَنَّ به عليكم .

فجملة وهو ربنا حالية أى كيف تحاجوننا فى هاته الحالة المعروفة التى لا تقبل الشك ، وبهذه الجملة حصل بيان لموضوع المحاجة ، وكذلك جملة ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم وهى عطف على الحال ارتقاء فى إبطال مجادلتهم بعد بيان أن المربوبية تؤهل لإنعامه كما أهلتهم، ارتقى فجعل مرجع رضى الله تعالى على عباده أعمالهم فإذا كان قد أكرمكم لأجل الأعمال الصالحة فلعله أكرمنا لأجل صالحات أعمالنا فتعالوا فانظروا أعمالكم وانظروا أعمالنا تجدوا حالنا أقرب إلى الصلاح منكم .

قال البيضاوى « كأنه ألزمهم على كل مذهب ينتحونه إفحاما وتبكيتا فإن كرامة النبوءة إما تفضل من الله على من يشاء فالكل فيه سواء وإما إفاضة حق على المستعدين لها بالمواظبة على الطاعة فكما أن لكم أعمالا ربما يعتبرها الله فى إعطائها فلنا أيضا أعمال » .

وتقديم المجرور فى لنا أعمالنا للاختصاص أى لنا أعمالنا لا أعمالكم فلا تحاجونا فى أنكم أفضل منا ، وعطف ولكم أعمالكم احتراس لدفع توهم أن يكون المسلمون مشاركين للمخاطبين فى أعمالهم وأن لنا أعمالنا يفيد اختصاص المتكلمين بما عملوا مع الاشتراك فى أعمال الآخرين وهو نظير عطف قوله تعالى « ولى دين » على قوله « لكم دينكم » .

وهذا كله من الكلام المصنف مثل قوله تعالى « وإنا أو إياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين » .

وجملة « ونحن له مخلصون » عطف آخر على جملة الحال وهى ارتقاء ثالث لإظهار أن المسلمين أحق بإفاضة الخير فإنهم وإن اشتركوا مع الآخرين فى المربوبية وفى الصلاحية لصدور الأعمال الصالحة فالمسلمون قد أخلصوا دينهم لله ومخالفوهم قد خلطوا عبادة الله بعبادة غيره ، أى فلماذا لا نكون نحن أقرب إلى رضى الله منكم إليه .

والجملة الاسمية مفيدة الدوام على الإخلاص كما تقدم فى قوله « ونحن له مسلمون » .

﴿أَمْ يَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَادَةً عِندَهُ مِنَ اللَّهِ، وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾

أم منقطعة بمعنى بل وهى إضراب للانتقال من غرض إلى غرض وفيها تقدير استفهام وهو استفهام للتوبيخ والإنكار وذلك لمبلغهم من الجهل بتاريخ شرائعهم زعموا أن إبراهيم وأبناءه كانوا على اليهودية أو على النصرانية كما دل عليه قوله تعالى « قل ءأنتم أعلم أم الله » ولدلالة آيات أخرى عليه مثل « ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا » ومثل قوله « يا أهل الكتاب لِمَ تُحَاجُّون فى إبراهيم وَما أُنزِلَتْ التوراة والإنجيل إلا من بعدهِ أَفَلا تعقلون » والأمة إذا انغمست فى الجهالة وصارت عقائدها غرورا ومن دون تدبر اعتقدت ما لا ينتظم مع الدليل واجتمعت فى عقائدها المتناقضات ، وقد وجد النبىء صلى الله عليه وسلم يوم الفتح فى الكعبة صورة إبراهيم يستقسم بالأزلام فى الكعبة فتلا قوله تعالى « ما كان إبراهيم ـ إلى قوله ـ وما كان من المشركين » وقال والله إن استقسم بها قط، وقال تعالى فى شأن أهل الكتاب « وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون » فرماهم بفقد التعقل . وقرأ الجمهور وأبو بكر عن عاصم ورويس عن يعقوب بياء الغائب وقرأه ابن عامر وحمزة والكسائى وحفص عن عاصم بتاء الخطاب على أن أم متصلة معادلة لقوله أتحاجوننا فى الله فيكون قوله «قل ءأنتم أعلم أم الله » أمراً ثانيا لاحقا لقوله « قل أتحاجوننا » وليس هذا المحمل بمتعين لأن فى اعتبار الالتفات مناصا من ذلك .

ومعنى « قل ءأنتم أعلم أم الله » التقدير ، وقد أعلمنا الله أن إبراهيم لم يكن يهوديا ولا نصرانيا وهذا كقوله فى سورة آل عمران « قل يا أهل الكتاب لم تحاجون فى إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون » .

وقد استفيد من التقرير فى قوله « قل ءأنتم أعلم أم الله » أنه أعلمهم بأمر جهلته عامتهم وكتمته خاصتهم ولذلك قال « ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله » يشير إلى خاصة الأحبار والرهبان الذين تركوا عامة أمتهم مسترسلين على عقائد الخطأ والغرور والضلالة وهم ساكتون لا يغيرون عليهم إرضاء لهم واستجلابا لمحبتهم وذلك أمر إذا طال على الأمة تعودته

وظنت جهالتها علما فلم ينجع فيها إصلاح بعد ذلك لأنها ترى المصلحين قد أتوا بما لم يأت به الأولون فقالوا «إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون».

﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللهِ وَمَا اللهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾

هذا من جملة المقول المحكى بقوله «قل ءأنتم أعلم أم الله» أمر النبيء صلى الله عليه وسلم بأن يقول لهم ذلك تذكيراً لهم بالعهد الذى فى كتبهم عسى أن يراجعوا أنفسهم ويعيدوا النظر إن كانوا مترددين أو أن يفيئوا إلى الحق إن كانوا متعمدين المكابرة . ومن فى قوله «من الله» ابتدائية أى شهادة عنده بلغت من جانب الله على لسان رسله . والواو عاطفة جملة «ومن أظلم ممن كتم شهادة» على جملة «ءأنتم أعلم أم الله» .

وهذا الاستفهام التقريرى كناية عن عدم اغترار المسلمين بقولهم إن إبراهيم وأبناءه كانوا هودا أو نصارى وليس هذا احتجاجا عليهم . وقوله «وما الله بغافل عما تعملون» بقية مقول القول وهو تهديد لأن القادر إذا لم يكن غافلا لم يكن له مانع من العمل بمقتضى علمه وقد تقدمت نظائر هذا فى مواضع .

﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾

تكرير لنظيره الذى تقدم آنفا لزيادة رسوخ مدلوله فى نفوس السامعين اهتماما بما تضمنه لكونه معنى لم يسبق سماعه للمخاطبين فلم يقتنع فيه بمرة واحدة ومثل هذا التكرير وارد فى كلام العرب ، قال لبيد .

فَتَنَازَعَا سَبِطًا يَطِيرُ ظِلَالُه كَدُخَانِ مُشْعَلَة يُشَبُّ ضِرَامُها
مَشْمُولةٍ غُلِثَتْ بِنَابِتِ عَرْفَجٍ كَدُخَانِ نَارٍ سَاطِعٍ أَسْنَامُها[1]

فإنه لما شبه الغبار المتطاير بالنار المشبوبة واستطرد بوصف النار بأنها هبت عليها ريح الشمال وزادتها دخانا وأوقدت بالعرفج الرطيب لكثرة دخانه ، أعاد التشبيه ثانيا لأنه غريب مبتكر .

---

(1) الضمير المثنى لحمار الوحش وإتانه المذكورين فى قوله قبله «أو ملمع وسقت لاحقب لاحه» ومعنى تنازعا تسابقا فى غبار ممتد والسبط الطويل يعلو ظله فى الشمس والمشعلة صفة موصوف محذوف أى نار والمشمولة التى هبت عليها ريح الشمال ونابت العرفج الجديد نباته ، والعرفج نبت معروف .

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على أشرف المرسلين

﴿ سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِي كَانُواْ عَلَيْهَا قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ يَهْدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾

قد خفى موقع هذه الآية من الآى التى بَعْدَها لأن الظاهر منها أنها إخبار عن أمر يقع فى المستقبل وأن القبلة المذكورة فيها هى القبلة التى كانت فى أول الهجرة بالمدينة وهى استقبال بيت المقدس وأنّ التولى عنها هو نسخها باستقبال الكعبة فكان الشأن أن يترقب طعن الطاعنين في هذا التحويل بعد وقوع النسخ أى بعد الآيات الناسخة لاستقبال بيت المقدس لِمَا هو معلوم من دأبهم من الترصد للطعن فى تصرفات المسلمين فإن السورة نزلت متتابعة ، والأصل موافقة التلاوة للنزول فى السورة الواحدة إلا ما ثبت أنه نزل متأخرا ويتلى متقدما .

والظاهر أن المراد بالقبلة المحولة القبلةُ المنسوخة وهى استقبال بيت المقدس أعنى الشرقَ وهى قبلة اليهود ولم يشف أحد من المفسرين وأصحاب أسباب النزول الغليل فى هذا على أن المناسبة بينها وبين الآى الذى قبلها غير واضحة فاحتاج بعض المفسرين إلى تكلف إبدائها .

والذى استقر عليه فهمى أن مناسبة وقوع هذه الآية هنا مناسبةٌ بديعة ، وهى أن الآيات التى قبلها تكرر فيها التنويه بإبراهيم وملته ، والكعبة وأن من رغب عنها قد سفه نفسه ، فكانت مثارا لأن يقول المشركون ، ما ولَّى محمدا وأتباعه عن قبلتهم التى كانوا عليها بمكة أى استقبال الكعبة مع أنه يقول إنه على ملة إبراهيم ويأبى عن اتباع اليهودية والنصرانية ، فكيف ترك قبلة إبراهيم واستقبل بيت المقدس ، ولأنه قد تكررت الإشارة فى الآيات السابقة إلى هذا الغرض بقوله «ولله المشرق والمغرب» . وقوله . « ولن ترضىٰ عنك اليهود ولا النصرىٰ حتى تتبع ملتهم» كما ذكرناه هنا لك ، وقد علم الله ذلك منهم فأنبأ رسوله بقولهم وأتى فيه بهذا الموقع العجيب وهو أن جعله بعد الآيات المثيرة له وقبل الآيات التى

أُنزلت إليه فى نسخ استقبال بيت المقدس والأمر بالتوجه فى الصلاة إلى جهة الكعبة ، لئلا يكون القرآن الذى فيه الأمر باستقبال الكعبة نازلا بعد مقالة المشركين فيشمخوا بأنوفهم يقولون غيَّر محمد قبلته من أجل اعتراضنا عليه فكان لموضع هذه الآية هنا أفضل تمكن وأوثق ربط ، وبهذا يظهر وجه نزولها قبل آية النسخ وهى قوله « قد نرى تقلُّبَ وجهك فى السَّمآء » الآيات. لأن مقالة المشركين أو توقُّعَها حاصل قبل نسخ استقبال بيت المقدس وناشىء عن التنويه بملة إبراهيم والكعبة .

فالمراد بالسفهاء المشركون ويدل لذلك تبيينه بقوله «من الناس» فقد عرف فى اصطلاح القرآن النازل بمكة أن لفظ الناس يراد به المشركون كما روى ذلك عن ابن عباس ولا يظهر أن يكون المراد به اليهود أو أهل الكتاب لأنه لو كان ذلك لَنَاسب أن يقال سيقولون بالإضمار لأن ذكرهم لم يزل قريبا من الآى السابقة إلى قوله «ولا تسألون» الآية .

ويعضدنا فى هذا ما ذكر الفخر عن ابن عباس والبراء بن عازب والحسن أن المراد بالسفهاء المشركون وذكر القرطبي أنه قول الزجاج ، ويجوز أن يكون المراد بهم المنافقين وقد سبق وصفهم بهذا فى أول السورة فيكون المقصود المنافقين الذين يبطنون الشرك ، والذى يبعثهم على هذا القول هو عين الذى يبعث المشركين عليه وقد روى عن السدى أن السفهاء هنا هم المنافقون .

أما الذين فسروا « السفهآء » باليهود فقد وقعوا فى حَيرة من موقع هذه الآية لظهور أن هذا القول ناشئ عن تغيير القبلة إلى بيت المقدس وذلك قد وقع الإخبار به قبل سماع الآية الناسخة للقبلة لأن الأصل موافقة التلاوة للنزول فكيف يقول السفهاء هذا القول قبل حدوث داع إليه لأنهم إنما يطعنون فى التحول عن استقبال بيت المقدس لأنه مسجدهم وهو قبلتهم فى قول كثير من العلماء ، ولذلك جزم أصحاب هذا القول بأن هذه الآية نزلت بعد نسخ استقبال بيت المقدس ورووا ذلك عن مجاهد وروى البخارى فى كتاب الصلاة من طريق عبد الله بن رجاء عن إسرائيل عن أبى إسحاق عن البراء حديث تحويل القبلة ووقع فيه « فقال السفهاء وهم اليهود «ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم » ، وأخرجه فى كتاب الإيمان من طريق عمرو بن خالد عن زهير عن أبى إسحاق عن البراء بغير هذه الزيادة ، ولكن قال عوضها « وكانت اليهود

قد أعجبهم إذ كان يصلي قبَل بيت المقدس وأهل الكتاب ، فلما وَلَّى وجهه قبَل البيت أنكروا ذلك » ، وأخرجه في كتاب التفسير من طريق أبي نعيم عن زهير بدون شيء من هاتين الزيادتين ، والظاهر أن الزيادة الأولى مدرجة من إسرائيل عن أبي إسحاق ، والزيادة الثانية مدرجة من عمرو بن خالد لأن مسلما والترمذي والنسائي قد رووا حديث البراء عن أبي إسحاق من غير طريق إسرائيل ولم يكن فيه إحدى الزيادتين ، فاحتاجوا إلى تأويل حرف الاستقبال من قوله سيقول السفهاء بمعنى التحقيق لا غير أي قد قال السفهاء ماولاهم.

ووجه فصل هذه الآية عما قبلها بدون عطف اختلاف الغرض عن غرض الآيات السابقة فهي استئناف محض ليس جوابا عن سؤال مقدر .

والأولى بقاء السين على معنى الاستقبال إذ لا داعي إلى صرفه إلى معنى المضي وقد علمتم الداعي إلى الإخبار به قبل وقوعه منهم وقال في الكشاف « فائدة الإخبار به قبل وقوعه أن العلم به قبل وقوعه أبعد من الاضطراب إذا وقع وأن الجواب المتيد قبل الحاجة إليه أقطع للخصم وأرد لشغبه » وذكر ابن عطية عن ابن عباس أنه من وضع المستقبل موضع الماضي ليدل على استمرارهم فيه وقال الفخر إنه مختار القفال .

وكأنّ الذي دعاهم إلى ذلك أنهم ينظرون إلى أن هذا القول وقع بعد نسخ استقبال بيت المقدس وأن الآية نزلت بعد ذلك وهذا تكلف ينبغي عدم التعويل عليه ، والإخبار عن أقوالهم المستقبلة ليس بعزيز في القرآن مثل قوله « فسيقولون من يعيدنا ـ فسينغضون إليك رءوسهم » وإذا كان الذي دعاهم إلى ذلك ثبوت أنهم قالوا هذه المقالة قبل نزول هذه الآية وشيوع ذلك كان لتأويل المستقبل بالماضي وجه وجيه، وكان فيه تأييد لما أسلفناه في تفسير قوله تعالى « ولله المشرق والمغرب » ـ وقوله ـ « ولن ترضىٰ عنك اليهود ولا النصّٰرىٰ » .

والسفهاء جمع سفيه الذي هو صفة مشبهة من سفه بضم الفاء إذا صار السفه له سجية وتقدم القول في السفه عند قوله تعالى « ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه » وفائدة وصفهم بأنهم من الناس مع كونه معلوما هو التنبيه على بلوغهم الحد الأقصى من السفاهة بحيث لا يوجد في الناس سفهاء غير هؤلاء فإذا قسم نوع الإنسان أصنافا كان هؤلاء صنف السفهاء فيفهم أنه لا سفيه غيرهم على وجه المبالغة ، والمعنى أن كل من صدر منه هذا القول هو سفيه سواء كان القائل اليهود أو المشركين من أهل مكة .

وضمير الجمع فى قوله « ما وَلَّـٰهُم » عائد إلى معلوم من المقام غير مذكور فى اللفظ حكاية لقول السفهاء ، وهم يريدون بالضمير أو بما يعبر عنه فى كلامهم أنه عائد على المسلمين .

وفعل(ولاهم)أصله مضاعف ولى إذا دنا وقرب ، فحقه أن يتعدى إلى مفعول واحد بسبب التضعيف فيقال ولاه من كذا أى قربه منه وولاه عن كذا أى صرفه عنه ومنه قوله تعالى هنا ماولاهم عن قبلتهم ، وشاع استعماله فى الكلام فكثر أن يحذفوا حرف الجر الذى يعديه إلى متعلق ثان فبذلك عدوه إلى مفعول ثان كثيرا على التوسع فقالوا ولى فلانا وجهه مثلا دون أن يقولوا ولى فلان وجهه من فلان أو عن فلان فأشبه أفعال كسا وأعطى ولذلك لم يعبأوا بتقديم أحد المفعولين على الآخر قال تعالى « فلا تُوَلُّوهم الأَدبٰر » أصله فلا تولوا الأدبار منهم ، فالأدبار هو الفاعل فى المعنى لأنه لو رُفع لقيل وَلِيَ دُبُرُه الكافرين ، ومنه قوله تعالى « نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ » أى نجعله والياً مما تولى أى قريباً له أى ملازماً له فهذا تحقيق تصريفات هذا الفعل .

وجملة «ما وَلَّـٰهُم » إلخ هى مقول القول فضمائر الجمع كلها عائدة على معاد معلوم من المقام وهم المسلمون ولا يحتمل غير ذلك لئلا يلزم تشتيت الضمائر ومخالفة الظاهر فى أصل حكاية الأقوال .

والاستفهام فى قوله « ما وَلَّـٰهُم » مستعمل فى التعريض بالتخطئة واضطراب العقل .

والمراد بالقبلة فى قوله « عن قِبلتهم » الجهة التى يُوَلُّون إليها وجوههم عند الصلاة كما دل عليه السياق وأخبار سبب نزول هذه الآيات .

والقبلة فى أصل الصيغة اسم على زنة فِعْلة بكسر الفاء وسكون العين ، وهى زنة المصدر الدال على هيئة فعل الاستقبال أى التوجه اشتق على غير قياس بحذف السين والتاء ثم أطلقت على الشيء الذى يستقبله المستقبلُ مجازاً وهو المراد هنا لأن الانصراف لا يكون عن الهيئة قال حسان فى رثاء أبى بكر رضى الله عنه :

* أَلَيْسَ أَوَّلَ من صلّى لقبلتكم *

والأظهر عندى أن تكون القبلة اسم مفعول على وزن فِعْل كالذِّبح والطِّحْن وتأنيثه باعتبار الجهة كما قالوا : ما له فى هذا الأمر قِبْلَة ولا دِبْرَة أى وِجهة .

وإضافة القبلة إلى ضمير المسلمين للدلالة على مزيد اختصاصها بهم إذ لم يستقبلها غيرهم من الأمم لأن المشركين لم يكونوا من المصلين وأهل الكتاب لم يكونوا يستقبلون فى صلاتهم ،

وهذا مما يعضد حمل « السفهآء » على المشركين إذ لو أريد بهم اليهود لقيل عن قبلتنا إذ لا يرضون أن يضيفوا تلك القبلة إلى المسلمين ، ومن فسر « السفهآء » باليهود ونسب إليهم استقبال بيت المقدس حَمَل الإضافة على أدنى ملابسة لأن المسلمين استقبلوا تلك القبلة مدة سنةٍ وأشهرٍ فصارت قبلة لهم .

وضمير الجمع في قوله « ما وَلّٰهُم » عائد إلى معلوم من المقام غير مذكور اللفظ حكاية لقول السفهاء وهم يريدون بالضمير أو بما يساويه في كلامهم عودهُ على المسلمين .

وقوله « التي كانوا عليها » أي كانوا ملازمين لها فعَلَى هنا للتمكن المجازي وهو شدة الملازمة مثل قوله « أُولَـٰئك على هُدًى من ربهم » ، وفيه زيادة توجيه للإنكار والاستغراب أي كيف عدلوا عنها بعد أن لازموها ولم يكن استقبالهم إياها مجرد صدفة فإنهم استقبلوا الكعبة ثلاث عشرة سنة قبل الهجرة .

واعلم أن اليهود يستقبلون بيت المقدس وليس هذا الاستقبال من أصل دينهم لأن بيت المقدس إنما بني بعد موسى عليه السلام بناه سليمان عليه السلام، فلا تجد في أسفار التوراة الخمسة ذكراً لاستقبال جهة معينة في عبادة الله تعالى والصلاةِ والدعاء ، ولكن سليمان عليه السلام هو الذي سنّ استقبال بيت المقدس ففي سفر الملوك الأول أن سليمان لما أتم بناء بيت المقدس جمع شيوخ إسرائيل وجمهورهم ووقف أمام المذبح في بيت المقدس وبسط يديه ودعا الله دعاء جاء فيه : « إذا انكسر شعبُ إسرائيل أمام العدو ثم رجعوا واعترفوا وصلّوا نحو هذا البيت فأرجعهم إلى الأرض التي أعطيت لآبائهم وإذا خرج الشعب لمحاربة العدو وصلّوا إلى الرب نحو المدينة التي اخترتَها والبيتِ الذي بنيتهُ لاسمك فاسمعْ صلاتهم وتضرعهم » إلخ ، وذكر بعد ذلك أن الله تجلّى لسليمان وقال له « قد سمعتُ صلاتك وتضرعك الذي تضرعتَ به أمامي » ، وهذا لا يدل على أن استقبال بيت المقدس شرط في الصلاة في دين اليهود وقصاراه الدلالة على أن التوجه نحو بيت المقدس بالصلاة والدعاء هيئة فاضلة، فلعل بني إسرائيل التزموه لا سيما بعد خروجهم من بيت المقدس أو أن أنبياءهم الموجودين بعد خروجهم أمروهم بذلك بوحي من الله .

وقد قال ابن عباس ومجاهد : كان اليهود يظنون أن موافقة الرسول لهم في القبلة ربما تدعوه إلى أن يصير موافقاً لهم بالكلية ، وجرى كلام ابن العربي في أحكام القرآن

على الجزم بأن اليهود كانوا يستقبلون بيت المقـدس بناء على كلام ابن عباس ومجاهد، ولم يثبت هذا من دين اليهود كما علمت ، وذكر الفخر عن أبى مسلم ما فيه أن اليهود كانوا يستقبلون جهةَ المغربِ وأن النصارى يستقبلونَ المشرق ، وقد علمت آنفا أن اليهود لم تـكن لهم فى صلاتهم جهة معينة يستقبلونها وأنهم كانوا يتيمنون فى دعائهم بالتوجه إلى صوب بيت المقدس على اختلاف موقع جهته من البلاد التى هم بها فليس لهم جهة معينة من جهات مطلع الشمس ومغربها وما بينهما فلما تقرر ذلك عادة عنـدهم توهموه من الدين وتعجبوا من مخالفة المسلمين فى ذلك . وأما النصارى فإنهم لم يقع فى إنجيلهم تغيير لما كان عليه اليهود فى أمر الاستقبال فى الصلاة ولا تعيين جهة معينة ولـكنهم لما وجدوا الروم يجعلون أبواب هيا كلهم مستقبلة لمشرق الشمس بحيث تدخل أشعة الشمس عند طلوعها من باب الهيكل وتقع على الصَّنم صاحب الهيكل الموضوع فى منتهى الهيـكل عكسوا ذلك فجعلوا أبواب الـكنائس إلى الغرب وبذلك يكون المذبح إلى الغرب والمصلون مستقبلين الشرق، وذكر الخفاجى أن بولس هو الذى أمرهم بذلك، فهذه حالة النصارى فى وقت نزول الآية ثم إن النصارى من العصور الوسطى إلى الآن توسعوا فتركوا استقبال جهة معينة فلذلك تـكون كنائسهم مختلفة الاتجاه وكذلك المذابح المتعددة فى الـكنيسة الواحدة .

وأما استقبال الـكعبة فى الحنيفية فالظاهر أن إبراهيم عليه السلام لما بنى الـكعبة استقبلها عند الدعاء وعند الصلاة لأنه بناها للصلاة حولها فإن داخلها لا يسع الجماهير من الناس وإذا كان بناؤها للصلاة حولها فهى أول قبلة وُضعت للمصلى تجاهها وبذلك اشتهرت عند العرب ويدل عليه قول زيد بن عَمرو بن نفيل :

عذت بمـا عاذ به إبراهمْ ✽ مستقبل الـكعبة وهو قائم

أما توجهه إلى جهتها من بلد بعيد عنها فلا دليل على وقوعه فيـكون الأمر بالتزام الاستقبال فى الصلاة من خصائص هذه الشريعة ومن جملة معانى إكمال الدين بها كما سنبينه .

وقد دلت هذه الآية على أن المسلمين كانوا يستقبلون جهة ثم تحولوا عنها إلى جهة أخرى وليست التى تحول إليها المسلمون إلا جهة الـكعبة فدل على أنهم كانوا يستقبلون بيت المقدس وبذلك جاءت الآثار . والأحاديثُ الصحيحة فى هذا ثلاثة، أولها وأصحها حديث الموطأ عن ابن دينار عن ابن عمر بينما الناس فى صلاة الصبح بقباء إذ جاءهم آت فقال إن رسول الله

صلى الله عليه وسلم قد أنزل عليه الليلة وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة ورواه أيضاً البخارى من طريق مالك ، ومسلم من طريق مالك ومن طريق عبد العزيز بن مسلم وموسى بن عقبة ، وفيه أن نزول آية تحويل القبلة كان قبل صلاة الصبح وأنه لم يكن فى أثناء الصلاة وأنه صلى الصبح للكعبة وهذا الحديث هو أصل الباب وهو فصل الخطاب ، ثانيها حديث مسلم عن أنس بن مالك وفيه «فمر رجل من بنى سلمة وهم ركوع فى صلاة الفجر وقد صلوا ركعة فنادى ألا إن القبلة قد حُوِّلت فمالوا كما هم نحو القبلة ، الثالث حديث البخارى ومسلم واللفظ للبخارى فى كتاب التفسير عن البراء بن عازب قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهراً أو سبعة عشر شهراً ، وكان رسول الله يحب أن يوجه إلى الكعبة فأنزل الله تعالى «قد نرى تقلب وجهك فى السماء» فتوجه نحو الكعبة — ثم قال — فصلى مع النبىء رجل ثم خرج بعد ما صلى فمر على قوم من الأنصار فى صلاة العصر يصلون نحو بيت المقدس فقال : هو يشهد أنه صلى مع رسول الله وأنه توجه نحو الكعبة فتحرف القوم حتى توجهوا نحو الكعبة » ، ويحمل ذكر صلاة الصبح فى روايتى ابن عمر وأنس بن مالك وذكر صلاة العصر فى رواية البراء كلٌّ على أهل مكان مخصوص ، وهنالك آثار أخرى تخالف هذه لم يصح سندها ذكرها القرطبى .

فتحويل القبلة كان فى رجب سنة اثنتين من الهجرة قبل بدر بشهرين وقيل يوم الثلاثاء نصف شعبان منها .

واختلفوا فى أن استقباله صلى الله عليه وسلم بيت المقدس هل كان قبل الهجرة أو بعدها ، فالجمهور على أنه لما فرضت عليه الصلاة بمكة كان يستقبل الكعبة فلما قدم المدينه استقبل بيت المقدس تألُّفاً لليهود قاله بعضهم وهو ضعيف ، وقيل كان يستقبل بيت المقدس وهو فى مكان يجعل الكعبة أمامه من جهة الشرق فيكون مستقبلا الكعبة وبيت المقدس معاً ، ولم يصح هذا القول . واختلفوا هل كان استقبال بيت المقدس بأمر من الله ، فقال ابن عباس والجمهور أوجبه الله عليه بوحى ثم نسخه باستقبال الكعبة ودليلهم قوله تعالى « وما جعلنا القبلة التى كنت عليها » الآية ، وقال الطبرى كان مخيراً بين الكعبة وبيت المقدس واختار بيت المقدس استئلافاً لليهود ، وقال الحسن وعكرمة وأبو العالية ، كان ذلك عن اجتهاد من النبىء صلى الله

عليه وسلم وعلى هذا القول يكون قوله تعالى « فلنولينك قبلة ترضاها » دالا على أنه اجتهد فرأى أن يتبع قبلة الدينين اللذين قبله ومع ذلك كان يود أن يأمره الله باستقبال الكعبة ، فلما غيرت القبلة قال السفهاء وهم اليهود أو المنافقون على اختلاف الروايات المتقدمة وقيل كفار قريش قالوا اشتاق محمد إلى بلده وعن قريب يرجع إلى دينكم ذكره الزجاج ونسب إلى البراء بن عازب وابن عباس والحسن ، وروى القرطبي أن أول من صلى نحو الكعبة من المسلمين أبو سعيد بن المعلى وفى الحديث ضعف .

وقوله « قل لله المشرق والمغرب يهدى من يشآء إلى صرٰط مستقيم » جواب قاطع معناه أن الجهات كلها سواء فى أنها مواقع لبعض المخلوقات المعظمة فالجهات ملك لله تبعاً للأشياء الواقعة فيها المملوكة له ، وليست مستحقة للتوجه والاستقبال استحقاقاً ذاتياً . وذكر المشرق والمغرب مراد به تعميم الجهات كما تقدم عند قوله تعالى « ولله المشرق والمغرب » ، ويجوز أن يكون المراد من المشرق والمغرب الكناية عن الأرض كلها لأن اصطلاح الناس أنهم يقسمون الأرض إلى جهتين شرقية وغربية بحسب مطلع الشمس ومغربها ، والمقصود أن ليس لبعض الجهات اختصاص بقرب من الله تعالى لأنه منزه عن الجهة وإنما يكون أمره باستقبال بعض الجهات لحكمة يريدها كالتيمن أو التذكر فلا بدع فى التولى لجهة دون أخرى حسب ما يأمر به الله تعالى ، فقوله تعالى (قل لله المشرق والمغرب) إشارة إلى وجه صحة التولية إلى الكعبة ، وقوله « يهدى من يشآء » إشارة إلى وجه ترجيح التولية إلى الكعبة على التولية إلى غيرها لأن قوله (يهدى من يشاء) تعريض بأن الذى أمر الله به المسلمين هو الهدى دون قبلة اليهود إلا أن هذا التعريض جيء به على طريقة الكلام المنصف من حيث ما فى قوله من يشاء من الإجمال الذى يبينه المقام فإن المهدى من فريقين كانا فى حالة واحدة هو الفريق الذى أمره من بيده الهدى بالعدول عن الحالة التى شاركه فيها الفريق الآخر إلى حالة اختص هو بها ، فهذه الآية بهذا المعنى فيها إشارة إلى ترجيح أحد المعنيين من الكلام الموجه أقوى من آية « وإنا أو إياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين » .

وقد سلك فى هذا الجواب لهم طريق الإعراض والتبكيت لأن إنكارهم كان عن عناد لا عن طلب الحق فأجيبوا بما لا يدفع عنهم الحيرة ولم تبين لهم حكمة تحويل القبلة ولا أحقية الكعبة بالاستقبال وذلك ما يعلمه المؤمنون .

فأما إذا جرينا على قول الذين نسبوا إلى اليهود استقبال جهة المغرب وإلى النصارى استقبال جهة المشرق من المفسرين فيأتى على تفسيرهم أن نقول إن ذكر المشرق والمغرب إشارة إلى قبلة النصارى وقبلة اليهود ، فيكون الجواب جوابا بالإعراض عن ترجيح قبلة المسلمين لعدم جدواه هنا ، أو يكون قوله « يهدى من يشآء إلى صرٰط مستقيم » إيماء إلى قبلة الإسلام ، والمراد بالصراط المستقيم هنا وسيلة الخير ومايوصل إليه كما تقدم فى قوله تعالى « اهدنا الصرٰط المستقيم » فيشمل ذلك كل هَدْى إلى خير ومنه الهدى إلى استقبال أفضل جهة . فجملة«يهدى من يشاء»حال من اسم الجلالة ولا يحسن جعلها بدل اشتمال من جملة « لله المشرقُ والمغربُ » لعدم وضوح اشتمال جملة«قل لله المشرق والمغرب»على معنى جملة « يهدى من يشآء » إذ مفاد الأولى أن الأرض جميعها لله أى فلا تتفاضل الجهات ومفاد الثانية أن الهدى بيد الله .

واتفق علماء الإسلام على أن استقبال الكعبة أى التوجه إليها شرط من شروط صحة الصلاة المفروضة والنافلةِ إلا لضرورة فى الفريضة كالقتال والمريض لا يجد من يوجهه إلى جهة القبلة أو لرخصة فى النافلة للمسافر إذا كان راكبا على دابة أو فى سفينة لا يستقر بها . فأما الذى هو فى المسجد الحرام ففرض عليه استقبال عين الكعبة من أحد جوانبها ومن كان بمكة فى موضع يعاين منه الكعبة فعليه التوجه إلى جهة الكعبة التى يعاينها فإذا طال الصف من أحد جوانب الكعبة وجب على من كان من أهل الصف غيرَ مقابل لركن من أركان الكعبة أن يستدير بحيث يصلون دائرين بالكعبة صفا وراء صف بالاستدارة ، وأما الذى تَغيب ذات الكعبة عن بصره فعليه الاجتهاد بأن يتوخى أن يستقبل جهتها فمن العلماء من قال يتوخَّى المصلى جهةَ مصادفة عين الكعبة بحيث لو فُرِض خط بينه وبين الكعبة لوجَدَ وجهه قُبالة جدارها ، وهذا شاق يعسر تحققه إلا بطريق إرصاد علم الهيئة ويعبر عن هذا باستقبال العين وباستقبال السمت وهذا قول ابن القصار واختاره أحد أشياخ أبى الطيب عبد المنعم الكندى ونقله المالكية عن الشافعى ، ومن العلماء من قال يتوخى المصلى أن يستقبل جهةً أقرب ما بينه وبين الكعبة بحيث لو مشى باستقامة لوصل حول الكعبة ويعبر عن هذا باستقبال الجهة أى جهة الكعبة وهذا قول أكثر المالكية واختاره الأبهرى والباجى وهو قول أبى حنيفة وأحمد بن حنبل وهو من التيسير ورفع

الحرج ، ومن كان بالمدينة يستدل بموضع صلاة النبيء صلى الله عليه وسلم فى مسجده لأن الله أذن رسوله بالصلاة فيه ، وروى ابن القاسم عن مالك أن جبريل هو الذى أقام للنبيء صلى الله عليه وسلم قبلة مسجده .

وبين المازرى معنى المسامتة بأن يكون جزء من سطح وجه المصلى وجزء من سمت الكعبة طرفى خط مستقيم وذلك ممكن بكون صف المصلين كالخط المستقيم الواصل بين طرفى خطين متباعدين خرجا من المركز إلى المحيط فى جهته لأن كل نقطة منه ممر لخارج من المركز الى المحيط اهـ ، واستبعد عز الدين بن عبد السلام هذا الكلام بأن تكليف البعيد استقبال عين البيت لا يطاق ، وبإجماعهم على صحة صلاة ذوى صفٍّ مائةِ ذراع وعَرضُ البيت خمسة أذرع فبعض هذا الصف خارج عن سمت البيت قطعاً ووافقه القرافى ثم أجاب بأن البيت لمستقبليه كمركز دائرة لمحيطها والخطوط الخارجة من مركز لمحيطه كلما قربت منه اتسعت ولا سيما فى البعد .

فإذا طالت الصفوف فلا حرج عليهم لأنهم إنما يجب عليهم أن يكونوا متوجهين نحو الجهة التى يعبرون عنها بأنها قبلة الصلاة .

ومن أخطأ القبلة أو نسى الاستقبال حتى فرغ من صلاته لا يجب عليه إعادة صلاته عند مالك وأبى حنيفة وأحمد إلا أن مالكا استحب له أن يعيدها ما لم يخرج الوقت ولم ير ذلك أبو حنيفة وأحمد وهذا بناء على أن فرض المكلف هو الاجتهاد فى استقبال الجهة وأما الشافعي فأوجب عليه الإعادة أبدا بناء على أنه يرى أن فرض المكلف هو إصابة سمت الكعبة .

﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ .

هذه الجملة معترضة بين جملة « سيقول السُّفهآء » إلخ ، وجملة « وما جعلنا القبلة التى كنت عليها » إلخ ، والواو اعتراضية وهى من قبيل الواو الاستئنافية ، فالآية السابقة لما أشارت إلى أن الذين هدوا إلى صراط مستقيم هم المسلمون وأن ذلك فضل لهم ناسب أن يستطرد لذكر فضيلة أخرى لهم هى خير مما تقدم وهى فضيلة كون المسلمين عُدولا خياراً

ليشهدوا على الأمم لأن الآيات الواقعة بعدها هى فى ذكر أمر القبلة وهذه الآية لا تتعلق بأمر القبلة .

وقوله (كذلك) مركب من كاف التشبيه واسم الإشارة فيتعيَّن تعَرُّف المشار إليه وما هو المشبه به قال صاحب الكشاف « أى مثلَ ذلك الجَعْل العَجيب جعلنا كم أمةً وسطا » فاختلف شارحُوه فى تقرير كلامه وتبين مراده : فقال البيضاوى « الإشارة إلى المفهوم أى (ما فهم) من قوله « يَهدى مَن يشآء إلى صِرَاط مستقيم » أى كما جعلنا كم أمة وسطا أو كما جعلنا قبلتكم أفضلَ قِبلة جعلنا كم أمة وسطا اهـ » أى أن قوله « يهدى من يشاء » يُومِيء إلى أن المهدى هم المسلمون وإلى أن المهدى إليه هو استقبال الكعبة وقت قول السفهاء ما وَلَّاهم على ما قدمناه وهذا يجعل الكاف باقية على معنى التشبيه ولم يعرج على وصف الكشاف الجعل بالعجيب كأنه رأى أن اسم الإشارة لا يتعين للحمل على أكثر من الإشارة وإن كان إشارة البعيد فهو يستعمل غالبا من دون إرادة بُعد وفيه نظر ، والمشار إليه على هذا الوجه معنى تقدم فى الكلام السَّابق فالإشارة حينئذ إلى مذكور متقرر فى العِلم فهى جارية على سَنَن الإشارات . وحمل شراح الكشاف الكاف على غير ظاهر التشبيه ، فأما الطيبي والقطب فقالا الكاف فيه اسم بمعنى مِثل منتصب على المفعولية المطلقة لِجعلنا كم أى مثلَ الجَعْل العجيب جعلنا كم فليس تشبيها ولكنه تمثيل لحالة والمشار إليه ما يفهم من مضمون قوله « يهدى » وهو الأمر العجيب الشأن أى الهدى التام ، ووجه الإتيان بإشارة البعيد التنبيه على تعظيم المشار إليه وهو الذى عناه فى الكشاف بالجعل العجيب ، فالتعظيم هنا لبداعة الأمر وعجابته ثم إن القطب ساق كلاما نقض به صدر كلامه .

وأما القزوينى صاحبُ الكشْف والتفتزانى فبيناه بأن الكاف مقحمة كالزائدة لا تدل على تمثيل ولا تشبيه فيصير اسم الإشارة على هذا نائبا مناب مفعول مطلق لجعلنا كم كأنه قيل ذلك الجعلَ جعلنا كم أى فعدل عن المصدر إلى اسم إشارته النائب عنه لإفادة عجابة هذا الجعل بما مع اسم الإشارة من علامة البعد المتعين فيها لبعد المرتبة .

والتشبيه على هذا الوجه مقصود منه المبالغة بإيهام أنه لو أراد المشبِّه أن يشبه هذا فى غرابته لما وجد له إلا أن يشبهه بنفسه وهذا قريب من قول النابغة « والسفاهة كاسمها »

فليست الكاف بزائدة ولا هى للتشبيه ولكنها قريبة من الزائدة ، والإشارة حينئذ إلى ماسيذكر بعد اسم الإشارة ، وكلام الكشاف أظهر فى هذا المحمل فيدل على ذلك تصريحه فى نظائره إذ قال فى قوله تعالى « كذلك وأورثناها بنى إسرائيل » ـ الكاف منصوبة على معنى مثل أى مثل ذلك الإخراج ـ « أخرجناهم وأورثناها » .

واعلم أن الذى حدا صاحب الكشاف إلى هذا المحمل أن استعمال اسم الإشارة فى هذا وأمثاله لا يطرد فيه اعتبار مشار إليه مما سبق من الكلام ألا ترى أنه لايتجه اعتبار مشار إليه فى هذه الآية وفى آية سورة الشعراء ولكن صاحب الكشاف قد خالف ذلك فى قوله تعالى فى سورة الأنعام «وكذٰلك جعلنا لكل نبىء عدوا » فقال « كما خلَّينا بينك وبين أعدائك كذلك فعلنا بمن قبلك من الأنبياء وأعدائهم » اه وما قاله فى هذه الآية منزع حسن ؛ لكنه لم يضرب الناظرون فيه بعَطن .

والتحقيق عندى أن أصل « كذلك » أن يدل على تشبيه شىء بشىء والمشبه به ظاهر مشار إليه أو كالظاهر ادعاء ، فقد يكون المشبه به المشار إليه مذكورا مثل قوله تعالى « وكذٰلك أَخْذُ ربِّك إذا أخذ القرىٰ وهى ظالمة » إشارة إلى قوله « وما ظَلَمْنَاهُم ولٰكِنْ ظَلَمُوا أنفسهم فما أغنت عنهم ءالهتُهُم التى يدعُون من دون الله »الآية. وكقول النابغة :

فأَلْفَيْتُ الأَمانةَ لم تَخُنْهـا   كذلك كانَ نوحٌ لا يَخُون

وقد يكون المشبه به المُشارُ إليه مفهوما من السياق فيحتمل اعتبار التشبيه ويُحتمل اعتبار المفعوليَّة المطلقة كقولِ أبى تمَّام :

كَذا فليجلَّ الخطْبُ وليَفدَح الأَمْر   فليس لعين لم يفض دمعُهـا عُذر

قال التبريزى فى شرحه الإشارة للتعظيم والتهويل وهو فى صدر القصيدة لم يسبق له مايشبه به فقُطع النظر فيه عن التشبيه واستعمل فى لازم معنى التشبيه اه ، يعنى أن الشاعر أشار إلى الحادث العظيم وهو موت محمد بن حميد الطوسى ، ومثله قول الأسدى من شعراء الحماسة رثى أخاه(١) .

فهـكذا يذهب الزمانُ ويفـ   ـنَى العلم فيـه ويَدْرُسُ الأَثَر

(١) وقيل البيت لابن كناسة فى رثاء حماد الراوية ، وقال الجاحظ هو لبعض الشعراء فى رثاء بعض العلماء .

وقوله تعالى «وكذٰلك جعلنـكم أمة وسطا» على ما فسر به البيضاوى من هذا القبيل .

وقد يكون مرادا منه التنويه بالخبر فيجعل كأنه مما يروم المتكلم تشبيهه ثم لا يجد إلا أن يشبهه بنفسه وفى هذا قطع للنظر عن التشبيه فى الواقع ومثله قول أحد شعراء فزارة فى الأدب من الحماسة :

كذاكَ أُدِّبْت حتى صار من خُلُقى أنى رأيتُ مِلاكَ الشِّيمة الأدبا

أى أدبت هذا الأدب الكامن العجيب ، ومنه قول زهير :

كَذَلك خِيمهم ولـكُلِّ قوم إذا مَسَّتْهم الضَّراء خِيمُ

وقوله تعالى « وكذٰلك جعلنـكم أمة وسطا » من هذا القبيل عند شراح الكشاف وهو الحق ، وأوضح منه فى هذا المعنى قوله تعالى « وكذٰلك فتنا بعضهم ببعض » فإنه لم يسبق ذكر شيء غير الذى سماه الله تعالى فتنة أخذا من فعل فتنا .

والإشارة على هذا المحمل المشار إليه مأخوذ من كلام متأخر عن اسم الإشارة كما علمت آنفا لأنه الجعل المأخوذ من جعلناكم ، وتأخير المشار إليه عن الإشارة استعمال بليغ فى مقام التشويق كقوله تعالى « قال هٰذا فِراق بَينى وبينِك » أو من كلام متقدم عن اسم الإشارة كما للبيضاوى إذ جعل المشار إليه هو الهدى المأخوذة من قوله تعالى « يهدى من يشاء » ولعله رأى لزوم تقدم المشار إليه .

والوسط اسم للمكان الواقع بين أمكنة تحيط به أو للشيء الواقع بين أشياء محيطة به ليس هو إلى بعضها أقرب منه إلى بعض عرفا ولما كان الوصول إليه لا يقع إلا بعد اختراق مايحيط به أخذ فيه معنى الصيانة والعزة : طبعا كوسط الوادى لاتصل إليه الرعاة والدواب إلابعد أكل ما فى الجوانب فيبقى كثير العشب والكلأ ، ووضعا كوسط المملكة يجعل محل قاعدتها ووسط المدينة يجعل موضع قصبتها لأن المكان الوسط لا يصل إليه العدو بسهولة ، وكواسطة العقد لأنفس لؤلؤة فيه ، فمن أجل ذلك صار معنى النفاسة والعزة والخيار من لوازم معنى الوسط عرفا فأطلقوه على الخيار النفيس كناية قال زهير :

هُمُ وسَط يَرضى الأنام بحكمهم إذا نزلت إحدى الليالى بمعضل

وقال تعالى « قال أوسطهم ألم أقل لـكم لولا تُسبحون » .

ويقال أوسط القبيلة لصميمها . وأما إطلاق الوسط على الصفة الواقعة عدلا بين خلقين

ذميمين فيهما إفراط وتفريط كالشجاعة بين الجبن والتهور ، والكرم بين الشح والسرف والعدالة بين الرحمة والقساوة ، فذلك مجاز بتشبيه الشيء الموهوم بالشيء المحسوس فلذلك روى حديث « خير الأمور أوساطها » وسنده ضعيف وقد شاع هذان الإطلاقان حتى صارا حقيقتين عرفيتين .

فالوسط فى هذه الآية فسر بالخيار لقوله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس » وفسر بالعدول والتفسير الثانى رواه الترمذى فى سننه عن حديث أبى سعيد الخدرى عن النبىء صلى الله عليه وسلم وقال حسن صحيح ، والجمع فى التفسيرين هو الوجه كما قدمناه فى المقدمة التاسعة .

ووصفت الأمة بوسط بصيغة المذكر لأنه اسم جامد فهو لجموده يستوى فيه التذكير والتأنيث مثل الوصف بالمصدر فى الجمود والإشعار بالوصفية بخلاف نحو رأيت الزيدين هذين فإنه وصف باسم مطابق لعدم دلالته على صفة بل هو إشارة محضة لا تشعر بصفة فى الذات .

وضمير المخاطبين هنا مراد به جميع المسلمين لترتبه على الاهتداء لاستقبال الكعبة فيعم كل من صلى لها ، ولأن قوله لتكونوا شهداء قد فسر فى الحديث الصحيح بأنها شهادة الأمة كلها على الأمم فلا يختص الضمير بالموجودين يوم نزول الآية .

والآية ثناء على المسلمين بأن الله قد ادخر لهم الفضل وجعلهم وسطا بما هيأ لهم من أسبابه فى بيان الشريعة بيانا جعل أذهان أتباعها سالمة من أن تروج عليهم الضلالات التى راجت على الأمم ، قال فخر الدين يجوز أن يكونوا وسطا بمعنى أنهم متوسطون فى الدين بين المفرط والمفرط والغالى والمقصر لأنهم لم يغلوا كما غلت النصارى فجعلوا المسيح ابن الله ، ولم يقصروا كما قصرت اليهود فبدلوا الكتب واستخفوا بالرسل . واستدل أهل أصول الفقه بهذه الآية على أن إجماع علماء الأمة أى المجتهدين حجة شرعية فيما أجمعوا عليه ، وفى بيان هذا الاستدلال طرق :

الأول قال الفخر إن الله أخبر عن عدالة الأمة وخيريتها فلو أقدموا على محظور لما اتصفوا بالخيرية وإذا ثبت ذلك وجب كون قولهم حجة اه ، أى لأن مجموع المجتهدين عدول بقطع النظر عن احتمال تخلف وصف العدالة فى بعض أفرادهم ، ويبطل هذا أن الخطأ لا ينافى العدالة ولا الخيرية فلا تدل الآية على عصمتهم من الخطأ فيما أجمعوا عليه

وهذا رَدٌّ متمكن ، وأجيب عنه بأن العدالة الكاملة التى هى التوسط بين طرفى إفراط وتفريط تستلزم العصمة من وقوع الجميع فى الخطأ فى الأقوال والأفعال والمعتقدات ، الطريق الثانى قال البيضاوى لو كان فيما اتفقوا عليه باطل لانثلمت عدالتهم اهـ، يعنى أن الآية اقتضت العدالة الكاملة لاجتماع الأمة فلو كان إجماعهم على أمر باطل لانثلمت عدالتهم أى كانت ناقصة وذلك لا يناسب الثناء عليهم بما فى هـذه الآية ، وهذا يرجع إلى الطريق الأول ، الطريق الثالث قال جماعة الخطاب للصحابة وهم لا يجمعون على خطأ فالآية حجة على الإجماع فى الجملة ، ويرد عليه أن عدالة الصحابة لا تنافى الخطأ فى الاجتهاد وقد يكون إجماعهم عن اجتهاد أما إجماعهم على ما هو من طريق النقل فيندرج فيما سنذكره.

والحق عندى أن الآية صريحة فى أن الوصف المذكور فيها مدح للأمة كلها لا لخصوص علمائها فلا معنى للاحتجاج بها من هاته الجهة على حجية الإجماع الذى هو من أحوال بعض الأمة لا من أحوال جميعها ، فالوجه أن الآية دالة على حجية إجماع جميع الأمة فيما طريقه النقل للشريعة وهو المعبر عنه بالتواتر وبما علم من الدين بالضرورة وهو اتفاق المسلمين على نسبة قول أو فعل أو صفة للنبىء صلى الله عليه وسلم مما هو تشريع مؤصل أو بيان مجمل مثل أعداد الصلوات والركعات وصفة الصلاة والحج ومثل نقل القرآن ، وهذا من أحوال إثبات الشريعة، به فسرت المجملات وأسست الشريعة ، وهذا هو الذى قالوا بكفر جاحد المجمع عليه منه ، وهو الذى اعتبر فيه أبو بكر الباقلانى وفاق العوام واعتبر فيه غيره عدد التواتر ، وهو الذى يصفه كثير من قدماء الأصوليين بأنه مقدم على الأدلة كلها .

وأما كون الآية دليلا على حجية إجماع المجتهدين عن نظر واجتهاد فلا يؤخذ من الآية إلاَّ بأن يقال إن الآية يستأنس بها لذلك فإنها لما أخبرت أن الله تعالى جعل هذه الأمة وسطا وعلمنا أن الوسط هو الخيار العدل الخارج من بين طرفى إفراط وتفريط علمنا أن الله تعالى أكمَلَ عقولَ هذه الأمة بما تنشأ عليه عقولهم من الاعتياد بالعقائد الصحيحة ومجانبة الأوهام السخيفة التى ساخت فيها عقول الأمم ، ومن الاعتياد بتلقى الشريعة من طرق العدول وإثبات أحكامها بالاستدلال استنباطاً بالنسبة للعلماء وفَهْماً بالنسبة للعامة، فإذا كان كذلك لزم من معنى الآية أن عقول أفراد هاته الأمة عقول قيِّمة وهو معنى كونها وسطا ، ثم هذه الاستقامة تختلف بما يناسب كل طبقة من الأمة وكلِّ فرد، ولما كان الوصف الذى ذكر

أثبتَ لمجموع الأمة قلنا إن هذا المجموع لا يقع فى الضلال لا عمداً ولا خطأ ، أما التعمد فلأنه ينافى العدالة وأما الخطأ فلأنه ينافى الحلقة على استقامة الرأى فإذا جاز الخطأعلى آحادهم لا يجوز توارد جميع علمائهم على الخطأ نظراً ، وقد وقع الأمران للأمم الماضية فأجمعوا على الخطأ متابعة لقول واحدمنهم لأن شرائعهم لم تحذرهم من ذلك أو لأنهم أساءوا تأويلها ، ثم إن العامة تأخذ نصيباً من هذه العصمة فيما هو من خصائصها وهو الجزء النقلى فقط وبهذا ينتظم الاستدلال .

وقوله « لتكونوا شهدآء » علة لجَعْلِهم وسطا فإن أفعال الله تعالى كلها منوطة بحكم وغايات لعلمه تعالى وحكمته وذلك عن إرادة واختيار لا كصدور المعلول عن العلة كما يقول بعض الفلاسفة، ولا بوجوب وإلجاء كما توهمه عبارات المعتزلة وإن كان مرادهم منها خيراً فإنهم أرادوا أن ذلك واجب لذاته تعالى لكمال حكمته .

والناس عام والمراد بهم الأمم الماضون والحاضرون وهذه الشهادة دنيوية وأخروية . فأما الدنيوية فهى حكم هاته الأمة على الأمم الماضين والحاضرين بتبرير المؤمنين منهم بالرسل المبعوثين فى كل زمان وبتضليل الكافرين منهم برسلهم والمكابرين فى العكوف على مللهم بعد مجىء ناسخها وظهورِ الحق ، وهذا حكم تاريخى دينى عظيم إذا نشأت عليه الأمة نشأت على تعود عرض الحوادث كلها على معيار النقد المصيب . والشهادة الأخروية هى مارواه البخارى والترمذى عن أبى سعيد الخدرى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يجاء بنوح يوم القيامة فيقال له هل بلغت فيقول نعَمْ يارب فتُسْأل أمتُه هل بَلّغكم فيقولون ما جاءنا من نذير فيقول الله مَن شهودك فيقول محمد وأمته فيجاء بكم فتشهدون ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم «وكذلك جعلنا كم أمة وسطا» قال عدلا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً اهـ . فقوله ثم قرأ يدل على أن هذه الشهادة من جملة معنى الآية لا أنها عين معنى الآية ، والظاهر من التعليل هو الشهادة الأولى لأنها المتفرعة عن جعلنا أمة وسطا ، وأما مجىء شهادة الآخرة على طِبقها فذلك لما عرفناه من أن أحوال الآخرة تكون على وفق أحوال الدنيا قال تعالى « ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيمة أعمى قال رب لم حشرتنى أعمى وقد كنتُ بصيرا قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى » .

ومن مكملات معنى الشهادة على الناس فى الدنيا وجوب دَعوتنا الأممَ للإسلام، ليقوم ذلك مقامَ دعوة الرسول إياهم حتى تتم الشهادة للمؤمنين منهم على المعرضين .

والشهادة على الأمم تكون لهم وعليهم ، ولكنه اكتفى فى الآية بتعديتها بعلى إشارة إلى أن معظم شهادة هذه الأمة وأهمها شهادتهم على المعرضين لأن المؤمنين قد شَهِد لهم إيمانهم فالاكتفاء بعلى تحذير للأمم من أن يكونوا بحيث يشهد عليهم وتنويه بالمسلمين بحالة سلامتهم من وصمة أن يكونوا ممن يشهد عليهم وبحالة تشريفهم بهاته المنقبة وهى إثقاف المخالفين لهم بموجب شهادتهم .

وقوله « ويكونَ الرسول عليكم شهيدا » معطوف على العلة وليس علة ثانية لأنه ليس مقصوداً بالذات بل هوَ تكميل للشهادة الأولى لأن جعلنا وسطا يناسبه عدم الاحتياج إلى الشهادة لنا وانتفاء الشهادة علينا ، فأما الدنيوية فشهادة الرسول علينا فيها هى شهادته بذاته على معاصريه وشهادة شرعه على الذين أتوا بعده إما بوفائهم ما أوجبه عليهم شرعه وإما بعكس ذلك ، وأما الأخروية فهى ما روى فى الحديث المتقدم من شهادة الرسول بصدق الأمة فيما شهِدت به ، وما روى فى الحديث الآخر فى الموطأ والصحاح « فَلَيُذَادَنَّ أقوام عن حوضى فأقول يا رب أمتى فيقال إنك لا تدرى ما أحدثوا بعدك إنهم بدلوا وغيروا فأقول سحقا سُحقا لمن بدل بعدى » . وتعدية شهادة الرسول على الأمة بحرف على مشاكلة لقوله قبله لتكونوا شهداء على الناس وإلاَّ فإنها شهادة للأمة وقيل بل لتضمين شهيداً معنى رقيباً ومهيمناً فى الموضعين كما فى الكشاف .

وقد دلت هذه الآية على التنويه بالشهادة وتشريفها حتى أظهر العليم بكل شيء أنه لا يقضي إلا بعد حصولها ويؤخذ من الآية أن الشاهد شهيد بما حصل له من العلم وان لم يشهده المشهود عليه وأنه يشهد على العلم بالسماع ، والأدلة القاطعة وإن لم ير بعينيه أو يسمع باذنيه ، وأن التزكية أصل عظيم فى الشهادة ، وأن المزكى يجب أن يكون أفضل وأعدل من المزكَّى ، وأن المزكى لا يحتاج للتزكية ، وأن الأمَّة لا تشهد على النبيء صلى الله عليه وسلم ولهذا كان يقول فى حجة الوداع « أَلاَ هل بَلَغْتُ فيقولون نعم فيقول اللهم اشْهَد » فجعل الله هو الشاهد على تبليغه وهذا من أدق النكت . وتقديم الجار والمجرور على عامله لا أراه إلا لمجرد الاهتمام

بتشريف أمر هذه الأمة حتى أنها تشهد على الأمم والرسل وهى لا يشهد عليها إلا رسولها ، وقد يكون تقديمه لتكون الكلمة التى تختم بها الآية فى محل الوقف كلمةً ذاتَ حرف مد قبل الحرف الأخير لأن المد أمكن للوقف وهذا من بدائع فصاحة القرآن ، وقيل تقديم المجرور مفيد لقصر الفاعل على المفعول وهو تكلف ومثله غير معهود فى كلامهم .

﴿ وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ﴾

الواو عاطفة على جملة « سيقول السفهآء من الناس » وما اتصل بها من الجواب بقوله قل لله المشرق والمغرب» قصد به بيان الحكمة من شرع استقبال بيت المقدس ثم تحويل ذلك إلى شرع استقبال الكعبة وما بين الجملتين من قوله «وكذلك جعلناكم أمة وسطا» إلى آخرها اعتراض .

والجَعْل هنا جَعْل التشريع بدليل أن مفعوله من شؤون التعبد لا من شؤون الخلق وهو لفظ القبلة ، ولذلك ففعل جَعَل هنا متعد إلى مفعول واحد لأنه بمعنى شرعنا ، فهذه الآيات نزلت بعد الأمر بالتوجه إلى الكعبة فيكون المراد بيت المقدس ، وعدل عن تعريف المسند باسمه إلى الموصول لمحاكاة كلام المردود عليهم حين قالوا ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها مع الإيماء إلى تعليل الحكمة المشار إليها بقوله تعالى «إلا لنعلم» أى ماجعلنا تلك قبلةً مع إرادة نسخها فألزمناكها زمناً إلا لنعلم إلخ .

والاستثناء فى قوله « إلا لنعلم » استثناء من علل وأحوال أى ما جعلنا ذلك لسبب وفى حال إلا لنظهر من كان صادق الإيمان فى الحالتين حالة تشريع استقبال بيت المقدس وحالة تحويل الاستقبال إلى الكعبة. وذكر عبدالحكيم أنه قد روى أن بعض العرب ارتدوا عن الإسلام لما استقبل رسول الله بيت المقدس حمية لقبلة العرب ، واليهود كانوا تأولوا لأنفسهم العذر فى التظاهر بالإسلام كما قررناه عند قوله تعالى « وإذا لقوا الذين ءامنوا قالوا ءامنا » فنافقوا وهم يتأولون للصلاة معه بأنها عبادة لله تعالى وزيادة على صلواتهم التى هم محافظون عليها إذا خلوا إلى شياطينهم مع أن صلاتهم مع المسلمين لا تشتمل على ماينافى تعظيم شعائرهم

إذ هم مستقبلون بيت المقدس فلما حولت القبلة صارت صفة الصلاة منافية لتعظيم شعائرهم لأنها استدبار لما يجب استقباله فلم تبق لهم سعة للتأويل فظهر من دام على الإسلام وأعرض المنافقون عن الصلاة .

وجعل علم الله تعالى بمن يتبع الرسول ومن ينقلب على عقبيه علة هذين التشريعين يقتضى أن يحصل فى مستقبل الزمان من التشريع كما يقتضيه لام التعليل وتقدير أن بعد اللام وأن حرف استقبال مع أن الله يعلم ذلك وهو ذاتى له لا يحدث ولا يتجدد لكن المراد بالعلم هنا علم حصول ذلك وهو تعلق علمه بوقوع الشيء الذى علم فى الأزل أنه سيقع فهذا تعلق خاص وهو حادث لأنه كالتعلق التنجيزى للإرادة والقدرة وإن أغفل المتكلمون عدّه فى تعلقات العلم (١) .

ولك أن تجعل قوله «لنعلم من يتبع الرسول» كناية عن أن يعلم بذلك كل من لم يعلم على طريق الكناية الرمزية فيذكر علمه وهو يريد علم الناس كما قال إياس بن قبيصة الطائى :

وأَقدَمْتُ والْخَطِّيُّ يَخْطِرُ بيننَا   لأَعْلَمَ مَنْ جُبَّاؤها مِن شُجاعِها

أراد ليظهر من جبانها من شجاعها فأعلمه أنا ويعلمه الناس فجاء القرآن فى هذه الآية ونظائرها على هذا الأسلوب ، ولك أن تجعله كناية عن الجزاء للمتبع والمنقلب كل بما يناسبه ولك أن تجعل نعلم مجازا عن التحيز لنظهر للناس بقرينة كلمة من المسماة بمن الفصلية كما سماها ابن مالك وابن هشام وهى فى الحقيقة من فروع معانى من الابتدائية كما استظهره صاحب المغنى ، وهذا لا يريبك إشكال يذكرونه ، كيف يكون الجعل الحادث علة لحصول العلم القديم إذ تبين لك أنه راجع لمعنى كنائى .

والانقلاب الرجوع إلى المكان الذى جاء منه ، يقال انقلب إلى الدار ، وقوله «على عقبيه

(١) بعد أن كتبت هذا بسنين وجدت فى الرسالة الخاقانية للمحقق عبد الحكيم السلكوتى فى تحقيق المذاهب فى علم الله تعالى قوله « وقيل إن علمه تعالى له تعلقات أزلية بكل ما يصح أن يعلم ، وتعلقات متجددة بالمتجددات من حيث تجددها ووقوعها فى أزمنة متغيرة والتغيير فى التعلقات والإضافات لا يضر بكماله ، لأن ذلك التجدد ليس بنقصان فى ذاته بل لأن كماله التام يقتضى أن لا يكون المتجدد حاصلا له فى الأزل لنقصانه ، كما أن الممتنع لا تتعلق به القدرة لنقصانه لا لنقصان فى ذاته وقدرته » اه . ولم ينسب هذا القول إلى معين من الحكماء أو المتكلمين وهو تحقيق دقيق .

زيادة تأكيد فى الرجوع إلى ما كان وراءه لأن العقبين هما خلف الساقين أى انقلب على طريق عقبيه وهو هنا استعارة تمثيلية للارتداد عن الإسلام رجوعا إلى الكفر السابق . ومن موصولة وهى مفعول نعلم والعلم بمعنى المعرفة وفعله يتعدى إلى مفعول واحد .

وقوله « وإنْ كانتْ لَكَبيرةً إلّا على الذين هَدَى الله » عطف على جملة وما جعلنا القبلة التى كنت عليها والمناسبة ظاهرة لأن جملة وإن كانت بمنزلة العلة لجملة تعلم من يتبع الرسول فإنها ما كانت دالة على الاتباع والانقلاب إلا لأنها أمر عظيم لا تساهل فيه فيظهر به المؤمن الخالص من المشوب والضمير المؤنث عائد للحادثة أو القبلة باعتبار تغيرها .

وإن مخففة من الثقيلة .

والكبيرة هنا بمعنى الشديدة المحرجة للنفوس. تقول العرب كبر عليه كذا إذا كان شديدا على نفسه كقوله تعالى « وإن كان كبُر عليك إعراضهم » .

﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ 143

الجملة فى موضع الحال من ضمير (لنَعْلَم) أى لنُظْهر من يتبع الرسول ومن ينقلب على عقبيه ونحن غير مضيعين إيمانكم .

وذكر اسم الجلالة من الإظهار فى مقام الاضمار للتعظيم .

روى البخارى عن البراء بن عازب قال « كان مات على القبلة قبل أن تُحَوَّل رجال قُتلوا لم نَدْر ما نقول فيهم فأنزل الله تعالى » « وما كان الله ليضيع إيمٰنكم » . وفى قوله « قتلوا إشكال » لأنه لم يكن قتال قبل تحويل القبلة وسنبين ذلك ، وأخرج الترمذى عن ابن عباس قال لما وُجِّه النبىء إلى الكعبة قالوا يارسول الله كيف بإخواننا الذين ماتوا وهم يصلون إلى بيت المقدس فأنزل الله « وما كان الله ليضيع إيمٰنكم » الآية قال هذا حديث حسن صحيح .

والإضاعة إتلاف الشىء وإبطال آثاره وفُسِّر الإيمان على ظاهره ، وفسر أيضا بالصلاة نقله القرطبى عن مالك .

وتعلق يضيع بالإيمان على تقدير مضاف فإن فسر الإيمان على ظاهره كان التقدير ليضيع

حق إيمانكم حين لم تزلزله وساوس الشيطان عند الاستقبال إلى قبلة لا تودونها ، وإن فسر الإيمانُ بالصلاة كان التقدير ما كان الله ليضيع فضل صلاتكم أو ثوابها ، وفى إطلاق اسم الإيمان على الصلاة تنويه بالصلاة لأنها أعظم أركان الإيمان ، وعن مالك « إنِّى لأَذكر بهذا قول المرجئة الصلاة ليست من الإيمان » .

ومعنى حديث البخارى والترمذى أن المسلمين كانوا يظنون أن نَسْخَ حُكْم ، يجعل المنسوخ باطلا فلا تترتب عليه آثار العمل به فلذلك توجسوا خيفة على صلاة إخوانهم الذين ماتوا قبل نسخ استقبال بيت المقدس مثل أسعد بن زُرَارَة والبراء بن مَعْرُور وأبى أمامة ، وظن السائلون أنهم سيجب عليهم قضاء ما صلوه قبل النسخ ولهذا أجيب سؤالهم بما يشملهم ويشمل من ماتوا قبلُ ، فقال إيمانكم، ولم يقل إيمانهم على حسب السؤال .

والتذييل بقوله « إن الله بالناس لرءوف رحيم » تأكيد لعدم إضاعة إيمانهم ومنة وتعليم بأن الحكم المنسوخ إنما يلغى العمل به فى المستقبل لا فى ما مضى .

والرءوف الرحيم صفتان مُشَبَّهَتَان مشتقة أولاهما من الرأفة والثانية من الرحمة . والرأفة مفسرة بالرحمة فى إطلاق كلام الجمهور من أهل اللغة وعليه درج الزجاج وخص المحققون من أهل اللغة الرأفة بمعنى رحمة خاصة، فقال أبو عَمرو بن العلاء الرأفة أكثر من الرحمة أى أقوى أى هى رحمة قوية ، وهو معنى قول الجوهرى الرأفة أشد الرحمة ، وقال فى المُجْمَل الرأفة أخص من الرحمة ولا تكاد تقع فى الكراهية والرحمةُ تقع فى الكراهية للمصلحة ، فاستخلص القفال من ذلك أن قال : الفرق بين الرأفة والرحمة أن الرأفة مبالغة فى رحمة خاصة وهى دفع المكروه وإزلة الضر كقوله تعالى « ولا تأخُذْكم بهما رأْفة فى دين الله » ، وأما الرحمة فاسم جامع يدخل فيه ذلك المعنى ويدخل فيه الإفضال والإنعام اهـ . وهذا أحسن ما قيل فيها واختاره الفخر وعبد الحكيم وربما كان مشيراً إلى أن بين الرأفة والرحمة عموما وخصوصا مطلقا وأيّاما كان معنى الرأفة فالجمع بين رءوف ورحيم فى الآية يفيد توكيد مدلول أحدهما بمدلول الآخر بالمساواة أو بالزيادة .

وأما على اعتبار تفسير المحققين لمعنى الرأفة والرحمة فالجمع بين الوصفين لإفادة أنه تَعَالَى يَرحم الرحمة القوية لمُستحقها ويرحم مطلق الرحمة مَنْ دونَ ذلك .

وتقدم معنى الرحمة فى سورة الفاتحة .

وتقديم (رءوف) ليقع لفظ رحيم فاصلة فيكون أنسب بفواصل هذه السورة لانبناء فواصلها على حرف صحيح ممدود يعقبه حرف صحيح ساكن ووصف رءوف معتمد ساكنه على الهمز والهمز شبيه بحروف العلة فالنطق به غير تام التمكن على اللسان وحرف الفاء لكونه يخرج من بطن الشفة السفلى وأطراف الثنايا أشبه حرف اللين فلا يتمكن عليه سكون الوقف .

وتقديم (بالناس) على متعلقه وهو رءوف رحيم للتنبيه على عنايته بهم إيقاظا لهم ليشكروه مع الرعاية على الفاصلة .

وقرأ الجمهور (لرءوف) بواو ساكنة بعد الهمزة وقرأه أبو عمرو وحمزة والكسائى ويعقوب وخلف بدون واو مع ضم الهمزة بوزن عَضُد وهو لغة على غير قياس .

﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى ٱلسَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾

استئناف ابتدائى وإفضاء لشرع استقبال الكعبة ونَسْخ استقبال بيت المقدس فهذا هو المقصود من الكلام المفتتح بقوله « سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها » بَعْد أن مهَّد الله بما تقدم من أفانين التهيئة وإعدادِ الناس إلى ترقبه ابتداء من قوله « ولله المشرق والمغرب » ثم قوله « ولن ترضى عنك اليهود » ثم قوله « وإذ جعلنا البيت » ثم قوله « سيقول السفهآء » .

وقد فى كلام العرب للتحقيق ألَا ترى أهلَ المعانى نَظَّروا هل فى الاستفهام بقد فى الخبر فقالوا من أجل ذلك إن هل لطلب التصديق فحرف قد يفيد تحقيق الفعل فهى مع الفعل بمنزلة إنَّ مع الأسماء ولذلك قال الخليل إنها جواب لقوم ينتظرون الخبر ولو أخبروهم لا ينتظرونه لم يقل قد فعل كذا اهـ .

ولما كان علم الله بذلك مما لا يَشُك فيه النبىء صلى الله عليه وسلم حتى يُحتاجَ لتحقيق الخبر به كان الخبر به مع تأكيده مستعملا فى لازمه على وجه الكناية لدفع الاستبطاء عنه

وأن يُطَمْئِنَه لأن النبيء كان حريصا على حصوله ويَلزم ذلكَ الوعدُ بحصوله فتحصل كنايتان مترتبتان .

وجيء بالمضارع مَعَ قد للدلالة على التجدد والمقصود تجدد لازمه ليكون تأكيدا لذلك اللازم وهو الوعد ، فمن أجْل ذلك غلب على قد الداخلة على المضارع أن تكون للتكثير مثل ربما يفعل. قال عبيد بن الأَبْرَص :

قد أَترِكُ القِرن مُصْفَرًّا أَنَامِلُه كَأَنَّ أثوابه مُجَّت بفرصاد

وستجيء زيادة بيان لهذا عند قوله تعالى « قَد نعلم إِنَّه لَيَحْزُنُك الذى يقولون » فى سورة الأنعام .

والتقلب مطاوع قَلَّبه إذا حَوَّله وهو مثل قلبهُ بالتخفيف ، فالمراد بتقليب الوجه الالتفات به أى تحويله عن جهته الأصلية فهو هنا ترديده فى السماء ، وقد أخذوا من العدول إلى صيغة التفعيل الدلالةَ على معنى التكثير فى هذا التحويل ، وفيه نظر إذ قد يكون ذلك لما فى هذا التحويل من الترقب والشدة فالتفعيل لقوة الكيفية ، قالوا كان النبيء صلى الله عليه وسلم يقع فى رُوعه إلهاما أن الله سيحوله إلى مكة فكان يردد وجهه فى السماء فقيل ينتظر نزول جبريل بذلك ، وعندى أنه إذا كان كذلك لزم أن يكون تقليب وجهه عند تهيؤ نزول الآية وإلا لما كان يترقب جبريل فدل ذلك على أنه لم يتكرر منه هذا التقليب .

والفاء فى « فلنولينك » فاء التعقيب لتأكيد الوعد بالصراحة بعد التمهيد لها بالكناية فى قوله « قد نرى تقلب وجهك » ، والتولية تقدم الكلام عليها عند قوله تعالى « ماوَلَّاهُم عن قبلتهم التى كانوا عليها » ، فمعنى « فلنولينك قِبْلة» لنوجهنك إلى قبلة ترضاها . فانتصب قبلة على التوسع بمنزلة المفعول الثانى وأصله لنولينك مِن قِبلة وكذلك قوله « فول وجهك شطر المسجد الحرام » .

والمعنى أن تولية وجهه للكعبة سيحصل عقب هذا الوعد . وهذا وعد اشتمل على أداتى تأكيد وأداةِ تعقيب وذلك غاية اللطف والإحسان .

وعبر بترضاها للدلالة على أن ميله إلى الكعبة ميل لقصد الخير بناء على أن الكعبة أجدر ببُيُوتِ الله بأن يدل على التوحيد كما تقدم فهو أجدر بالاستقبال من بيت المقدس ،

ولأن فى استقبالها إيماء إلى استقلال هذا الدين عن دين أهل الكتاب . ولما كان الرضى مشعرا بالمحبة الناشئة عن تعقل اختير فى هذا المقام دون تُحبها أو تهواها أو نحوهما فإن مقام النبيء صلى الله عليه وسلم يربو عن أن يتعلق ميله بما ليس بمصلحة راجحة بعد انتهاء المصلحة العارضة لمشروعية استقبال بيت المقدس ، ألا ترى أنه لما جاء فى جانب قبلتهم بعد أن نسخت جاء بقوله « ولئن اتبعتَ أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم » الآية .

وقوله « فوَلِّ وجهك » تفريع على الوعد وتعجيل به والمعنى ول وجهك فى حالة الصلاة وهو مستفاد من قرينة سياق الكلام على المجادلة مع السفهاء فى شأن قبلة الصلاة .

والخطاب للنبيء صلى الله عليه وسلم والأمر متوجه إليه باعتبار ما فيه من إرضاء رغبته ، وسيعقبه بتشريك الأمة معه فى الأمر بقوله « وحيثُ ما كنتم فولوا وجوهكم شطرهُ » .

والشَّطْر بفتح الشين وسكون الطاء الجهة والناحية وفسره قتادة بتلقاء ، وكذلك قرأه أبى بن كعب ، وفَسر الُجبَّائى وعبد الجبار الشطر هنا بأنه وسَط الشيء ، لأن الشطر يطلق على نصف الشيء فلما أضيف إلى المسجد والمسجد مكان اقتضى أن نصفه عبارة عن نصف مقداره ومساحته وذلك وسطه ، وجَعلا شطر المسجد الحرام كناية عن الكعبة لأنها واقعة من المسجد الحرام فى نصف مساحته من جميع الجوانب (أى تقريبا) قال عبد الجبار ويدل على أن المراد ما ذكرنا وجهان أحدهما أن المصلى لو وقف بحيث يكون متوجها إلى المسجد ولا يكون متوجها إلى الكعبة لا تصح صلاته ، الثانى لو لم نفسر الشطر بما ذكرنا لم يبق لذكر الشطر فائدة إذ يغنى أن يقول « فول وجهك المسجدَ الحرام » ولكان الواجب التوجه إلى المسجد الحرام لا إلى خصوص الكعبة .

فإن قلت ما فائدة قوله « فلنوَلينك قبلة ترضاها » قبل قوله « فول وجهك » وهلا قال « فى السمآء فول وجهك » إلخ ، قلت فائدته إظهار الاهتمام برغبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنها بحيث يعتنى بها كما دل عليه وصف القبلة بجملة « ترضاها » .

ومعنى نولينك نوجهنك ، وفى التوجيه قرب معنوى لأن ولى المتعدى بنفسه إذا لم يكن بمعنى القرب الحقيق فهو بمعنى الارتباط به ، ومنه الولاء والولى ، والظاهر أن تعديته إلى مفعول ثان من قبيل الحذف والتقدير ولى وجهه إلى كذا ثم يعدونه إلى مفعول ثالث بحرف عن

فيقولون ولّى عن كذا وينزلونه منزلة اللازم بالنسبة للمفعولين الآخرين فيقدرون ولى وجهه إلى جهة كذا منصرفا عن كذا أى الذى كان يليه من قبل ، وباختلاف هاته الاستعمالات تختلف المعانى كما تقدم .

فالقبلة هنا اسم للمكان الذى يستقبلة المصلى وهو إما مشتق من اسم الهيئة وإما من اسم المفعول كما تقدم .

والمسجد الحرام المسجد المعهود عند المسلمين والحرام المجعول وصفا للمسجد هو الممنوع أى الممنوع منع تعظيم وحرمة فإن مادة التحريم تؤذن بتجنب الشىء فيفهم التجنب فى كل مقام بما يناسبه .

وقد اشتهر عند العرب وصف مكة بالبلد الحرام أى الممنوع عن الجبابرة والظلمة والمعتدين ووصف بالمحرم فى قوله تعالى حكاية عن إبراهيم « عند بيتِكَ المُحرَّم » ، أى المعظم المحترم وسمى الحرم قال تعالى « أو لم نمكن لهم حرما ءامنا » فوصف الكعبة بالبيت الحرام وحرم مكة بالحرم أوصاف قديمة شائعة عند العرب فأما اسم المسجد الحرام فهو من الألقاب القرآنية جعل علما على حريم الكعبة المحيط بها وهو محل الطواف والاعتكاف ولم يكن يعرف بالمسجد فى زمن الجاهلية إذ لم تكن لهم صلاة ذات سجود والمسجد مكان السجود فاسم المسجد الحرام علم بالغلبة على المساحة المحصورة المحيطة بالكعبة ولها أبواب منها باب الصفاوباب بني شيبة ولما أطلق هذا العلم على ما أحاط بالكعبة لم يتردد الناس من المسلمين وغيرهم في المراد منه فالمسجد الحرام من الأسماء الإسلامية قبل الهجرة وقد ورد ذكره فى سورة الإسراء وهى مكية .

والجمهور على أن المراد بالمسجد الحرام هنا الكعبة لاستفاضة الأخبار الصحيحة بأن القبلة صرفت إلى الكعبة وأن رسول الله أمر أن يستقبل الكعبة وأنه صلى إلى الكعبة يوم الفتح وقال هذه القبلة ، قال ابن العربى ـ وذكر المسجد الحرام ـ والمراد به البيت لأن العرب تعبر عن البيت بما يجاوره أو بما يشتمل عليه وعن ابن عباس البيت قبلة لأهل المسجد والمسجد قبلة لأهل الحرم والحرم قبلة لأهل المشرق والمغرب. قال الفخر وهذا قول مالك، وأقول لا يعرف هذا عن مالك فى كتب مذهبه .

وانتصب شطر المسجد على المفعول الثانى لولّ وليس منصوبا على الظرفية .

وقوله «وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره» تنصيص على تعميم حكم استقبال الكعبة لجميع المسلمين بعموم ضميري كنتم ووجوهكم لوقوعهما في سياق عموم الشرط بحيثما وحينا لتعميم أقطار الأرض لئلا يظن أن قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام خاص بالنبيء صلى الله عليه وسلم فإن قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام خطاب للنبيء صلى الله عليه وسلم اقتضى الحال تخصيصه بالخطاب به لأنه تفريع على قوله « قد نرى تقلب وجهك فى السمآء » ليكون تبشيرا له ويعلم أن أمته مثله لأن الأصل فى التشريعات الإسلامية أن تعم الرسول وأمته إلا إذا دل دليل على تخصيص أحدهما ، ولما خيف إيهام أن يكون هذا الحكم خاصا به أو أن تجزئ فيه المرة أو بعض الجهات كالمدينة ومكة أريد التعميم فى المكلفين وفى جميع البلاد ، ولذلك جيء بالعطف بالواو لكن كان يكفى أن يقول وولوا وجوهكم شطره فزيد عليه ما يدل على تعميم الأمكنة تصريحا وتأكيدا لدلالة العموم المستفاد من إضافة شطر إلى ضمير المسجد الحرام لأن شطر نكرة أشبهت الجمع فى الدلالة على أفراد كثيرة فكانت إضافتها كإضافة الجموع ، وتأكيدا لدلالة الأمر التشريعى على التكرار تنويها بشأن هذا الحكم فكأنه أفيد مرتين بالنسبة المكلفين وأحوالهم أولاهما إجمالية والثانية تفصيلية .

وهذه الآيات دليل على وجوب هذا الاستقبال وهو حكمة عظيمة ذلك أن المقصود من الصلاة العبادة والخضوع لله تعالى وبمقدار استحضار المعبود يقوى الخضوع له فتترتب عليه آثاره الطيبة فى إخلاص العبد لربه وإقباله على عبادته وذلك ملاك الامتثال والاجتناب . ولهذا جاء فى الحديث الصحيح « الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك » ، ولما تنزه الله تعالى عن أن يحيط به الحس تعين لمحاول استحضار عظمته أن يجعل له مذكرا به من شيء له انتساب خاص إليه ، قال فخر الدين (إن الله تعالى خلق فى الإنسان قوة عقلية مدركة للمجردات والمعقولات ، وقوة خيالية متصرفة فى عالم الأجسام ، وقلما تنفك القوة العقلية عن مقارنة القوة الخيالية ، فإذا أراد الإنسان استحضار أمر عقلى مجرد وجب أن يضع له صورة خيالية يحسها حتى تكون تلك الصورة الخيالية معينة على إدراك تلك المعانى العقلية ، ولما كان العبد الضعيف إذا وصل إلى مجلس الملك العظيم لا بد من أن يستقبله بوجهه ويبالغ فى الثناء عليه بلسانه وفى الخدمة له ، فاستقبال القبلة فى الصلاة يجرى مجرى كونه مستقبلا للملك ، والقرآن والتسبيحات تجرى مجرى الثناء عليه ، والركوع والسجود يجرى مجرى الخدمة) اهـ.

فإذا تعذر استحضار الذات المطلوبة بالحس فاستحضارها يكون بشيء له انتساب إليها مباشرة كالديار أو بواسطة كالبرق والنسيم ونحو ذلك أو بالشبه كالغزال عند المحبين ، وقديماً مااستهترت الشعراء بآثار الأحبة كالأطلال فى قوله* قفانبك من ذكرى حبيب ومنزل * وأقوالهم فى البرق والريح ، وقال مالك بن الرَّيْبْ :

دَعانى الهَوى من أهل ودى وجيرتى بذِى الطَّبَّسَيْنِ فالتفتُّ وَرائيَا

والله تعالى منزه عن أن يحيط به الحس فوسيلة استحضار ذاته هى استحضار ما فيه مزيد دلالة عليه تعالى .

لا جرم أن أولى المخلوقات بأن يجعل وسيلة لاستحضار الخالق فى نفس عبده هى المخلوقات التى كان وجودها لأجل الدلالة على توحيد الله وتنزيهه ووصفه بصفات الكمال مع تجردها عن كل مايوهم أنها المقصودة بالعبادة وتلك هى المساجد التى بناها إبراهيم عليه السلام وجردها من أن يضع فيها شيئاً يوهم أنه المقصود بالعبادة ، ولم يسمها باسم غير الله تعالى فبنى الكعبة أول بيت ، وبنى مسجداً فى مكان المسجد الأقصى ، وبنى مساجد أخرى ورد ذكرها فى التوراة بعنوان مذابح ، فقد بنت الصابئة وأهل الشرك بعد نوح هياكل لتمجيد الأوثان وتهويل شأنها فى النفوس فأضافوها إلى أسماء أناس مثل ود وسواع ، أو إلى أسماء الكواكب ، وذكر المسعودى فى مروج الذهب عدة من الهياكل التى أقيمت فى الأمم الماضية لهذا الشأن ومنها هيكل سندوساب ببلاد الهند .وهيكل « مصلينا » فى جهة الرقة بناه الصابئة قبل إبراهيم وكان آزر أبو إبراهيم من سدنته ، وقيل إن عادا بنوا هياكل منها جلق هيكل بلاد الشام .

فإذا استقبل المؤمن بالله شيئاً من البيوت التى أقيمت لمناقضة أهل الشرك وللدلالة على توحيد الله وتمجيده كان من استحضار الخالق بما هو أشدُّ إضافةً إليه ، بَيْد أن هذه البيوت على كثرتها لا تتفاضل إلا بإخلاص النية من إقامتها ، وبكون إقامتها لذلك وبأسبقية بعضها على بعض فى هذا الغرض ، وإن شئت جعلت كل هذه المعانى ثلاثةً فى معنى واحد وهو الأسبقية لأن السابق منها قد امتاز على اللاَّحق بكونه هو الذى دل مؤسسَ ذلك اللاحق على تأسيسه قال تعالى « لَمسجد أُسِّس على التقوىٰ من أولِ يوم أحق أن تقومَ فيه » ، وقال

فى ذكر مسجد الضرار « لا تقم فيه أبدا » ، أى لأنه أسس بنية التفريق بين المؤمنين ، وقال « إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ » فجعله هدى للناس لأنه أول بيت فالبيوت التى أقيمت بعده كبيت المقدس من آثار اهتداء اهتداه بانوها بالبيت الأول .

وقد قال بعض العلماء إن الكعبة أول هيكل أقيم للعبادة وفيه نظر سيأتى عند قوله تعالى (إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة) في سورة آل عمران ، ولاشك أن أول هيكل أقيم لتوحيد الله وتنزيهه وإعلان ذلك وإبطال الإشراك هو الكعبة التى بناها إبراهيم أول من حاج الوثنيين بالأدلة وأول من قاوم الوثنية بقوة يده فجعل الأوثان جذاذا ، ثم أقام لتخليد ذكر الله وتوحيده ذلك الهيكل العظيم ليعلم كل أحد يأتى أن سبب بنائه إبطال عبادة الأثان ، وقد مضت على هذا البيت العصور فصارت رؤيته مذكرة بالله تعالى ، ففيه مزية الأولية ، ثم فيه مزية مباشرة إبراهيم عليه السلام بناءه بيده ويد ابنه إسماعيل دون معونة أحد ، فهو لهذا المعنى أعرق فى الدلالة على التوحيد وعلى الرسالة معا وهما قطبا إيمان المؤمنين وفى هذه الصفة لا يشاركه غيره .

ثم سَن الحج إليه لتجديد هذه الذكرى ولتعميمها فى الأمم الأخرى ، فلا جرم أن يكون أولى الموجودات بالاستقبال لمن يريد استحضار جلال الربوبية الحقة وما بنيت بيوت الله مثل المسجد الأقصى إلا بعده بقرون طويلة ، فكان هو قبلة المسلمين .

قدمنا آنفا أن شرط استقبال جهة معينة لم يكن من أحكام الشرائع السالفة وكيف يكون كذلك والمسجد الأقصى بنى بعد موسى بما يزيد على أربعمائة سنة وغاية ما كان من استقباله بعد دعوة سليمان أنه استقبال لأجل تحقق قبول الدعاء والصلاة لا لكونه شرطا ، ثم إن اختيار ذلك الهيكل للاستقبال وإن كان دعوة فهي دعوة نبيء لاتكون إلا عن إلهام إلهى فلعل حكمة ذلك حينئذ أن الله أراد تعمير البلد المقدس كما وعد إبراهيم ووعد موسى فأراد زيادة تغلغل قلوب الإسرائيليين فى التعلق به فبين لهم استقبال الهيكل الإيمانى الذى أقامه فيه نبيه سليمان ليكون ذلك المعبد مما يدعو نفوسهم إلى الحرص على بقاء تلك الأقطار بأيديهم .

ويجوز أن يكون قد شرع الله لهم الاستقبال بعد ذلك على ألسنة الأنبياء بعد سليمان وفيه بعد لأن أنبياءهم لم يأتوا بزيادة على شريعة موسى وإنما أتوا معززين. فتشريع الله تعالى

استقبال المسلمين فى صلاتهم لجهة معينة تكميل لمعنى الخشوع فى صلاة الإسلام فيكون من التكملات التى ادخرها الله تعالى لهذه الشريعة لتكون تكملة الدين تشريفا لصاحبها صلى الله عليه وسلم ولأمته إن كان الاحتمال الأول ، فإن كان الثانى فالأمر لنا بالاستقبال لئلا تكون صلاتنا أضعف استحضاراً لجلال الله تعالى من صلاة غيرنا .

ولذلك اتفق علماؤنا على أن الاستقبال لجهة معينة كان مقارنا لمشروعية الصلاة فى الإسلام فإن كان استقباله جهة الكعبة عن اجتهاد من النبىء صلى الله عليه وسلم فملّته أنه المسجد الذى عظمه أهل الكتابين والذى لم يداخله إشراك ولا نصبت فيه أصنام فكان ذلك أقرب دليل لاستقبال جهته ممن يريد استحضار وحدانية الله تعالى ، وإن كان استقبال بيت المقدس بوحى من الله تعالى فلعل حكمته تأليف قلوب أهل الكتابين وليظهر بعد ذلك للنبىء وللمسلمين من اتبعهم من أهل الكتاب حقا ومن اتبعهم نفاقا لأن الأخيرين قد يتبعون الإسلام ظاهرا ويستقبلون فى صلاتهم قبلتهم القديمة فلا يرون حرجا على أنفسهم فى ذلك فإذا تغيرت القبلة خافوا من قصدهم لاستدبارها فأظهروا ما كانوا مستبطنيه من الكفر كما أشار له قوله تعالى « وما جعلنا القبلة التى كنت عليها إلا لنعلمَ مَن يتَّبع الرسول »الآية.

ولعل العدول عن الأمر باستقبال الكعبة فى صدر الإسلام كان لخضد شوكة مكابرة قريش وطعنهم فى الإسلام فإنه لو استقبل مكة لشمخوا بأنوفهم وقالوا هذا بلدنا ونحن أهله واستقباله حنين إليه وندامة على الهجرة منه ، كما قد يكون قوله تعالى « ومن أظلم ممن منع مساجد الله» وقوله« ولله المشرق والمغرب»إيماء إليه كما قدمناه ، وعليه ففى تحويل القبلة إلى الكعبة بعد ذلك بشارة للنبىء صلى الله عليه وسلم بأن أمر قريش قد أشرف على الزوال وأن وقعة بدر ستكون الفيصل بين المسلمين وبينهم ، ثم أمر الله بتحويل القبلة إلى البيت الذى هو أولى بذلك وإلى جهته للبعيد عنه .

﴿ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴾ 144

اعتراض بين جملة„فول وجهك شطر المسجد الحرام" وجملة„ومنْ حيث خرجت فول وجهك الآية .

- والأظهر أن المراد بالذين أوتوا الكتاب أحبار اليهود وأحبار النصارى كما روى عن السدِّي كما يشعر به التعبير عنهم بصلة « أوتوا الكتٰب » دونَ أن يقال وإنَّ أهل الكتاب .

ومعنى كونهم يعلمون أنه الحق أن عِلمهم بصدق محمد صلى الله عليه وسلم حسب البشارة به فى كتبهمْ يتضمن أن ما جاء به حق .

والأظهر أيضاً أن المراد بالذين أوتوا الكتاب هم الذين لم يزالوا على الكفر ليظهر موْقع قوله « وإنَّ الذين أوتوا الكتٰب ليعلمون أنه الحق من ربهم » فإن الإخبار عنهم بأنهم يعلمون أنه الحق مع تأكيده بمؤكِّدَين ، يقتضى أن ظاهر حالهم إذْ أنكروا استقبال الكعبة أنهم أنكروه لاعتقادهم بطلانه وأن المسلمين يظنونهم معتقدين ذلك ، وليظهر موقع قوله وما الله بغافل عما يعملون الذى هو تهديد بالوعيد .

وقد دل التعريف فى قوله «أنه الحق» على القصر أى يعلمون أن الاستقبال للكعبة هو الحق دون غيره تبعاً للعلم بنسخ شريعتهم بشريعة الإسلام ، وقيل إنهم كانوا يجدون فى كتبهم أن قبلتهم ستبطل ولعل هذا مأخوذ من إنذارات أنبيائهم مثل أرميا وأشعيا المنادية بخراب بيت المقدس فإن استقباله يصير استقبال الشىء المعدوم .

وقوله « وما الله بغٰفل عما يعملون » قرأه الجمهور بياء الغيبة والضميرُ للذين أوتوا الكتاب أى عن عملهم بغير ما علموا فالمراد بما يعملون هذا العملُ ونحوه من المكابرة والعناد والسفه . وهذا الخبر كناية عن الوعيد بجزائهم عن سوء صنعهم لأن قول القادر ما أنا بغافل عن المجرم تحقيق لعقابه إذ لا يحول بين القادر وبين الجزاء إلا عدم العلم فلذلك كان وعيداً لهم ووعيدُهم يستلزم فى المقام الخطابى وَعْدًا للمسلمين لدلالته على عظيم منزلتهم فإن الوعيد إنما ترتب على مخالفتهم للمؤمنين فلا جرم أن سيلزم جزاء للمؤمنين على امتثال تغيير القبلة ، ولأن الذى لا يَغفل عن عمل أولئك لا يَغفل عن عمل هؤلاء فيجازى كلا بما يستحق .

وقَرأه ابنُ عامر وحمزة والكسائى وأبو جعفر ورَوْح عن يعقوب بتاء الخطاب فهو كناية عن وعد للمسلمين على الامتثال لاستقبال الكعبة .

ويستلزم وعيداً للكافرين على عكس ما تقتضيه القراءة السابقة ؛ وعلى القراءتين فهو تذييل إجمالى ليأخُذَ كلٌّ حظهُ منه وهو اعتراض بين جملة « وإن الذين أوتوا » وجملة « ولئن أتيت الذين أوتوا الكتٰب » الآية .

وفى قوله « ليعلمون » وقوله « عما يعملون » الجناس التام المُحَرَّف على قراءة الجمهور والجناسُ الناقص المضارع على قراءة ابن عامر ومن وافقه .

﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ بِكُلِّ ءَايَةٍ مَّا تَبِعُواْ قِبْلَتَكَ وَمَا أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ 145

ولئن أتيتَ عطف على قوله « وإن الذين أوتوا الكتٰب ليعْلمون » ، والمناسبة أنهم يعلمون ولا يعملون فلما أفيد أنهم يعلَمون أنه الحق على الوجه المتقدم فى إفادته التعريض بأنهم مكابرون ناسبت أن يحقق نفى الطَّمع فى اتِّباعهم القِبْلَة لدفع توهم أن يَطْمع السامع باتباعهم لأنهم يعلمون أحقيتها ، فلذا أكدت الجملة الدالة على نفى اتِّباعهم بالقَسَم واللاَّم الموطئة ، وبالتعليق على أقصَى مايمكن عادةً .

والمراد بالذين أوتوا الكتاب عين المراد من قوله « وإن الذين أوتوا الكتٰب ليعلمون » على ماتقدم فإن ما يفعله أحْبارهم يكون قدوة لعامتهم فإذا لم يتبع أحبارهم قبلة الإسلام فأجْدَرُ بعامتهم أن لا يتبعوها .

ووجه الإظهار فى مقام الإضمار هنا الإعلان بمذمتهم حتى تكون هذه الجملة صريحة فى تناولهم كما هو الشأن فى الإظهار فى موقع الإضمار أن يكون المقصود منه زيادة العناية والتمكن فى الذهن.

والمرادُ بكل آية آيات متكاثرة والمراد بالآية الحجة والدليل على أن استقبال الكعبة هو قبلة الحنيفية .

وإطلاق لفظ كل على الكثرة شائع فى كلام العرب قال امرؤ القيس :

فيالكَ من ليـلٍ كأنَّ نُجُومَه   بكل مُغَار الفَتْل شُدَّت بيذبُل

وأصله مجاز لجعل الكثير من أفراد شيء مشابها لمجموع عموم أفراده ، ثم كثر ذلك حتى ساوى الحقيقة فصار معنى من معانى كل لا يحتاج استعماله إلى قرينة ولا إلى اعتبار تشبيه العدد الكثير من أفراد الجنس بعموم جميع أفراده حتى إنه يَرِد فيما لا يتصور فيه عموم أفراد، مثل قولههنا بكل آية فإن الآيات لا يتصور لها عدد يُحاط به ، ومثله قوله تعالى « ثُمَّ كُلِي من كُل الثمرات » وقوله « إن الذين حقّت عليهم كلمتُ ربك لا يؤمنون ولو جاءتهمْ كل ءاية » وقال النابغة :

بها كُلُّ ذَيَّالٍ وخَنْساءَ تَرْعَوِي   إلى كُلِّ رَجافٍ من الرمل فارد

وتكرر هذا ثلاث مرات فى قول عنترة :

جادت عليه كل بِكْر حُرَّة   فتَرَكْنَ كُلَّ قرارةٍ كالدِّرهَم

سَحًّا وتَسْكَاباً فكُلَّ عَشِيَّةٍ   يجرى إليها الماء لم يَتَصَرَّم

وصاحب القاموس قال فى مادة كل « وقد جاء استعمال كل بمعنى بَعْضٍ ضدٌّ » فأثبت الخروج عن معنى الإحاطة ولكنه جازف فى قوله بمعنى بعضٍ وكان الأصوبُ أن يقول بمعنى كثيرٍ .

والمعنى أن إنكارهم أَحَقِّيَّة الكعبة بالاستقبال ليس عن شُبهة حتى تُزيله الحجة ولكنه مكابرة وعناد فلا جدوى فى إطناب الاحتجاج عليهم .

وإضافة قبلة إلى ضمير الرسول لأنها أخص به لكونها قِبلة شرعِه ، ولأنه سألها بلسان الحال .

وإفراد القبلة فى قوله «وما أنتَ بتابع قبلتهم» مع كونهما قبلتين، إن كان لكل من أهل الكتاب قبلة معينة ، وأكثرَ من قِبلة إن لم تكن لهم قبلةٌ معينة وكانوا مخيَّرين فى استقبال الجهات ، فإفراد لفظ قبلتهم على معنى التوزيع لأنه إذا اتَّبع قبلة إحدى الطائفتين كان غير متبع قبلة الطائفة الأخرى .

والمقصود من قوله « ما تَبعوا قبلتك » إظهارُ مكابرتهم تأْييسا من إيمانهم ، ومِنْ قوله « وما أنت بتابع قبلتهم » تنزيهُ النبيء وتعريضٌ لهم باليأس من رجوع المؤمنين إلى

استقبال بيت المقدس ، وفى قوله « وما بعضهم بتابع قبلة بعض » تأنيسٌ للنبىء بأنَّ هذا دأبهم وشنشنتهم من الخلاف فقديماً خالف بعضهم بعضا فى قبلتهم حتى خالفت النصارى قبلة اليهود مع أن شريعةَ اليهود هى أصل النصرانية .

وجملة « ولئن اتبعت أهوآءهم » معطوفة على جملة « ومآ أنت بتابع قبلتهم » وما بينهما اعتراض وفائدة هذا العطف بعد الإخبار بأنه لا يتبع قبلتهم زيادة تأكيد الأمر باستقبال الكعبة ، والتحذير من التهاون فى ذلك بحيث يفرض على وجه الاحتمال أنه لو اتبع أهواء أهل الكتاب فى ذلك لكان كذا وكذا ، ولذلك كان الموقع لإنْ لأنَّ لها مواقعَ الشك والفرض فى وقوع الشرط .

وقوله « من العلم » بيان لما جاءك أى من بعد الذى جاءك والذى هو العلم فجعل ما أُنْزِل إليه هوَ العلمَ كلَّه على وجه المبالغة .

والأهواء جمع هَوى وهو الحب البليغ بحيث يقتضى طلبَ حصول الشىء المحبوب ولو بحصول ضر لمحصِّله ، فلذلك غلب إطلاق الهوى على حُبٍّ لا يقتضيه الرشد ولا العقل ومن ثَمَّ أطلق على العشق ، وشاع إطلاق الهوى فى القرآن على عقيدة الضلال ومن ثم سَمَّى علماء الإسلام أهلَ العقائد المنحرفة بأهل الأهواء .

وقد بولغ فى هذا التحذير باشتمال مجموع الشرط والجزاء على عدة مؤكدات أومأ إليها صاحب الكشَّاف وفصَّلها صاحب الكشف إلى عشرة وهى : القَسَم المدلول عليه باللام ، واللام الموطئة للقسم لأنها تزيد القسم تأكيدا ، وحرف التوكيد فى جملة الجزاء ، ولام الابتداء فى خبرها ، واسمية الجملة ، وجَعْل حرفِ الشرط الحرفَ الدال على الشك وهو إنْ المقتضى إن أقل جُزء من اتِّباع أهوائهم كافٍ فى الظُّلم ، والإتيانُ بإذَنْ الدالةِ على الجزائية فإنها أَكَّدَتْ ربطَ الجزاء بالشرط ، والإجمالُ ثم التفصيل فى قوله « ما جاءك من العِلْم » فإنه يدل على الاهتمام والاهتمامُ بالوازع يؤُول إلى تحقيق العقاب على الارتكاب لانقطاع العذر، وجَعْل ما نزل عليه هو نفس العلم .

والتعريفُ فى « الظَّٰلِمِينَ » الدالُّ على أنه يكون من المعهودين بهذا الوصف الذين هو لهم سجية . ولا يخفى أن كل ما يؤُول إلى تحقيق الربط بين الجزاء والشرط أو تحقيق سببه

أو تحقيق خصول الجزاء أو تهويل بعض متعلّقاته ، كل ذلك يؤكد المقصود من الغرض المسوق لأجله الشرط .

والتعبير بالعِلم هنا عن الوحى واليقين الإلٰهى إعلان بتنويه شأن العلم ولَفت لعقول هذه الأمة إليه لما يتكرر من لفظه على أسماعهم .

وقوله « لمن الظّٰلمين » أقوى دلالةً على الاتصافِ بالظلم من إنك لَظالم كما تقدم عند قوله تعالى « قالَ أعوذُ باللهِ أن أكونَ من الْجَٰهلِينَ » .

والمراد بالظالمين الظالمون أنفسهم وللظلم مراتبُ دخلت كلها تحت هذا الوصف والسامع يعلم إرجاع كل ضَرب من ضروب اتّباع أهْوائهم إلى ضرب من ضروب ظلم النفس حتى ينتهى إلى عقائدهم الضالة فينتهى ظلمهم أنفسهم إلى الكفر الملقى فى خالد العذاب .

قد يقول قائل إن قريباً من هذه الجملة تقدم عند قوله تعالى « قُل إنَّ هُدَى اللهِ هو الهُدَى ولَئن اتَّبعتَ أهوَآءهم بعدَ الذى جَآءَكَ من العِلْمِ مَالَكَ من اللهِ من وَلِيٍّ ولا نصيرٍ » فعبر هنالك باسم الموصول (الذى) وعبر هنا باسم الموصول (مَا) ، وقال هنالك « بعدَ » وقال هنا « مِنْ بعد » ، وجُعل جزاء الشرط هنالك انتفاء ولِيّ ونصيرٍ ، وجعل الجزاء هنا أن يكون من الظالمين ، وقد أوْرَد هذا السؤال صاحبُ دُرَّة التنزيل وغُرَّة التأويل وحاول إبداء خصوصيات تفرق بين ما اختلفت فيه الآيتان ولم يأت بما يشفى ، والذى يرشد إليه كلامه أن نقول إن (الذى) و (مَا) وإن كانا مشتركين فى أنهما اسما موصول إلا أنهما الأصل فى الأسماء الموصولة، ولما كان العلم الذى جاء النبيءَ صلى الله عليه وسلم فى غرض الآية الأولى هو العلم المتعلق بأصل ملة الإسلام وببطلان ملة اليهود وملة النصارى بعد النسخ ، وبإثبات عناد الفريقين فى صحة رسالة محمد صلى الله عليه وسلم وذلك ابتداء من قوله تعالى « وقالوا اتَّخَذَ اللهُ وَلَداً سُبْحَٰنَهُ ـ إلى قوله ـ قُل إن هُدَى اللهِ هو الْهُدَىٰ » ، فلا جرم كان العلم الذى جاء فى ذلك هو أصرح العلم وأقدمه ، وكان حَقيقاً بأن يعبر عنه باسم الموصول الصريح فى التعريف .

وأما الآية الثانية التى نحن بصددها فهى متعلقة بإبطال قبلة اليهود والنصارى، لأنها مسبوقة ببيان ذلك ابتداء من قوله « سيقُولُ السُّفَهَآءُ من النَّاسِ مَا وَلَّٰهُمْ عن قِبْلَتِهِم الَّتى كانُوا عليهَا » وذلك تشريع فرعى فالتحذير الواقع بعدهُ تحذير من اتباع الفريقين فى أمر

القبلة وذلك ليس له أهمية مثلُ ما للتحذير من اتباع ملتهم بأسرها فلم يكن للعلم الذى جاء النبيء فى أمر قبلتهم من الأهمية ما للعلم الذى جاءه فى بطلان أصول ملتهم ، فلذلك جيء فى تعريفه باسم الموصول الملحق بالمعارف وهو (ما) لأنها فى الأصل نكرة موصوفة نقلت للموصولية .

وإنما أدخلت (مِنْ) فى هذه الآية الثانية على (بَعْد) بقوله « مِنْ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ الْعِلْمِ » لأن هذه الآية وقعت بعد الآية الأولى فى سورة واحدة وليس بينهما بعيد فصْلٍ فكان العلم الذى جاءه فيها مِن قوله « مَا تَبِعوا قِبْلتك » هو جزئى من عموم العلم الذى جاء فى إبطال جميع ملتهم ، فكان جديرا بأن يُشار إلى كونه جزئيا له بإيراد مِن الابتدائية .

﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ 146

جملة معترضة بين جملة « ولئن أَتيتَ الذين أُوتوا الكِتَٰبَ » إلخ ، وبين جملة « ولِكُلٍّ وِجْهَةٌ » إلخ اعتراضَ استطرادٍ بمناسبة ذكر مطاعن أهل الكتاب فى القبلة الإسلامية ، فإن طعنهم كان عن مكابرة مع علمهم بأن القبلة الإسلامية حق كما دلّ عليه قوله « وإنَّ الذين أُوتوا الكِتَٰبَ ليَعلمون أنَّه الحقُّ من ربهم » ، فاستُطرد بأن طعنهم فى القبلة الإسلامية ماهو إلا من مجموعِ طَعنهم فى الإسلام وفى النبيء صلى الله عليه وسلم ، والدليلُ على الاستطراد قوله بعده « ولِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا » ، فقد عاد الكلام إلى استقبال القبلة .

فالضمير المنصوب فى « يَعْرِفُونَه » لا يعود إلى تحويل القبلة لأنه لو كان كذلك لصارت الجملة تكريراً لمضمون قوله « وإنَّ الذين أُوتوا الكِتَٰبَ ليَعلمون أنه الحقُّ مِن ربهم » ، بل هو عائد إما إلى الرسول وإن لم يسبق ذكر لمعادٍ مناسبٍ لضمير الغيبة، لكنه قد علم من الكلام السابق وتكرر خطابه فيه من قوله « وما جعلنا القِبْلَةَ التى كنتَ عليها » ، وقوله « قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ » ، وقوله « فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً » ، وقوله « فَوَلِّ وَجْهَكَ » فالإتيان بالضمير بطريق الغيبة من الالتفات ، وهو على تقدير مضاف أى يعرفون صِدْقَهُ ، وإما أن يعود إلى الحق فى قوله السابق « لَيَكْتُمُونَ الحَقَّ » فيشمل

رسالة الرسول وجميعَ ما جاء به ، وإما إلى العلم فى قوله « مِنْ بَعْدِ ما جَآءَكَ من العِلْم » .

والتشبيه فى قوله « كما يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهم » تشبيه فى جلاء المعرفة وتحققها فإن معرفة المرء بعلائقه معرفة لا تقبل اللبس ، كما قال زهير :

* فهن ووادى الرس كاليد للفم *

تشبيها لشدة القرب البيّن .

وخص الأبناء لشدة تعلق الآباء بهم فيكون التملى من رؤيتهم كثيرا فتتمكن معرفتهم فمعرفة هذا الحق ثابتة لجميع علمائهم .

وعدل عن أن يقال يعلمونه إلى يعرفونه لأن المعرفة تتعلق غالبا بالذوات والأمور المحسوسة قال تعالى « تعرف فى وجوههم نَضْرَة النَّعيم » وقال زهير :

* فَلأْياً عَرَفْتُ الدَّار بعد توهم *

وتقول عرفت فلانا ولا تقول عرفت عِلْم فلان ، إلا إذا أردت أن علمه صار كالمشاهد عندك ، ولهذا لا يعدى فعل العرفان إلى مفعولين كما تُعدى أفعال الظن والعلم ، ولهذا يوصف الله تعالى بصفة العلم فيقال العليم ، ولا يوصف بصفة المعرفة فلا يقال الله يعرف كذا ، فالمعنى يعرفون صفات الرسول صلى الله عليه وسلم وعلاماته المذكورة فى كتبهم ، ويعرفون الحق كالشىء المشاهد . والمراد بقوله الذين « ءاتيناهم الكتاب » أحبارُ اليهود والنصارى ولذلك عُرِّفوا بأنهم أوتوا الكتاب أى علموا علم التوراة وعلم الإنجيل .

وقوله « وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون » تخصيص لبعض الذين أوتوا الكتاب بالعناد فى أمر القبلة وفى غيره مما جاء به النبىء صلى الله عليه وسلم وذم لهم بأنهم يكتمون الحق وهم يعلمونه وهؤلاء مُعظم الذين أوتوا الكتاب قبل ابن صُوريا وكعب بن الأَشْرف فبقى فريق آخر يعلمون الحق ويعلنون به وهم الذين آمنوا بالنبىء عليه الصلاة والسلام من اليهود قبل عبد الله بن سَلَام ، ومن النصارى مثل تميم الدَّارى ، وصهيب .

أما الذين لا يعلمون الحق فضلا عن أن يكتموه فلا يعبأ بهم فى هذا المقام ولم يدخلوا فى قوله « الذين ءاتيناهم الكتٰب » ولا يشملهم قوله « يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » .

﴿ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾ 147

تذييل لجملة « وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق » ، على أنه خبر مبتدأ محذوف تقديره هذا الحق، وحَذفُ المسند إليه في مثل هذا مما جرى على متابعة الاستعمال في حذف المسند إليه بعد جريان ما يدل عليه مِثل قولهم بعد ذكر الديار « رَبْعٌ قَواء » وبعد ذكر الممدوح « فتى » ونحو ذلك كما نبه عليه صاحب المفتاح . وقوله «فلا تكونن من الممترين» نهي عن أن يكون من الشاكّين في ذلك والمقصود من هذا . والتعريف في الحق تعريف الجنس كما في قوله « الحمدُ لله » وقولهم الكرم في العرب هذا التعريف لجزئي الجملة الظاهرِ والمقدَّر يفيد قصر الحقيقة على الذي يكتمونه وهو قصر قلب أي لا مايظهرونه من التكذيب وإظهار أن ذلك مخالف للحق .

والامتراء افتعال من المِراء وهو الشك ، والافتعالُ فيه ليس للمطاوعة ومصدر المِرْية لا يعرف له فعل مجرَّد بل هو دائما بصيغة الافتعال ، والمقصود من خطاب النبيء صلى الله عليه وسلم في قوله « ولئن اتبعتَ » ، وقوله « فلا تكونن من الممترين » تحذير الأمة وهذه عادة القرآن في كل تحذير مُهِم ليكون خطاب النبيء بمثل ذلك وهو أقرب الخلق إلى الله تعالى وأولاهم بكرامته دليلا على أن من وقع في مثل ذلك من الأمة قد حقت عليه كلمة العذاب ، وليس له من النجاة باب، ويجوز أن يكون الخطاب في قوله «من ربك» وقوله «فلا تكونن» خطاباً لغير معيَّن من كل من يصلح لهذا الخطاب .

﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ 148

عطف على جملة « الذين ءاتيناهم الكتٰب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » ، فهو من تمام الاعتراض ، أو عطف على جملة « ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل ءاية ما تبعوا قبلتك » مع اعتبار ما استؤنف عنه من الجمل ، ذلك أنه بعد أن لُقِّن الرسول عليه الصلاة والسلام ما يجيب به عن قولهم ما وَلَّاهُم عن قبلتهم ، وبعد أن بين للمسلمين فضيلة قبلتهم وأنهم على الحق وأيْأَسَهم من ترقب اعتراف اليهود بصحة استقبال الكعبة ، ذيل ذلك

بهذا التذييل الجامع لمعان سامية ، طَيًّا لبساط المجادلة مع اليهود فى أمر القبلة ، كما يقال فى المخاطبات « دَعْ هذا » أو « عَدِّ عن هذا » ، والمعنى أن لكل فريق اتجاها من الفهم والخشية عند طلب الوصول إلى الحق . وهذا الكلام موجه إلى المسلمين أى اتركوا مجادلة أهل الكتاب فى أمر القبلة ولا يهمنكم خلافهم فإن خلاف المخالف لا يناكد حق المحق . وفيه صرف للمسلمين بأن يهتموا بالمقاصد ويعتنوا بإصلاح مجتمعهم ، وفى معناه قوله تعالى « لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجوهكم قِبَلَ المشرق والمغرب ولَٰكِنَّ الْبِرَّ مَن ءامنَ بالله واليوم الآخر » الآية ، ولذلك أعقبه بقوله « فاستَبِقوا الخيراتِ » ، فقوله « أينما تكونوا » فى معنى التعليل للأمر باستباق الخيرات . فهكذا ترتيب الآية على هذا الأسلوب كترتيب الخُطب بذكر مقدِّمة ومقْصَد وبيانٍ له وتَعلِيل وتَذْيِيل .

و(كل) اسم دال على الإحاطة والشمول ، وهو مبهم يتعين بما يضاف هو إليه فإذا حذف المضاف إليه عوض عنه تنوين كل وهو التنوين المسمى تنوين العوض لأنه يدل على المضاف إليه فهو عوض عنه .

وحذف ما أضيف إليه (كل) هنا لدلالة المقام عليه وتقدير هذا المحذوف (أُمَّة) لأن الكلام كله فى اختلاف الأمم فى أمر القبلة ، وهذا المضاف إليه المحذوف يقدر بما يدل عليه الكلام من لفظه كما فى قوله تعالى « ءامَنَ الرسول بمآ أُنزل إليه من ربه والمؤمنون كلٌّ ءامَنَ بالله » أو يقدر بما يدل عليه معنى الكلام المتقدم دون لفظ تقدمه كما فى قوله تعالى «ولِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ » فى سورة النساء ، ومنه ما فى هذه الآية لأن الكلام على تخالف اليهود والنصارى والمسلمين فى قبلة الصلاة، فالتقدير ولكل من المسلمين واليهود والنصارى وجهة ، وقد تقدم نظيره عند قوله تعالى « كُلٌّ لَهُ قَنِتُونَ » .

والوجهة حقيقتها البقعة التى يتوجه إليها فهى وزن (فِعلة) مؤنث فعل الذى هو بمعنى مفعول مثل ذبح ، ولكونها اسم مكان لم تحذف الواو التى هى فاء الكلمة عند اقتران الاسم بهاء التأنيث لأن حذف الواو فى مثله إنما يكون فى (فعلة) بمعنى المصدر .

وتستعار الوجهة لما يهتم به المرء من الأمور تشبيها بالمكان الموجه إليه تشبيه معقول بمحسوس ، ولفظ وجهة فى الآية صالح للمعنيين الحقيق والمجازى فالتعبير به كلام موجه وهو من المحاسن ، وقريب منه قوله « لكلٍّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجا » .

وضمير هو عائد للمضاف إليه (كُل) المحذوف .

والمفعول الأول لموليها محذوف إذ التقدير هو موليها نفسه أو وجهه على نحو ما بيناه فى قوله تعالى « ما ولّٰهم عن قبلتهم » والمعنى هو مقبل عليها وملازم لها . وقراءة الجمهور « موليها » بياء بعد اللام وقرأه ابن عامر « هو مُوَلَّاها » بألف بعد اللام بصيغة ما لم يسم فاعله أى يوليه إياها مول وهو دينه ونظره، وذهب بعض المفسرين إلى أن المراد من الوجهة القبلة فاستبقوا أنتم إلى الخير وهو استقبال الكعبة ، وقيل المراد لكل أمة قبلة فلا سبيل إلى اجتماعكم على قبلة واحدة فالزموا قبلتكم التى هى قبلة إبراهيم فإنكم على الخيرات ، وقيل المراد هيكل قبلة فلا سبيل إلى اجتماعكم على قبلة واحدة فالزموا قبلتكم التى هى قبلة ابراهيم ، فإنكم على الخيرات ، وقيل المراد لكل قوم قبلة فلا يضركم خلافهم واتركوهم واستبقوا إلى الخيرات إلى الكعبة ، وقيل المراد لكل طائفة من المسلمين جهة من الكعبة سيستقبلونها . ومعانى القرآن تحمل على أجمع الوجوه وأشملها .

وقوله « فاسْتبقُوا الخيرٰت » تفريع للأمر على ما تقدم أى لما تعددت المقاصد .

فالمنافسة تكون فى مصادفة الحق .

والاستباق افتعال والمراد به السبق وحقه التعدية باللام إلا أنه توسع فيه فعدى بنفسه كقوله تعالى (واستبقا الباب) أو على تضمين استبقوا معنى اغتنموا .

فالمراد من الاستباق هنا المعنى المجازى وهو الحرص على مصادفة الخير والإكثار منه والخيرات جمع خير على غير قياس كما قالوا سرادقات وحمامات .

والمراد عموم الخيرات كلها فإن المبادرة إلى الخير محمودة ومن ذلك المبادرة با لتوبة خشية هاذم اللذات وفجأة الفوات قال تعالى « سارعوا إلى مغفرة من ربكم » ، «والسٰبقون السٰبقون أولٰئك المقربون فى جنٰت النعيم » ومن ذلك فضيلة السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار قال تعالى « لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقٰتل أولئك أعظمُ درجة من الذين أنفقوا من بعدُ وقٰتلوا » وقال موسى «وعجلت إليك رب لترضى».

وقوله « أينما تكونوا يأت بكم الله جميعا » جملة فى معنى العلة للأمر باستباق الخيرات ولذلك فصلت لأن العلة لا تعطف إذ هى بمنزلة المفعول لأجله ، والمعنى فاستبقوا إلى الخير لتكونوا مع الذين يأتى بهم الله للرفيق الحسن لأن الله يأتى بالناس جميعا خيرهم وشرهم

وكان تامة أى فى أى موضع توجدون من مواقع الخير ومواقع السوء . والإتيان بالشيء جلبه وهو مجاز فى لازم حقيقته فمن ذلك استعماله فى القرب والطاعة .

قال حميد بن ثور يمدح عبد الملك بن مروان :

أَتَاكَ بِىَ اللهُ الذى نَوَّر الهُدَى ونُورٌ وإسْلاَم عليك دَليل

أراد سخرنى إليك ، وفى الحديث « اللهم اهْدِ دَوْسًا وأْتِ بها » أى اهدها وقربها للإسلام ويستعمل فى القدرة على الشيء وفى العلم به كما فى قوله تعالى « إنها إن تَكُ مِثقالَ حَبَّةٍ من خَرْدَل فتَكُنْ فى صَخْرَةٍ أو فى السموات أو فى الأرض يأت بها اللهُ ».

وتجيء أقوال فى تفسير «أينما تكونوا» على حسب الأقوال فى تفسير «ولكلٍّ وجهة» بأن يكون المعنى تقبل الله أعمالكم فى استباق الخيرات فإنه المهم، لا استقبال الجهات أو المعنى إنكم إنما تستقبلون ما يُذَكِّركم بالله فاسعوا فى مرضاته بالخيرات يَعْلم الله ذلك من كل مكان، أو هو ترهيب أى فى أيّة جهة يأتِ الله بكم فيثيب ويعاقب ، أوْ هو تحريض على المبادرة بالعمل الصالح أى فأنتم صائرون إلى الله من كل مكان فبادروا بالطاعة قبل الفوت بالموت . إلى غير ذلك من الوجوه . وقوله « إنَّ الله على كلِّ شيءٍ قديرٌ » تذييل يناسب جميع المعانى المذكورة .

﴿ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِنَّهُۥ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ 149 وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِى وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِى عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ 150

عُطف قولُه « ومن حيث خرجت » على قوله « فولِّ وجهك شطرَ المسجد الحرام » عَطْف حكم على حكم من جنسِه للاعلام بأن استقبال الكعبة فى الصلاة المفروضة لا تهاوُن فى القيام به ولو فى حالة العذر كالسفر ، فالمراد من حَيث خرجتَ من كل مكان خرجتَ

مسافراً لأن السفر مظنة المشقة فى الاهتداء لجهة الكعبة فربما يتوهم متوهم سقوط الاستقبال عنه ، وفى معظم هاته الآية مع قوله « وإنه للحقُّ من ربك » زيادةُ اهتمام بأمر القبلة يؤكد قوله فى الآية السابقة « الحق من ربك » .

وقوله « وما الله بغافل عما تعملون » زيادة تحذير من التساهل فى أمر القبلة .

وقوله بعده «ومن حيث خرجت» عطف على الجملة التى قبله ، وأعيد لفظ الجملة السالفة ليبنَى عليه التعليل بقوله «لئلا يكون للناس عليكم حُجة» .

وقوله «وحيثما كنتم فولُّوا وجوهكم شطره» عطف على قوله «ومن حيث خرجت» الآية .

والمقصد التعميم فى هذا الحكم فى السفر للمسلمين لئلا يتوهم تخصيصه بالنبىء صلى الله عليه وسلم .

وحصل من تكرير مُعظم الكلمات تأكيد للحكم ليترتب عليه قوله لئلا يكون للناس عليكم حجة .

وقد تكرر الأمر باستقبال النبىءِ الكعبة ثلاث مرات ، وتكرر الأمر باستقبال المسلمين الكعبةَ مرتين .

وتكرر أنَّه الحقُّ ثلاث مرات ، وتكرر تعميم الجهات ثلاث مرات ، والقصد من ذلك كله التنويه بشأن استقبال الكعبة والتحذير من تطرق التساهل فى ذلك تقريراً للحق فى نفوس المسلمين ، وزيادةً فى الرد على المنكرين التأكيد ، من زيادة ومن حيثُ خرجتَ ، ومن جُمَل معترضة ، لزيادة التنويه بحكم الاستقبال : وهى جملة وإنَّ الذين أوتوا الكتاب ليعلمون الآيات ، وجملة « وإنه لَلْحَقُّ من ربك » وجملة «لئلا يكونَ للناس عليكم حجة» الآياتِ ، وفيه إظهار أحقية الكعبة بذلك لأن الذى يكون على الحق لا يزيده إنكار المنكرين إلا تصميما ، والتصميم يستدعى إعادة الكلام الدال على ما صُمم عليه لأن الإعادة تدل على التحقُّق فى معنى الكلام .

وقد ذكر فى خلال ذلك من بيان فوائد هذا التحويل وما حفَّ به ، ما يدفع قليل السآمة العارضةِ لسماع التكرار ، فذُكر قوله «وإنه للحق من ربك وما الله بغافل» إلخ ، وذُكر قوله «لئلا يكون للناس» إلخ .

والضمير في وإنه للحق من ربك راجع إلى مضمون الجملة وهو حكم التحويل فهو راجع إلى مايؤخذ من المقام ، فالضمير هنا كالضمير في قوله « الذين ءاتينٰهم الكتاب يعرفونه . وقرأ الجمهور عما تعملون بمثناة فوقية على الخطاب ، وقرأه أبو عمرو بياء الغيبة .

وقوله « لئلا يكون للناس عليكم حجة » علة لقوله « فولوا » الدال على طلب الفعل وامتثاله ، أي شرعت لكم ذلك لندحض حجة الأمم عليكم ، وشأن تعليل صيغ الطلب أن يكون التعليل للطلب باعتبار الإتيان بالفعل المطلوب .

فإن مدلول صيغة الطلب هو إيجاد الفعل أو الترك لا الإعلام بكون الطالب طالباً وإلا لما وجب الامتثال للآمر فيكتفى بحصول سماع الطلب لكن ذلك ليس مقصودا .

والتعريف في الناس للاستغراق يشمل مشركي مكة فإن من شبهتهم أن يقولوا لا نتبع هذا الدين إذ ليس ملة إبراهيم لأنه استقبل قبلة اليهود والنصارى ، وأهل الكتاب ، والحجة أن يقولوا إن محمداً اقتدى بنا واستقبل قبلتنا فكيف يدعونا إلى اتباعه .

ولجميع الناس ممن عداكم حجة عليكم ، أي ليكون هذا الدين مخالفاً في الاستقبال لكل دين سبقه فلا يدعى أهل دين من الأديان أن الإسلام مقتبس منه .

ولا شك أن ظهور الاستقبال يكون في أمر مشاهد لكل أحد لأن إدراك المخالفة في الأحكام والمقاصد الشرعية والكمالات النفسانية التي فضل بها الإسلام غيره لا يدركه كل أحد بل لا يعلمه إلا الذين أوتوا العلم ، وعلى هذا يكون قوله « لئلا يكون للناس عليكم حجة » ناظراً إلى قوله « وإن الذين أوتوا الكتٰب ليعلمون أنه الحق » وقوله « الذين آتينٰهم الكتٰب يعرفونه » .

وقد قيل في معنى حجة الناس معانٍ أُخَرُ أراها بعيدة .

والحجة في كلام العرب ما يقصد به إثبات المخالف ، بحيث لا يجد منه تفصيا ، ولذلك يقال للذي غلب مخالفه بحجته قد حَجَّه ، وأما الاحتجاج فهو إتيان المحتج بما يظنه حجة ولو مغالطة يقال احتج ويقال حَاجَّ إذا أتى بما يظنه حجة قال تعالى « ألم تر إلى الذى حَاجَّ إبرٰهيم في ربه » ، فالحجة لا تطلق حقيقة إلا على البرهان والدليل الناهض المبكت للمخالف ، وأما إطلاقها على الشبهة فمجاز لأنها تُورَد في صورة الحجة ومنه قوله تعالى « حُجَّتهم

داحِضَةٌ عند ربهم » ، وهذا هو فقه اللغة كما أشار إليه الكشاف ، وأما ما خالفه من كلام بعض أهل اللغة فهو من تخليط الإطلاق الحقيق والمجازى ، وإنما أرادوا التفصى من ورود الاستثناء وأشكل عليهم الاستثناء لأن المستثنى محكوم عليه بنقيض حكم المستثنى منه عند قاطبة أهل اللسان والعلماء ، إلا خلافاً لا يلتفت إليه فى علم الأصول ، فصار هذا الاستثناء مقتضيا أن الذين ظلموا لهم عليكم حجة ، فأجاب صاحب الكشاف، بأنه إنما أطلق عليه حجة لمشابهته للحجة فى سياقهم إياه مَساق البرهان أى فاستثناء الذين ظلموا يقتضى أنهم يأتون بحجة أى بما يشبه الحجة ، فحرف إلَّا يقتضى تقدير لفظ حجة مستعملا فى معناه المجازى، وإطلاق اللفظ فى معنييْه الحقيق والمجازى ليس ببدع لاسيما مع الإتيان بلفظ يخالف الأول على أنه قد يجعل الاستثناء منقطعاً بمعنى لكن الذين ظلموا يشغبون عليكم فلا تخشوهم.

وجملة « ولأتم نعمتى » تعليل ثان لقوله « فولوا وجوهكم شطره » معطوف على قوله « لئلا يكون للناس عليكم حجة » بذلك الاعتبار الذى بيناه آنفا وهو أنه تعليل الامتثال فالمعنى أمرتكم بذلك لأتم نعمتى عليكم باستيفاء أسباب ذلك الإتمام ومنها أن تكون قبلتكم إلى أفضل بيت بنى لله تعالى ، ومعلوم أن تمام النعمة بامتثال ما أمرنا به وجماع ذلك الاستقامة وبها دخول الجنة. وقد روى الترمذى عن النبىء صلى الله عليه وسلم إتمام النعمة دخول الجنة ، أى غاية إتمام النعمة علينا دخول الجنة ولم يكن ذلك فى تفسير هذه الآية ولكنه من جملة معناها[1] فالمراد بالإتمام هنا إعطاء الشىء وافراً من أول الأمر لا إتمامه بعد أن كان ناقصا، فهو قريب من قوله تعالى « فأتمهن » أى امتثلهن امتثالا تاما وليس المراد أنه فعل بعضها ثم فعل بعضاً آخر، فمعنى الآية ولتكون نعمتى نعمة وافرة فى كل حال .

وقوله « ولعلكم تهتدون » عطف على « ولأتم » أى أمرتكم بذلك رجاء امتثالكم فيحصل الاهتداء منكم إلى الحق .

وحرف لعل فى قوله « ولعلكم تهتدون » مجاز فى لازم معنى الرجاء وهو قرب ذلك وتوقعه. ومعنى جعل ذلك القرب علة أن استقبالهم الكعبة مؤذن بأنهم يكونون معتدين فى

---

(١) فإن الحديث عن معاذ قال : مر النبىء برجل يقول اللهم إنى أسألك تمام نعمتك قال تدرى ما تمام النعمة؟ تمام النعمة دخول الجنة والفوز من النار .

سائرأمورهم لأن المبادئ تدل على الغايات فهو كقوله «وكذلك جعلنكم أمة وسطاً» كما قدمناه وقال حبيب :

إنَّ الهلالَ إذا رأيت نماءه أيقنتَ أن سيصيرُ بدراً كاملا

﴿ كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ ﴾ 151

تشبيه للعلتين من قوله «لأتم» وقوله «ولعلكم تهتدون» أي ذلك من نعمتي عليكم كنعمة إرسال محمد صلى الله عليه وسلم ، وجعل الارسال مشبها به لأنه أسبق وأظهر تحقيقاً للمشبه أي أن المبادئ دلت على الغايات وهذا كقوله فى الحديث كما صليت على إبراهيم ونكر رسول للتعظيم ولتجرى عليه الصفات التي كل واحدة منها نعمة خاصة ، فالخطاب فى قوله « فيكم » وما بعده للمؤمنين من المهاجرين والأنصار تذكيراً لهم بنعمة الله عليهم بأن بعث إليهم رسولا بين ظهرانيهم ومن قومهم لأن ذلك أقوى تيسيرا لهدايتهم ، وهذا على نحو دعوة إبراهيم « ربنا وابعث فيهم رسولا منهم » وقد امتن الله على عموم المؤمنين من العرب وغيرهم بقوله « لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم » أى جنسهم الإنساني لأن ذلك آنس لهم مما لو كان رسولهم من الملائكة قال تعالى « ولو جعلنه ملكا لجعلنه رجلا » .

ولذلك علق بفعل أرسلنا حرفُ فِي ولم يعلّق به حرف إلى كما فى قوله « إنا أرسلنا إليكم رسولا شهداً عليكم » ، لأن ذلك مقام إحتجاج وهذا مقام امتنان فناسب أن يذكر ما به تمام المنة وهى أن جعل رسولهم فيهم ومنهم ، أى هو موجود فى قومهم وهو عربى مثلهم ، والمسلمون يومئذ هم العرب أى الذين يتكلمون باللغة العربية ، فالأمة العربية يومئذ تتكلم بلسان واحد سواء فى ذلك العدنانيون والقحطانيون ومن تبعهم من الأحلاف والموالى مثل سلمانَ الفارسى وبلال الحبشى وعبدِ الله بن سَلاَم الإسرائيلى ، إذ نعمة الرسالة فى الإبلاغ والافهام ، فالرسول يكلمهم بلسانهم فيفهمون جميع مقاصده ، ويدركون إعجاز القرآن ، ويفوزون بمزية

نقل هذا الدين إلى الأمم ، وهذه المزية ينالها كل من تعلَّم اللسان العربى كغالب الأمم الإسلامية ، وبذلك كان تبليغ الإسلام بواسطة أمة كاملة فيكون نقله متواتراً ، ويسهل انتشاره سريعاً .

والرسول المُرسَل فهو فعُول بمعنى المفعول مثل ذَلول ، وسيأتى الكلام عليه من جهة مطابقة موصوفه عند قوله تعالى « فقولا إنا رسول رب العَٰلَمين » فى سورة الشعراء .

وقوله « يتلوا عليكم ءايٰتنا » أى يقرأ عليكم القرآن وسماه أولاً آيات باعتبار كون كل كلام منه معجزة ، وسماه ثانياً كتاباً باعتبار كونه كتاب شريعة ، وقد تقدم نظيره آنفاً عند قوله تعالى « ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم ءايٰتك ويعلمهم الكتٰب والحكمة » .

وعبر بيتلو لأن نزول القرآن مستمر وقراءة النبىء له متوالية وفى كل قراءة يحصل علم بالمعجزة للسامعين .

وقوله « ويزكيكم » إلخ التزكية تطهير النفس مشتقة من الزكاة وهى النماء ، وذلك لأن فى أصل خلقة النفوس كمالاتٍ وطهاراتٍ تعترضُها أرجاس ناشئة عن ضلال أو تضليل ، فتهذيب النفوس وتقويمها يزيدها من ذلك الخير المودع فيها ، قال تعالى « لقد خلقنا الإنسٰن فى أحسن تقويم ثم رددنٰه أسفل سٰفلين إلا الذين ءامنوا وعملوا الصّٰلحٰت » ، وفى الحديث « بُعثت لأتمِّم حسْن الأخلاق » ، ففى الإرشاد إلى الصلاح والكمال نماء لما أودع الله فى النفوس من الخير فى الفطرة .

وقوله « ويعلمكم الكتٰب والحكمة » أى يعلمكم الشريعة فالكتاب هنا هو القرآن باعتبار كونه كتاب تشريع لا باعتبار كونه معجزاً ويعلّمكم أصولَ الفضائل ، فالحكمة هي التعاليم المانعة من الوقوع فى الخطأ والفساد ، وتقدم نظيره فى دعوة إبراهيم وسيأتى أيضاً عند قوله تعالى « يؤتى الحكمة من يشآء » فى هذه السورة .

وقدمت جملة « ويزكيكم » على جملة « ويعلمكم الكِتَٰبَ والحكمة » هنا عكس ما فى الآية السابقة فى حكاية قول إبراهيم « يتلوا عليهم ءايٰتك ويعلمهم الكتٰب والحكمة ويزكيهم » ، لأن المقام هنا للامتنان على المسلمين فقدم فيها ما يفيد معنى المنفعة الحاصلة من تلاوة الآيات عليهم وهى منفعة تزكية نفوسهم اهتماماً بها وبعثا لها بالحرص على تحصيل

وسائلها وتعجيلا للبشارة بها . فأما فى دعوة إبراهيم فقد رتبت الجمل على حسب ترتيب حصول ما تضمنته فى الخارج ، مع ما فى ذلك التخالف من التفنن .

وقوله « ويُعلمكم ما لم تكونوا تعلمُون » تعميم لكل ما كان غير شريعة ولا حكمة من معرفة أحوال الأمم وأحوال سياسة الدول وأحوال الآخرة وغير ذلك .

وإنما أعاد قوله « ويعلمكم » مع صحة الاستغناء عنه بالعطف تنصيصاً على المغايرة لئلا يظن أن « ما لم تكونوا تعلمون » هو الكتاب والحكمة ، وتنصيصا على أن « ما لم تكونوا » مفعولا لا مبتدأ حتى لا يترقب السامع خبراً له فيضل فهمه فى ذلك الترقب ، واعلم أن حرف العطف إذا جيء معه بإعادة عامله كان عاطفه عاملا على مثله فصار من عطف الجمل لكن العاطف حينئذ أشبه بالمؤكد لمدلول العامل .

﴿ فَاذْكُرُونِى أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُواْ لِى وَلَا تَكْفُرُونِ ﴾ 152

الفاء للتفريع عاطفة جملة الأمر بذكر الله وشكره على جمل النعم المتقدمة أى إذ قد أنعمت عليكم بهاته النعم فأنا آمركم بذكرى، وقوله«فاذكرونى أذكركم»فعلان مشتقان من الذكر بكسر الذال ومن الذكر بضمها والكل مأمور به لأننا مأمورون بتذكر الله تعالى عند الإقدام على الأفعال لنذكر أوامره ونواهيه قال تعالى « والذين إذا فعلواْ فاحشة أوظلمواْ أنفسهم ذكرواْ اللهفاستغفرواْ لذنوبهم » وعن عمر بن الخطاب أفضل من ذكر الله باللسان ذكر الله عندأمره ونهيه ، ومأمورون بذكر اسم الله تعالى بألسنتنا فى جمل تدل على حمده وتقديسه والدعوة إلى طاعته ونحو ذلك ، وفى الحديث القدسى « وإن ذكرنى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير منه » والذكر فى قوله«أذكركم»يجيء على المعنيين ، ولابد من تقدير فى قوله «اذكرونى» على الوجهين لأن الذكر لا يتعلق بذات الله تعالى فالتقدير اذكروا عظمتى وصفاتى وثنائى وما ترتب عليها من الأمر والنهى، أواذكروا نعمى ومحامدى ، وهو تقدير من دلالة الاقتضاء ، وأما أذكركم فهو مجاز، أى أعاملكم معاملة من ليس بمغفول عنه بزيادة النعم والنصر والعناية فى الدنيا، وبالثواب ورفع الدرجات فى الآخرة ، أو أخلق ما يفهم منه الناس فى الملأ الأعلى وفى الأرض فضلكم والرضى عنكم، نحو قوله كنتم خير أمة ، وحسن مصيركم فى الآخرة ، لأن الذكر بمعنييه الحقيقيين مستحيل على الله تعالى . ثم إن تعديته للمفعول أيضا على طريق دلالة

الاقتضاء إذ ليس المراد تذكر الذوات ولا ذكر أسمائها بل المراد تذكر ما ينفعهم إذا وصل إليهم وذكر فضائلهم .

وقوله ﴿واشكروا لي﴾ أمر بالشكر الأعم من الذكر من وجه أو مطلقا ، وتعديته للمفعول باللام هو الأفصح وتسمى هذه اللام لام التبليغ ولام التبيين كما قالوا نصح له ونصحه كقوله تعالى ﴿فتعسا لهم﴾ وقول النابغة :

شَكَرْتُ لك النُّعْمَى وأثنيتُ جاهدا وعطّلْتُ أعراض العُبَيْدِ بنِ عَامر

وقوله ﴿ولا تكفرون﴾ نهي عن الكفران للنعمة ، والكفران مراتب أعلاها جحد النعمة وإنكارها ثم قصد إخفائها ، ثم السكوت عن شكرها غفلة وهذا أضعف المراتب وقد يعرض عن غير سوء قصد لكنه تقصير .

قال ابن عرفة « ليس عطف قوله ﴿ولا تكفرون﴾ بدليل على أن الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضده وذلك لأن الأمر بالشكر مطلق (أي لأن الأمر لا يدل على التكرار فلا عموم له) فيصدق بشكره يوما واحدا فلما قال ولا تكفرون أفاد النهي عن الكفر دائما » اهـ ، يريد لأن الفعل في سياق النهي يعم ، مثل الفعل في سياق النفي لأن النهي أخو النفي.

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ [153] وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَـٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ [154]﴾

هذه جمل معترضة بين قوله تعالى « وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره » وما اتصل به من تعليله بقوله « لئلا يكون للناس عليكم حجة » وما عطف عليه من قوله « ولأتم نعمتي عليكم » إلى قوله « واشكروا لي ولا تكفرون » وبين قوله « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب » لأن ذلك وقع تكملة لدفع المطاعن في شأن تحويل القبلة فله أشد اتصال بقوله « لئلا يكون للناس عليكم حجة » المتصل بقوله « وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره » .

وهو اعتراض مُطْنِبٌ ابتُدىء به إعداد المسلمين لما هم أهله من نصر دين الله شكرا له على ما خوّلهم من النعم المعدودة في الآيات السالفة من جعلهم أمة وسطا وشهداء على

الناس ، وتفضيلِهم بالتوجه إلى استقبال أفضل بقعة ، وتأييدِهم بأنهم على الحق فى ذلك ، وأمْرِهم بالاستخفافِ بالظالمين وأنْ لا يخشوهم، وتبْشيرهم بأنه أتم نعمته عليهم وهداهم ، وامتن عليهم بأنه أرسل فيهم رسولا منهم ، وهداهم إلى الامتثال للأحكام العظيمة كالشكر والذكر ، فإن الشكر والذكر بهما تهيئة النفوس إلى عظيم الأعمال ، من أجل ذلك كله أَمرْهم هنا بالصبر والصلاة ، ونبهم إلى أنهما عون للنفس على عظيم الأعمال ، فناسب تعقيبها بها ، وأيضا فإن ما ذكر من قوله « لئلا يكون للناس عليكم حجة » مشعر بأن أناسا متصدُّون لشغبهم وتشكيكهم والكيد لهم ، فأُمروا بالاستعانة عليهم بالصبر والصلاة .

وكلها متماسكة متناسبة الانتقال عدا آية « إن الصفا والمروة من شعآئر الله » إلى قوله « شاكر عليم » فسيأتى تبييننا لموقعها.

وافتُتح الكلام بالنداء لأن فيه إشعارا بخبرٍ مهم عظيم ، فإن شأن الأَخبار العظيمة التى تَهُول المخاطبَ أن يقدَّم قبلَها ما يهىء النفس لقبولها لتستأنس بها قبل أن تفْجَأَها .

وفى افتتاح هذا الخطاب بالاستعانة بالصبر إيذان بأنه سيُعقب بالنَّدْب إلى عمل عظيم وبلْوى شديدة ، وذلك تهيئةٌ للجهاد ، ولعله إعداد لغزوة بدر الكبرى ، فإن ابتداءَ المغازى كان قُبيل زمن تحويل القبلة إذ كان تحويل القبلة فى رجب أو شعبان من السنة الثانية للهجرة وكانت غزوة بُوَاطَ والعُشَيْرَةِ وبدْرٍ الأولى فى ربيع وجمادى من السنة الثانية ولم يكن فيهما قتال ، وكانت بَدْرٌ الكبرى فى رمضان من السنة الثانية فكانت بعد تحويل القبلة بنحو شهرين .

وقد تقدم فى تفسير قوله تعالى « وما كان الله ليضيع إيمٰنكم » أن ما وقع فى حديث البراء بن عازب من قول الراوى أن ناسا قُتلوا قبل تحويل القبلة ، أنه توهم من أحد الرواة عن البراء ، فإن أَوَّلَ قَتْل فى سبيل الله وقع فى غزوة بدر وهى بعد تحويل القبلة بنحو شهرين ، والأصح ما فى حديث الترمذى عن ابن عباس قال لما وُجِّه النبىء إلى الكعبة قالوا يا رسول الله كيف بإخواننا الذين ماتوا وهم يصلون إلى بيت المقدس الحديث فلم يقل « الذين قتلوا » .

فالوجه فى تفسير هذه الآية أنها تهيئة للمسلمين للصبر على شدائد الحرب ، وتحبيبٌ للشهادة إليهم .

ولذلك وقع التعبير بالمضارع فى قوله « لِمَنْ يُقتل فى سبيل الله » المشعر بأنه أمرٌ مستقبل وهم الذين قتلوا فى وقعة بدر بُعَيد نزول هذه الآية .

وقد تقدم القول فى نظير هذه الآية عند قوله تعالى « واستعينواْ بالصبر والصَّلَوٰة وإنها لـكبيرة » الآية إلّا أنا نقول هنا إن الله تعالى قال لبنى إسرائيل « وإنها لـكبيرة » علما منه بضعف عزائمهم عن عظائم الأعمال وقال هنالك إلّا على الخاشعين ولم يذكر مثل هذا هنا ، وفى هذا إيماء إلى أن المسلمين قد يُسر لهم مايصعب على غيرهم ، وأنهم الخاشـعون الذين استثناهم الله هنا لك ، وزاد هنا فقال « إن الله مع الصَّـٰبرين » فبشَّرَهم بأنهم ممن يمتثل هذا الأمر ويُعَدّ لذلك فى زمرة الصابرين .

وقوله « إن الله مع الصَّـٰبرين » تذييل فى معنى التعليل أى اصبروا ليـكون الله معكم لأنه مع الصابرين .

وقوله « ولا تقولواْ لمن يقتل فى سبيل الله أمْوَٰتٌ بل أحيَآء » عطف النهى على الأمر قبله لمناسبة التعرض للغزو مما يتوقع معه القتل فى سبيل الله ، فلما أمروا بالصبر عرفوا أن الموت فى سبيل الله أقوى ما يصبرون عليه ، ولـكن نبه مع ذلك على أن هذا الصبر ينقلب شـكرا عندما يَرى الشهيد كرامته بعد الشهادة ، وعند ما يوقن ذووه بمصيره من الحياة الأبدية ، فقوله « ولا تقولوا » نهى عن القول الناشىء عن اعتقاد ، ذلك لأن الإنسان لا يقول إلا ما يَعتقد فالمعنى ولا تعتقدوا ، والظاهر أن هذا تـكميل لقوله « وما كان الله ليضيع إيمـٰنكم » كما تقدّم من حديث البراء فإنه قال قُتل أناس قبل تحويل القبلة ، فأعقب قوله « وما كان الله ليضيع إيمـٰنكم » بأن فضيلة شهادتهم غير منقوصة .

وارتفع أمواتٌ على أنه خبر لمبتدإٍ محذوف أىْ لا تقولوا هم أموات .

وبل للإضراب الإبطالى إبطالا لمضمون المنهى عن قوله ، والتقـدير بل هم أحياء ، وليس المعنى بل قُولوا هم أحياء لأن المراد إخبار المخاطبين هذا الخبرَ العظيمَ ، فقوله «أحْيَآء» هو خبر مبتدأ محذوف وهو كلام مستأنف بعد بل الإضرابية .

وإنما قال « ولَـٰكن لا تشعرون » للإشارة إلى أنها حياةٌ غير جسمية ولا ماديَّة

بل حياة روحية ، لكنها زائدة على مطلق حياة الأرواح ، فإن للأرواح كلها حياة وهى عدم الاضمحلال وقبول التجسد فى الحشر مع إحساس ما بكونها آيلة إلى نعيم أو جحيم ، وأما حياة الذين قتلوا فى سبيل الله فهى حياة مشتملة على إدراكات التنعم بلذات الجنة والعوالم العلوية والانكشافات الكاملة ، ولذلك ورد فى الحديث إن أرواح الشهداء تجعل فى حواصل طيور خضر ترعى من ثمر الجنة وتشرب من مائها .

والحكمة فى ذلك أن اتصال اللذات بالأرواح متوقف على توسط الحواس الجسمانية ، فلما انفصلت الروح عن الجسد عُوِّضت جسداً مناسباً للجنة ليكون وسيلة لنعيمها .

﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ﴾

عطف « لنبلونكم » على قوله « استعينوا بالصبر والصلوٰة » عَطْفَ المقصد على المقدمة كما أشرنا إليه قبل ، ولك أن تجعل قوله ,,ولنبلونكم،، عطفاً على قوله « ولأتم نعمتى عليكم » الآيات ليُعلم المسلمين أن تمام النعمة ومنزلة الكرامة عند الله لا يحول بينهم وبين لحاق المصائب الدنيوية المرتبطة بأسبابها ، وأن تلك المصائب مظهر لثباتهم على الإيمان ومحبة الله تعالى والتسليم لقضائه فينالون بذلك بهجة نفوسهم بما أصابهم فى مرضاة الله ويزدادون به رفعة وزكاء ، ويزدادون يقينا بأن اتِّباعهم لهذا الدين لم يكن لنوال حُظوظ فى الدنيا ، وينجر لهم من ذلك ثواب ، ولذلك جاء بعدهُ « وبشر الصَّبرين » وجعل قوله « يَـٰأيها الذين ءامنوا استعينوا بالصبر والصلوٰة » الآية بين هذين المتعاطفين ليكون نصيحة لعلاج الأمرين تمام النعمة والهدى والابتلاء ، ثم أعيد عليه ما يصير الجميع خبراً بقوله « و بشر الصَّبرين » .

وجيء بكلمة شيء تهويناً للخبر المفجع ، وإشارة إلى الفرق بين هذا الابتلاء وبين الجوع والخوف اللذين سلطهما الله على بعض الأمم عقوبة ، كما فى قوله « فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون » ولذلك جاء هنا بكلمة شيء وجاء هنا لك بما يدل على الملابسة والتمكن ، وهو أن استعار لها اللباس الملازم للابس ، لأن كلمة شيء من أسماء الأجناس

العالية العامّة، فإذا أضيفت إلى اسم جنس أو بينت به علم أن المتكلم مازاد كلمة شيء قبل اسم ذلك الجنس إلا لقصد التقليل لأن الاقتصار على اسم الجنس الذى ذكره المتكلم بعدها لوشاء المتكلم لأغنى غناءَها ، فما ذكر كلمة شيء إلا والقصد أن يدل على أن تنكير اسم الجنس ليس للتعظيم ولا للتنويع ، فبقى له الدلالة على التحقير وهذا كقول السرِيّ مخاطباً لأبى إسحاق الصابى :

فشيئاً من دَمِ العُنْقُو دِ أجعله مكان دَمى[1]

فقول الله تعالى « ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع » عُدول عن أن يقول بخوف وجوع أما لو ذكر لفظ شيء مع غير اسمِ جنسٍ كما إذا أُتبع بوصف أو لم يتبع أو أضيف لغير اسم جنس فهو حينئذ يدل على مطلق التنويع نحو قول قُحَيط العِجْلى :

* فلا تَطْمَعْ أبَيْتَ اللعْنَ فيها ومَنْعُكها بشيء يستطاع *

فقد فسره المرزوقى وغيره بأن معنى بشيء بمَعْنًى من المعانى من غلبة أو معازّةٍ أو فداء أو نحو ذلك اه .

وقد يكون بيان هذه الكلمة محذوفاً لدلالة المقام ، كقوله تعالى « فمن عُفِىَ له من أخيه شيءٌ » فهو الدية على بعض التفاسير أو هو العفو على تفسير آخر، وقول عمر بن أبى ربيعة:

ومِنْ مالئٍ عينيه من شيءٍ غيرِه إذا راح نحو الجمرةِ البيضُ كالدمى

أى من محاسن امرأة غير امرأته .

وقولِ أبى حَيَّة النُّمَيْرى :

إذا ماتقاضَى المرءَ يومٌ وليلةٌ تَقاضَاه شيءٌ لا يَمَلُّ التقاضيا

أى شيء من الزمان ، ومن ذلك قوله تعالى « لَنْ تغنىَ عنهم أمْوَالُهم ولا أولادُهم من الله شيئا » أى من الغَناء .

---

(١) قبل هذا البيت قوله :

أبَا إسحاقَ يا سكنى أَلُوذُ به ومُعْتَصَمِى
أَرَقْتُ دمى وأَعْوَزَنِى سَليلُ الكَرْمِ والكَرَمِ

يريد أنه احتجم ورام شرب قليل من الخمر ليعتاض به عما ضاع من دمه فى زعمه .

وكَأنَّ مراعاة هذين الاستعمالين فى كلمة شيء هو الذى دعَا الشيخَ عبد القاهر فى دلائل الإعجاز إلى الحكم بحسن وقع كلمة شيء فى بيت ابن أبى ربيعة وبيتِ أبى حية النميرى ، وبقِلَّتها وتضاؤُلها فى قول أبى الطيب:

لوِ الفلكُ الدوَّار أبْغَضْتَ سَعْيَهُ لعوَّقَهُ شيءٌ عنِ الدَّوَرَانِ

لأنها فى بيت أبى الطيب لا يتعلق بها معنى التقليل كما هو ظاهر ولا التنويع لقلة جدوى التنويع هنا إذ لا يجهل أحد أن معوِّقَ الفلك لا بد أن يكون شيئاً .

والمراد بالخوف والجوع وما عطف عليهما معانيها المتبادرة وهى ما أصاب المسلمين من القلة وتألب المشركين عليهم بعد الهجرة ، كما وقع فى يوم الأحزاب إذ جاءوهم من فوقهم ومن أسفل منهم « وإذ زاغت الأبصٰر وبلغت القلوب الحناجر » وأما الجوع فكما أصابهم من قلة الأزواد فى بعض الغزوات ، ونقص الأموال ما ينشأ عن قلة العناية بنخيلهم فى خروجهم إلى الغزو ، ونقص الأنفس يكون بقلة الولادة لبعدهم عن نسائهم كما قال النابغة :

شعب العلافيات بين فروجهم والمحصنـــات عوازب الأطهار

وكما قال الأعشى يمدح هوذة بن على صاحب اليمامة ، بكثرة غزواته :

أفى كل عام أنت جاشم غزوة تَشُـــد لأقصاها عزيم عزائـكا
مورِّثةٍ مالًا وفى المَجْدِ رِفْعَةً لـما ضاع فيها من قُروء نسائك

وكذلك نقص الأنفس بالاستشهاد فى سبيل الله ، وما يصيبهم فى خلال ذلك وفيما بعده من مصائب ترجع إلى هاته الأمور .

والكلام على الأموال يأتي عند قوله تعالى « ولاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » في هذه السورة ، وعند قوله « إن الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم » في سورة آل عمران

﴿وَبَشِّرِ ٱلصَّـٰبِرِينَ ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَـٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوٓا۟ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ [155] أُو۟لَـٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَٰتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُهْتَدُونَ [156]﴾ [157]

جملة « وبشّر الصَّـبرين » معطوفة على «ولنبلوَنّـكم» ، والخطاب للرسول عليه السلام بمناسبة أنه ممن شمله قوله «ولنبلوَنّـكم » وهو عطف إنشاء على خبر ولا ضير فيه عند من تحقق أساليب العرب ورأى فى كلامهم كثرة عطف الخبر على الإنشاء وعكسه .

وأفيد مضمون الجملة الذى هو حصول الصلوات والرحمة والهدى للصابرين بطريقة التبشير على لسان الرسول تكريماً لشأنه ، وزيادة فى تعلق المؤمنين به بحيث تحصل خيراتهم بواسطته، فلذلك كان من لطائف القرآن إسنادُ البلوى إلى الله بدون واسطة الرسول ، وإسنادُ البشارة بالخير الآتى من قِبَل الله إلى الرسول .

والكلام على الصبر وفضائله تقدم فى قوله تعالى « واستعينوا بالصبر والصلوٰة » .

ووصفُ الصابرين بأنهم « الذين إذا أصٰبتهم مصيبة قالوا » إلخ لإفادة أن صبرهم أكمل الصبر إذ هو صبر مقترن ببصيرة فى أمر الله تعالى إذ يعلمون عند المصيبة أنهم مِلْك لله تعالى يتصرف فيهم كيف يشاء فلا يجزعون مما يأتيهم ، ويعلمون أنهم صائرون إليه فيثيبهم على ذلك ، فالمراد من القول هنا القولُ المطابق للاعتقاد إذ الكلام إنما وُضع للصدق، وإنما يكون ذلك القول معتبرا إذا كان تعبيرا عما فى الضمير فليس لمن قال هاته الكلمات بدون اعتقاد لها فضل وإنما هو كالذى ينعق بما لا يَسْمَع، وقد علَّمهم الله هذه الكلمة الجامعة لتكون شعارهم عند المصيبة ، لأن الاعتقاد يقوى بالتصريح لأن استحضار النفس للمدركات المعنوية ضعيف يحتاج إلى التقوية بشىء من الحسّ ، ولأن فى تصريحهم بذلك إعلانا لهذا الاعتقاد وتعليما له للناس . والمصيبة يأتى الكلام عليها عند قوله تعالى « فإن أصٰبتكم مصيبة قال قد أنعم الله علىّ » فى سورة النساء .

والتوكيد بإنّ فى قولهم « إنا لله » لأن المقام مقام اهتمام ، ولأنه ينزل المصاب فيه منزلة المنكر كونه مِلْكا لله تعالى وعبداً له إذ تنسيه المصيبة ذلك ويحول هولها بينه وبين رشده . واللام فيه للملك .

والإتيان باسم الإشارة فى قوله « أوْلَـٰٓئِكَ عليهم صلَوَٰتٌ من ربهم » للتنبيه على أن المشار إليه هو ذلك الموصوف بجميع الصفات السابقة على اسم الإشارة ، وأن الحكم الذى يرد بعد اسم الإشارة مترتب على تلك الأوصاف مثل « أوْلَـٰٓئِكَ على هدى من ربهم » وهذا بيان لجزاء صبرهم . والصلوات هنا مجاز فى التزكيات والمغفرات ولذلك عطفت عليها الرحمة التى هى من معانى الصلاة مجازاً فى مثل قوله تعالى « إن الله وَمَلَـٰٓئِكَتَهُ يصلون على النبى » .

وحقيقة الصلاة فى كلام العرب أنها أقوال تنبىء عن محبة الخير لأحد ، ولذلك كان

أشهر معانيها هو الدعاء وقد تقدم ذلك فى قوله تعالى « ويقيمون الصَّلَوٰة » ولأجل ذلك كان إسناد هذا الفعل لمن لا يُطلب الخير إلا منه متعيناً للمجاز فى لازم المعنى وهو حصول الخير ، فكانت الصلاة إذا أسندت إلى الله أو أضيفت إليه دالةً على الرحمة وإيصال ما به النفع من رحمة أو مغفرةٍ أو تزكية .

وقوله « وأُوْلَـٰٓئِكَ هم المهتدون » بيان لفضيلة صفتهم إذ اهتدوا لِمَا هو حقٌّ كل عبد عارف فلم تزعجهم المصائب ولم تكن لهم حاجبا عن التحقق فى مقام الصبر ، لعلمهم أن الحياة لا تخلو من الأكدار ، وأما الذين لم يهتدوا فهم يجعلون المصائب سبباً فى اعتراضهم على الله أو كفرهم به أو قول مالا يليق أو شكهم فى صحة ما هم عليه من الإسلام ، يقولون لو كان هذا هو الدين المرضيَّ لله لما لَحِقَنا عذاب ومصيبة ، وهذا شأن أهل الضلال الذين حذَّرنا الله أمْرَهم بقوله « وإنْ تُصِبهم سيئةٌ يَطَّيَّروا بموسىٰ ومَن معه » وقال فى المنافقين « وإنْ تُصِبهم سيئةٌ يقولُوا هٰـذه من عندك » ، والقول الفصل أن جزاء الأعمال يظهر فى الآخرة ، وأما مصائب الدنيا فمسببة عن أسباب دنيوية ، تعرض لعروض سببها ، وقد يجعل الله سبب المصيبة عقوبة لعبده فى الدنيا على سوء أدب أو نحوه للتخفيف عنه من عذاب الآخرة ، وقد تكون لرفع درجات النفس ، ولها أحوال ودقائق لايعلمها إلا الله تعالى وقد يطلع عليها العبد إذا راقب نفسه وحاسبها ، ولله تعالى فى الحالين لُطف ونكاية يظهر أثر أحدها للعارفين.

﴿ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ﴾ 158

هذا كلام وقع معترضا بين محاجة أهل الكتاب والمشركين فى أمر القبلة ، نزل هذا بسبب تردد واضطراب بين المسلمين فى أمر السعى بين الصفا والمروة وذلك عام حجة الوداع ، كما جاء فى حديث عائشة الآتى ، فهذه الآية نزلت بعد الآيات التى قبلها وبعد الآيات التى نَقرؤها بعدَها ، لأن الحج لم يكن قد فُرِض ، وهى من الآيات التى أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بإلحاقها ببعض السُّوَر التى نزلت قبل نزولها بمدة ، والمناسبةُ بينها وبين ما قبلها هوأن العدول عن السعي بين الصفا والمروة يشبه فعل من عبرعنهم بالسفهاء من القبلة وإنكار

العدول عن استقبال بيت المقدس ، فموقع هذه الآية بعد إلحاقها بهذا المكان موقعُ الاعتراض فى أثناء الاعتراض ، فقد كان السعى بين الصفا والمروة من أعمال الحج من زمن إبراهيم عليه السلام تذكيراً بنعمة الله على هاجَر وابنها إسماعيل إذ أنقذه الله من العطش كما فى حديث البخارى فى كتاب بدء الخلق: عن ابن عباس عن النبيء صلى الله عليه وسلم أن هاجر أم إسماعيل لما تركها إبراهيم بموضع مكة ومعها ابنها وهو رضيع وترك لها جِراباً من تمر وسِقاءً فيه ماء ، فلما نفد ما فى السقاء عطشت وعطش ابنها وجعلت تنظُر إليه يَتَلَوَّى فانطلقتْ كراهيةَ أن تنظُرَ إليه فوجدت الصفا أقرب جبل يليها فقامت عليه ثم استقبلت الوادى تنظر هل ترى أحدا فلم تَرَ أحدا فهبطت من الصفا وأتت المروة فقامت عليها فنظرت هل ترى أحدا فلم تَرَ أحدا ففعلت ذلك سبع مرات ، قال ابن عباس فقال النبيء صلى الله عليه وسلم : فلذلك سَعَى الناسُ بينهما ، فسَمِعَت صوتاً فقالت فى نفسها صه ثم تسمَّعَتْ فسَمِعَتْ أيضاً فقالت قد أَسْمَعْتَ إن كان عندكَ غُواث ، فإذا هى بالمَلَك عند موضع زمزم فبحثَ بعقبه حتى ظهر الماء فشربت وأرضعتْ ولدَها)، فيحتمل أن إبراهيم سَعَى بين الصفا والمروة تذكُّرًا لشكر النعمة وأمَرَ به إسماعيل ، ويحتمل أن إسماعيلَ ألحقهُ بأفعال الحج ، أو أن من جاء من أبنائه فعَل ذلك فتقرر فى الشعائر عند قريش لا محالة .

وقد كان حوالى الكعبة فى الجاهلية حجران كانا من جملة الأصنام التى جاء بها عَمْرو ابن لُحَىٍّ إلى مكة فعبدها العرب إحداهما يسمى إِسَافاً والآخر يُسمى نَائِلَةَ ، كان أحدهما موضوعا قرب جدارِ الكعبة والآخر موضوعا قرب زمزم ، ثم نقلوا الذى قرب الكعبة إلى جهة زمزم ، وكان العرب يذبحون لهما ، فلما جَدَّد عبد المطلب احتفار زمزم بعد أن دثَرَتْها جُرْهُمُ حين خروجِهم من مكة وبنَى سقاية زمزم نقل ذينك الصنمين فوضع إسافًا على الصفا ونائلةَ على المروة ، وجعل المشركون بعد ذلك أصناما صغيرة وتماثيل بين الجبلين فى طريق المسعى، فتوهم العرب الذين جاءوا من بعد ذلك أن السعى بين الصفا والمروة طواف بالصنمين ، وكانت الأوس والخزرج وغسان يعبدون مناة وهو صنم بالمُشَلَّلِ قُرْبَ قُدَيْد فكانوا لا يسعون بين الصفا والمروة تحرجا من أن يطوفوا بغير صنمهم ، فى البخارى فيما علَّقه عن معمر إلى عائشة قالت كان رجال من الأنصار مِمَّن كان يُهل لمناة قالوا يانبيء الله كُنا لا نطوف بين الصفا والمروة تعظيما لمناة .

فلما فتحت مكة وأزيلت الأصنام وأبيح الطواف بالبيت وحج المسلمون مع أبي بكر وسعت قريش بين الصفا والمروة تحرج الأنصار من السعى بين الصفا والمروة وسأل جمع منهم النبيء صلى الله عليه وسلم هل علينا من حرج أن نطوف بين الصفا والمروة فأنزل الله هذه الآية .

وقد روى مالك رحمه الله فى الموطأ عن هشام بن عروة عن أبيه عروة بن الزبير قال قلت لعائشة وأنا يومئذ حديث السن أرأيتِ قولَ الله تعالى «إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حَج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يَطَّوَّف بهما»، فما على الرجُل شىء أن لا يَطَّوَّف بهما فقالت عائشة كَلاَّ لو كان كما تقول لكانت فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما ، إنما أنزلت هاته الآية فى الأنصار كانوا يُهلون لمناة وكانت مناةُ حذوَ قُديد وكانوا يتحرجون أن يطوفوا بين الصفا والمروة فلما جاء الإسلام سألوا رسول الله عن ذلك فأنزل الله «إن الصفا والمروة» الآية .

وفى البخارى عن أنس كنا نرى أنهما من أمر الجاهلية فلما جاء الإسلام أمسكْنا عنهما فأنزل الله إن الصفا والمروة ، وفيه كلام معمر المتقدم أنهم كانوا فى الجاهلية لا يطوفون بين الصفا والمروة تعظيما لمناة .

فتأكيد الجملة بإنَّ لأن المخاطبين مترددون فى كونهما من شعائر الله وهم أَمْيَلُ إلى اعتقاد أن السعى بينهما من أحوال الجاهلية ، وفى أسباب النزول للواحدى أن سؤالهم كان عام حجة الوداع ، وبذلك كله يظهر أن هـذه الآية نزلت بعد نزول آية تحويل القبلة بسنين فوضعها فى هذا الموضع لمراعاة المناسبة مع الآيات الواردة فى اضطراب الفرق فى أمر القبلة والمناسك .

والصفا والمروة اسمان لجُبَيْلَيْن متقابلين فأما الصفا فهو رأس نهاية جبل أبى قبيس ، وأما المَرْوَة فرأس هو منتهى جبل قُعَيْقِعَان . وسُمىَ الصفا لأن حجارته من الصَّفا وهو الحجر الأملس الصُّلْب ، وسميت المَروةُ مَروةً لأن حجارتها من المَرْو وهى الحجارة البيضاء اللينة التى تورى النار ويذبح بها لأن شَذْرها يخرج قطعا محددة الأطراف وهى تضرب بحجارة من الصفا فتتشقق قال أبو ذؤيب :

حتى كأنِّى للحَوادِث مَرْوَة ... بِصَفَا المُشقَّرِ (١) كلَّ يوم تفرع

(١) المشقر كمعظم جبل باليمن تتخذ من حجارته فؤوس تـكسر الحجارة لصلابتها .

وكأن الله تعالى لطف بأهل مكة فجعل لهم جبلا من المروة للانتفاع به فى اقتداحهم وفى ذبائحهم ، وجعل قبالته الصفا للانتفاع به فى بنائهم .

والصفا والمروة بقرب المسجد الحرام وبينهما مسافة سبعمائة وسبعين ذراعا وطريق السعى بينهما يمر حذو جدار المسجد الحرام ، والصفا قريب من باب يسمى باب الصفا من أبواب المسجد الحرام ويصعد الساعي إلى الصفا والمروة بمثل المدرجة ، والشعائر جمع شعيرة بفتح الشين وشعارة بكسر الشين بمعنى العلامة مشتق من شعر إذا علم وفطن ، وهى فعيلة بمعنى مفعولة أى معلم بها ومنه قولهم أشعر البعير إذا جعل له سمة فى سنامه بأنه معد للهدى .

فالشعائر ما جعل علامة على أداء عمل من عمل الحج والعمرة وهى المواضع المعظمة مثل المواقيت التى يقع عندها الإحرام ، ومنها الكعبة والمسجد الحرام والمقام والصفا والمروة وعرفة والمشعر الحرام بمزدلفة ومنى والجمار .

ومعنى وصف الصفا والمروة بأنهما من شعائر الله أن الله جعلهما علامتين على مكان عبادة كتسمية مواقيت الحج مواقيت فوصفهما بذلك تصريح بأن السعى بينهما عبادة إذ لا تتعلق بهما عبادة جعلا علامة عليها غير السعى بينهما ، وإضافتهما إلى الله لأنهما علامتان على عبادته أو لأنه جعلهما كذلك .

وقوله « فمن حج البيت » تفريع على كونهما من شعائر الله ، وأن السعى بينهما فى الحج والعمرة من المناسك فلا يريبه ما حصل فيهما من صُنع الجاهلية لأن الشيء المقدس لا يزيل تقديسه ما يحف به من سيء العوارض ، ولذلك نبه بقوله فلا جناح على نفى ما اختلج فى نفوسهم بعد الإسلام كما فى حديث عروة عن عائشة رضى الله عنها .

والجناح بضم الجيم الإثم مشتق من جنح إذا مال لأن الإثم يميل به المرء عن طريق الخير ، فاعتبروا فيه المَيل عن الخير عكس اعتبارهم فى حنف أنه ميل عن الشر إلى الخير .

والحج اسم فى اللغة للقصد وفي العرف غلب على قصد البيت الحرام الذى بمكة لعبادة الله تعالى فيه بالطواف والوقوف بعرفة والإحرام ولذلك صار بالإطلاق حقيقة عرفية فى هذا المعنى جِنْسا بالغلبة كالعَلَم بالغلبة ولذلك قال فى الكشاف وهما (أى الحج والعُمرة) فى المعانى كالنجْم والبيت فى الذّوات ، فلا يحتاج إلى ذكر مضاف إليه إلا فى مقام الاعتناء بالتنصيص ولذلك ورد فى القرآن مقطوعا عن الإضافة نحو « الحجُّ أَشْهُرٌ معلومات » إلى قوله

« ولا جدال فى الحج » ، وورد مضافا فى قوله « وَلِلَّهِ على الناس حجُّ البيت » لأنه مقام ابتداء تشريع فهو مقام بيان وإطناب . وفِعْل حَج بمعنى قصد لم ينقطع عن الإطلاق على القصد فى كلام العرب فلذلك كان ذكر المفعول لزيادة البيان .

وأما صحة قولك حج فلان وقوله صلى الله عليه وسلم «إن الله كتب عليكم الحج فحُجُّوا» بدون ذكر المفعول فذلك حذفٌ للتعويل على القرينة فغلبة إطلاق الفعل على قصد البيت أقل من غلبة إطلاق اسم الحج على ذلك القصد .

والعمرة اسم لزيارة البيت الحرام فى غير وقت الحج أو فى وقته بدون حضور عرفة فالعمرة بالنسبة إلى الحج مثل صلاة الفذ بالنسبة لصلاة الجماعة ، وهى بصيغة الاسم علَم الغلبة على زيارة الكعبة ، وفعلُها غلب على تلك الزيارة تبعا لغلبة الاسم فساواه فيها ولذلك لم يذكر المفعول هنا ولم يسمع .

والغلبة على كل حال لا تمنع من الإطلاق الآخر نادرا .

ونفى الجناح عن الذى يطوف بين الصفا والمروة لا يدل على أكثر من كونه غير منهى عنه فيصدق بالمباح والمندوب ، والواجب والرُّكن ، لأن المأذون فيه يصدق بجميع المذكورات فيُحتاج فى إثبات حكمه إلى دليل آخر ولذلك قالت عائشة لعروة لو كان كما تقول لقال فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما ، قال ابن العربى فى أحكام القرآن إن قول القائل لا جناح عليك أن تفعل إباحة للفعل وقوله لا جناح عليك أن لا تفعل إباحة لترك الفعل فلم يأت هذا اللفظ لإباحة ترك الطواف ولا فيه دليل عليه وإنما جاء لإفادة إباحة الطواف لمن كان تحرج منه فى الجاهلية أو بمن كان يطوف به فى الجاهلية قصدا للأصنام التى كانت فيه اهـ .

ومراده أنَّ لا جناح عليك أن تفعل نص فى نفى الإثم عن الفاعل وهو صادق بالإباحة والندب والوجوب فهو فى واحد منها مجمل ، بخلاف لا جناح عليك أن لا تفعل فهو نص فى نفى الإثم التالى وهو صادق بحرمة الفعل وكراهيته فهو فى أحدهما مجمل ، نعم إن التصدى للإخبار بنفى الإثم عن فاعل شىء يبدو منه أن ذلك الفعل مظنة لأن يكون ممنوعا هذا عرف استعمال الكلام ، فقولك لا جناح عليك فى فعل كذا ظاهر فى الإباحة بمعنى استواء الوجهين دون الندب والوجوب إذ لا يعمد أحد إلى واجب أو فرض أو مندوب

فيقول فيه إنه لا جناح عليكم فى فعله ، فمن أجْل ذلك فهم عروة بن الزبير من الآية عدم فرضية السعى ، ولقد أصاب فهما من حيث استعمال اللغة لأنه من أهل اللسان ، غير أن هنا سببا دعا للتعبير بنفى الإثم عن الساعى وهو ظن كثير من المسلمين أن فى ذلك إثما ، فصار الداعى لنفى الإثم عن الساعى هو مقابلة الظن بما يدل على نقيضه مع العلم بانتفاء احتمال قصد الإباحة بمعنى استواء الطرفين بما هو معلوم من أوامر الشريعة اللاحقة بنزول الآية أو السابقة لها ، ولهذا قال عروة فيما رواه وأنا يومئذ حديثُ السن يريد أنه لا علم له بالسنن وأسباب النزول ، وليس مراده من حداثة سنه جهلَه باللغة لأن اللغة يستوى فى إدراك مفاداتها الحديث والكبير ، ولهذا أيضا قالت له عائشة بئسما قلتَ يا ابنَ أختى تريد ذَم كلامه من جهة ما أداه إليه من سوء فهم مقصد القرآن لو دام على فهمه ذلك ، على عادتهم فى الصراحة فى قول الحق ، فصار ظاهر الآية بحسب المتعارف مؤولا بمعرفة سبب التصدى لنفى الإثم عن الطائف بين الصفا والمروة .

فالجناح المنفى فى الآية جُناح عَرَض للسعى بين الصفا والمروة فى وقت نصب إساف ونائلة عليهما وليس لذات السعى ، فلما زال سببه زال الجناح كما فى قوله تعالى « فلا جناحَ عليهما أن يُصْلِحَا بينهما صُلْحاً والصُّلْح خير » فنفى الجناح عن التصالح وأثبت له أنه خير فالجناح المنفى عن الصلح ما عَرَض قبله من أسباب النشوز والإعراضِ ، ومثله قوله « فمن خاف مِن مُوصٍ جَنفاً أو إثماً فأَصْلَحَ بينهم فلا إثم عليه » مع أن الإصلاح بينهم مرغب فيه وإنما المراد لا إثم عليه فيما نقَص من حق أحد الجانبين وهو إثم عارض .

والآية تدل على وجوب السعى بين الصفا والمروة بالإخبار عنهما بأنهما من شعائر الله فلأجل هذا اختلفت المذاهب فى حكم السعى فذهب مالك رحمه الله فى أَشْهَر الروايتين عنه إلى أنه فرض من أركان الحج وهو قول الشافعى وأحمد والجمهور ، ووجهه أنه من أفعال الحج وقد اهتم به النبىء صلى الله عليه وسلم وبادر إليه كما فى حديث الصحيحين والموطأ فلما تردد فعله بين السنية والفرضية قال مالك بأنه فرض قضاء لحق الاحتياط ولأنه فعل بسائر البدن من خصائص الحج ليس له مثيل مفروض فيُقاس على الوقوف وطواف الإفاضة والإحرامِ ، بخلاف ركعتى الطواف فإنهما فعل ليس من خصائص الحج لأنه صلاة ، وبخلاف ترك لبس المخيط فإنه تَرْك ، وبخلاف رَمى الجمار فإنه فعل بعضو وهو اليد . وقولى ليس له مثيل مفروض

لإخراج طواف القدوم فإنه وإن كان فعلا بجميع البدن إلا أنه له مثيل مفروض وهو الإفاضة فأغنى عن جعله فرضا ، ولقوله فى الحديث : اسْعَوْا فإن الله كتب عليكم السعى، والأمرُ ظاهر فى الوجوب ، والأصل أن الفرض والواجب مترادفان عندنا لا فى الحج ، فالواجب دون الفرض لكن الوجوب الذى هو مدلول الأمر مساوٍ للفرض .

وذهب أبو حنيفة إلى أنه واجب ينجبر بالنسك واحتج الحنفية لذلك بأنه لم يثبت بدليل قطعى فى الدلالة فلا يكون فرضاً بل واجباً لأن الآية قطعية المتن فقط والحديث ظنى فيهما ، والجواب أن مجموع الظواهر من القول والفعل يدل على الفرضية وإلا فالوقوف بعرفة لا دليل على فرضيته وكذلك الإحرام فمتى يثبت هذا النوع المسمى عندهم بالفرض ، وذهب جماعة من السلف إلى أنه سنة .

وقوله « ومن تطوّع خيراً فإن الله شاكر عليم » تذييل لما أفادته الآية من الحث على السعى بين الصفا والمروة بمفاد قوله « من شعائر الله » ، والمقصد من هذا التذييل الإتيان بحكم كلى فى أفعال الخيرات كلها من فرائض ونوافل أو نوافل فقط فليس المقصود من « خيراً » خصوص السعى لأن خيراً نكرة فى سياق الشرط فهى عامة ولهذا عطفت الجملة بالواو دون الفاء لئلا يكون الخير قاصراً على الطواف بين الصفا والمروة بخلاف قوله تعالى فى آية الصيام فى قوله « وعلى الذين يطيقونه فديةٌ طعامُ مسكين فمن تطوّع خيراً فهو خير له » لأنه أريد هنالك بيان أن الصوم مع وجود الرخصة فى الفطر أفضلُ من تركه أو أن الزيادة على إطعام مسكين أفضل من الاقتصار عليه كما سيأتى .

وتطوّع يطلق بمعنى فعل طاعة وتكلفها ، ويطلق مطاوعَ طوّعه أى جعله مطيعاً فيدل على معنى التبرع غالباً لأن التبرع زائد فى الطاعة .

وعلى الوجهين فانتصاب خيراً على نزع الخافض أى تطوع بخير أو بتضمين تطوع معنى فَعَلَ أو أتى .

ولما كانت الجملة تذييلا فليس فيها دلالة على أن السعى من التطوع أى من المندوبات لأنها لإفادة حكم كلى بعد ذكر تشريع عظيم ، على أن تطوع لا يتعين لكونه بمعنى تبرع بل يحتمل معنى أتى بطاعة أو تكلف طاعة .

وقرأ الجمهور « ومن تطوع » بصيغة الماضى ، وقرأه حمزة والكسائى ويعقوب وخلف يطَّوَّع بصيغة المضارع وياء الغيبة وجزم العين .

ومن هنا شرطية بدليل الفاء فى جوابها. وقوله « فإن الله شاكر عليم » دليل الجواب إذ التقدير ومن تطوع خيراً جوزى به لأن الله شاكر أى لا يضيع أجر محسن ، عليم لا يخفى عنه إحسانه ، وذكر الوصفين لأن ترك الثواب عن الإحسان لا يكون إلا عن جحود للفضيلة أو جهل بها فلذلك نفيا بقوله « شاكر عليم » والأظهر عندى أن «شاكر» هنا استعارة تمثيلية شبه شأن الله فى جزاء العبد على الطاعة بحال الشاكر لمن أسدى إليه نعمة وفائدة هذا التشبيه تمثيل تعجيل الثواب وتحقيقه لأن حال المحسن إليه أن يبادر بشكر المحسن .

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَٰبِ أُو۟لَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ 159 إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ وَأَصْلَحُوا۟ وَبَيَّنُوا۟ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ 160

عود بالكلام إلى مهيعه الذى فصل عنه بما اعترض من شرع السعى بين الصفا والمروة كما علمته آنفا قال المفسرون إن هاته الآية نزلت فى علماء اليهود فى كتمهم دلائل صدق النبىء محمد صلى الله عليه وسلم وصفاته وصفات دينه الموجودة فى التوراة وفى كتمهم آية الرجم ، وهو يقتضى أن اسم الموصول للعهد فإن الموصول يأتى لما يأتى له المعرف باللام وعليه فلا عموم هنا ، وأنا أرى أن يكون اسم الموصول هنا للجنس فهو كالمعرف بلام الاستغراق فيعم ويكون من العام الوارد على سبب خاص ولا يخصص بسببه ولكنه يتناول أفراد سببه تناولا أولياً أقوى من دلالته على بقية الأفراد الصالح هو للدلالة عليها لأن دلالة العام على صورة السبب قطعية ودلالته على غيرها مما يشمله مفهوم العام دلالة ظنية ، فمناسبة وقع هاته الآية بعد التى قبلها أن ما قبلها كان من الأفانين القرآنية المتفننة على ذكر ما قابل به اليهود دعوة النبىء صلى الله عليه وسلم وتشبيههم فيها بحال سلفهم فى مقابلة دعوة أنبيائهم من قبل إلى مبلغ قوله تعالى « أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله »

إلى قوله « ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين أوتوا الكتٰب » الآية وما قابل به أشباههم من النصارى ومن المشركين الدعوة الاسلامية ، ثم أفضى ذلك إلى الإنحاء على المشركين قلة وفائهم بوصايا إبراهيم الذى يفتخرون بأنهم من ذريته وأنهم سدنة بيته فقال « ومن أظلم ممن منع مسٰجد الله » الآيات ، فنوه بإبراهيم وبالكعبة واستقبالها وشعائرها وتخلل ذلك رد ما صدر عن اليهود من إنكار استقبال الكعبة إلى قوله « وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون » (يريد علماءهم) ثم عقب ذلك بتكملة فضائل الكعبة وشعائرها ، فلما تم جميع ذلك عطف الكلام إلى تفصيل ما رماهم به إجمالا فى قوله تعالى « وإن فريقاً منهم » فقال « إن الذين يكتمون ما أنزلنا » إلخ ، وهذه طريقة فى الخطابة هى إيفاء الغرض المقصود حقه وتقصير الاستطراد والاعتراض الواقعين فى أثنائه ثم الرجوع إلى ما يهم الرجوع إليه من تفصيل استطراد أو اعتراض تخلل الغرض المقصود .

فجملة « إن الذين يكتمون » إلخ استئنافُ كلام يعرف منه السامع تفصيل ما تقدم له إجماله ، والتوكيد بإنّ لمجرد الاهتمام بهذا الخبر .

والكتم والكتمان عدم الإخبار بما من شأنه أن يُخْبَر به من حادثٍ مسموع أو مرئى ومنه كتم السر وهو الخبر الذى تخبر به غيرك وتأمره بأن يكتمه فلا يخبره غيره .

وعبر فى « يكتمون » بالفعل المضارع للدلالة على أنهم فى الحال كاتمون للبينات والهدى ، ولو وقع بلفظ الماضى لتوهم السامع أن المعنى به قوم مضوا مع أن المقصود إقامة الحجة على الحاضرين .

ويعلم حكم الماضين والآتين بدلالة لحن الخطاب لمساواتهم فى ذلك ، والمراد بما أنزلنا ما اشتملت عليه التوراة من الدلائل والإرشاد ، والمراد بالكتاب التوراة .

والبينات جمع بينة وهى الحجة وشمل ذلك ما هو من أصول الشريعة مما يكون دليلا على أحكام كثيرة ، ويشمل الأدلة المرشدة إلى الصفات الإلٰهية وأحوال الرسل وأخذ العهد عليهم فى اتباع كل رسول جاء بدلائل صدق لاسيما الرسول المبعوث فى إخوة إسرائيل وهم العرب الذين ظهرت بعثته بينهم وانتشرت منهم ، والهدى هو ما به الهدى أى الإرشاد إلى طريق الخير فيشمل آيات الأحكام التى بها صلاح الناس فى أنفسهم وصلاحهم فى مجتمعهم .

والكتمان يكون بإلغاء الحفظ والتدريس والتعليم ، ويكون بإزالته من الكتاب أصلا وهو ظاهره قال تعالى « وتخفون كثيراً » ، يكون بالتأويلات البعيدة عن مراد الشارع لأن إخفاء المعنى كتمان له ، وحذف متعلق يكتمون الدال على المكتوم عنه للتعميم أى يكتمون ذلك عن كل أحد ليتأتى نسيانه وإضاعته.

وقوله « من بعد » متعلق بـ(يكتمون) وذكر هذا الظرف لزيادة التفظيع لحال الكتمان وذلك أنهم كتموا البينات والهدى مع انتفاء العذر فى ذلك لأنهم لو كتموا مالم يبين لهم لكان لهم بعض العذر أن يقولوا كتمناه لعدم اتضاح معناه فكيف وهو قد بين ووضح فى التوراة .

واللام فى قوله «للناس» لام التعليل أى بيناه فى الكتاب لأجل الناس أى أردنا إعلانه وإشاعته أى جعلناه بينا ، وفى هذا زيادة تشنيع عليهم فيما أتوه من الكتمان وهو أنه مع كونه كتماناً للحق وحرماناً منه هو اعتداء على مستحقه الذى جعل لأجله ففعلهم هذا تضليل وظلم .

والتعريف فى الناس للاستغراق لأن الله أنزل الشرائع لهدى الناس كلهم وهو استغراق عرفى أى الناس المشرع لهم .

وقوله « أُوْلَـٰٓئِكَ » إشارة إلى الذين يكتمون، وسط اسم الإشارة بين اسم إنّ وخبرها للتنبيه على أن الحكم الوارد بعد ذلك قد صاروا أحرياء به لأجل تلك الصفات التى ذكرت قبله بحيث إن تلك الصفات جعلتهم كالمشاهدين للسامع فأشير إليهم وهو فى الحقيقة إشارة إلى أوصافهم ، فمن أجل ذلك أفادت الإشارة التنبيه على أن تلك الأوصاف هى سبب الحكم وهو إيماء للعلة على حد «أولئك على هدى من ربهم».

واختير اسم إشارة البعيد ليكون أبعث للسامع على التأمل منهم والالتفات إليهم أو لأن اسم الإشارة بهذه الصيغة هو الأكثر استعمالا فى كلامهم .

وقد اجتمع فى الآية إيماآن إلى وجه ترتب اللعن على الكتمان وهما الإيماء بالموصول إلى وجه بناء الخبر أى علته وسببه ، والإيماء باسم الإشارة للتنبيه على أحرويتهم بذلك ، فكان تأكيد الإيماء إلى التعليل قائماً مقام التنصيص على العلة .

واللعن الإبعاد عن الرحمة مع إذلال وغضب ، وأثره يظهر فى الآخرة بالحرمان من الجنة وبالعذاب فى جهنم ، وأما لعن الناس إياهم فهو الدعاء منهم بأن يبعدهم الله عن رحمته على الوجه المذكور ، واختير الفعل المضارع للدلالة على التجدد مع العلم بأنه لعنهم أيضاً فيما مضى إذ كل سامع يعلم أنه لا وجه لتخصيص لعنهم بالزمن المستقبل .

وكذلك القول فى قوله « ويلعنهم اللّٰعنونَ » ، وكرر فعل يلعنهم مع إغناء حرف العطف عن تكريره لاختلاف معنى اللعنين فإن اللعن من الله الإبعاد عن الرحمة واللعن من البشر الدعاء عليهم عكس ماوقع فى إن الله وملائكته يصلون لأن التحقيق أن صلاة الله والملائكة واحدة وهى الذكر الحسن .

والتعريف فى « اللّٰعنون » للاستغراق وهو استغراق عرفى أى يلعنهم كل لاعن ، والمراد باللاعنين المتدينون الذين ينكرون المنكر وأصحابَه ويغضبون لله تعالى ويطلعون على كتمان هؤلاء فهم يلعنونهم بالتعيين وإن لم يطلعوا على تعيينهم فهم يلعنونهم بالعنوان العام أى حين يلعنون كل من كتم آيات الكتاب حين يتْلون التوراة . ولقد أخذ الله الميثاق على بنى إسرائيل أن يبيّنوا التوراة ولا يخفوها كما قال « وإذ أخذ اللهُ ميثٰقَ الذين أوتوا الكتٰبَ لتبيّننّه للناس ولا تكتمونه » .

وقد جاء ذكر اللعنة على إضاعة عهد الله فى التوراة مرات وأشهرها العهد الذى أخذه موسى على بنى إسرائيل فى (حوريب) حسبما جاء فى سفر الخروج فى الإصحاح الرابع والعشرين ، والعهد الذى أخذه عليهم فى (مؤاب) وهو الذى فيه اللعنة على من تركه وهو فى سفر التثنية فى الإصحاح الثامن والعشرين والإصحاح التاسع والعشرين ومنه « أنتم واقفون اليوم جميعكم أمام الرب إلهكم . . . لكي تدخلوا فى عهد الرب وقسمه لئلا يكون فيكم اليوم منصرف عن الرب . . فيكون متى يسمع كلام هذه اللعنة يتبرك فى قلبه . . . . حينئذ يحل غضب الرب وغيرته على ذلك الرجل فتحل عليه كل اللعنات المكتوبة فى هذا الكتاب ويمحو الرب اسمه من تحت السماء ويفرزه الرب للشر من جميع أسباط إسرائيل حسب جميع لعنات العهد المكتوبة فى كتاب الشريعة هذا . . . . لنعمل بجميع كلمات هذه الشريعة » .

وفى الإصحاح الثلاثين « ومتى أتتْ عليك هذه الأمور البركة واللعنة جعلتهما قدامك »

وفيه «أشهد عليكم اليوم السماء والأرض قدجعلت قدامك الحياة والموت ، البركة واللعنة».

فقوله تعالى «ويلعنهم اللّٰعنون» تذكير لهم باللعنة المسطورة فى التوراة فإن التوراة متلوة دائما بينهم فكلما قرأ القارئون هذا الكلام تجددت لعنة المقصودين به، والذين كتموا ما أنزل من البينات والهدى هم أيضا يقرأون التوراة فإذا قرأوا لعنة الكاتمين فقد لعنوا أنفسهم بألسنتهم فأما الذين يلعنون المجرمين والظالمين غير الكاتمين ما أنزل من البينات والهدى فهم غير مشمولين فى هذا العموم ، وبذلك كان الاستغراق المستفاد من تعريف اللاعنيون باللام استغراقا عرفيا .

واعلم أن لام الاستغراق العرفى واسطة بين لام الحقيقة ولام الاستغراق الحقيقى.

وإنما عدل إلى التعريف مع أنه كالنكرة مبالغة فى تحققه حتى كأنه صار معروفا لأن المنكَّر مجهول ، أويكون التعريف للعهد أى يلعنهم الذين لعنوهم من الأنبياء الذين أوصوا بإعلان العهد وأن لا يكتموه .

ولما كان فى صلة الذين يكتمون إيماء كما قدمناه فكل من يفعل فعلا من قبيل مضمون الصلة من غير أولئك يكون حقيقا بما تضمنه اسم الإشارة وخبره فإن من مقاصد القرآن فى ذكر القصص الماضية أن يعتبر بها المسلمون فى الخير والشر ، وعن ابن عباس أن كل ما ذمّ الله أهلَ الكتاب عليه فالمسلمون محذَّرون من مثله ، ولذا قال أبو هريرة لما قال الناسُ أكثر أبو هريرة من الرواية عن رسول الله فقال : لولا آية فى كتاب الله ما حدثتكم حديثاً بعد أن قال الناس أكثر أبو هريرة « إنَّ الذين يكتمون ما أنزلنا من البيِّنٰتِ والهُدَىٰ » الآية وساق الحديث .

فالعالم يحرم عليه أن يكتم من علمه ما فيه هُدى للناس لأن كتم الهدى إيقاع فى الضلالة سواء فى ذلك العلم الذى بلغ إليه بطريق الخبر كالقرآن والسنة الصحيحة والعلم الذى يحصل عن نظر كالاجتهادات إذا بلغت مبلغ غلبة الظن بأن فيها خيراً للمسلمين ، ويحرم عليه بطريق القياس الذى تومئ إليه العلة أن يبث فى الناس ما يوقعهم فى أوهام بأن يلقنها وهو لا يحسن تنزيلها ولا تأويلها ، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « حدثوا الناس بما يفهمون أتحبُّون أنْ يكذَّب اللهُ ورسولهُ »، وكذلك كل مايعلم أن الناس لا يحسنون وضعه .

وفى صحيح البخارى أن الحَجّاج قال لأنس بن مالك حدثنى بأشد عقوبة عاقبها النبيء فذكر له أنس حديث العرنيين الذين قتلوا الراعى واستاقوا الذود فقطع النبيء صلى الله عليه وسلم أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم وتركهم فى الحرة يستقون فلا يسقون حتى ماتوا ، فلما بلغ ذلك الحسن البصرى قال وددت أنه لم يحدثه ، أو يتلقفون من ظاهره ما يوافق هواهم فيجعلونه معذرة لهم فيما يعاملون به الناس من الظلم. قال ابن عرفة فى التفسير : لا يحل للعالم أن يذكر للظالم تأويلا أو رخصة يتمادى منها إلى المفسدة كمن يذكر للظالم ما قال الغزالى فى الإحياء من أن بيت المال إذا ضعف واضطر السلطان إلى ما يجهز به جيوش المسلمين لدفع الضرر عنهم فلا بأس أن يوظف على الناس العشر أو غيره لإقامة الجيش وسد الخلة ، قال ابن عرفة وذكر هذه المظلمة مما يحدث ضرراً فادحا فى الناس .

وقد سأل سلطان قرطبة عبد الرحمن بن معاوية الداخل يحيى بن يحيى الليثى عن يوم أفطره فى رمضان عامدا غلبته الشهوة على قربان بعض جواريه فيه فافتاه بأنه يصوم ستين يوما والفقهاء حاضرون مااجترأوا على مخالفة يحيى فلما خرجوا سألوه لِمَ خصصته بأحد المخيرات فقال لو فتحنا له هذا الباب لوطىء كل يوم وأعتق أو أطعم فحملته على الأصعب لئلا يعود اه. قلت فهو فى كتمه عنه الكفارتين المخير فيهما قد أعمل دليل دفع مفسدة الجرأة على حُرمة فريضة الصوم .

فالعالم إذا عين بشخصه لأن يبلغ علماً أو يبين شرعاً وجب عليه بيانه مثل الذين بعثهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لإبلاغ كتبه أو لدعوة قومهم ، وإن لم يكن معيناً بشخصه فهو لا يخلو إما أن يكون ما يعلمه قد احتاجت الأمة إلى معرفته منه خاصة بحيث ، يتفرد بعلمه فى صقع أو بلد حتى يتعذر على أناس طلب ذلك من غيره أو يتعسر بحيث إن لم يعلمها إياه ضلت مثل التوحيد وأصول الاعتقاد ، فهذا يجب عليه بيانه وجوباً متعيناً عليه إن انفرد به فى عصر أو بلد ، أو كان هو أتقن للعلم فقد روى الترمذى وابن ماجه عن أبى سعيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له « إن الناس لكم تبع وإن رجالا يأتونكم يتفهمون أو يتعلمون فإذا جاءوكم فاستوصوا بهم خيراً » .

وإن شاركه فيه غيره من أمثاله كان وجوبه على جميع الذين يعلمون ذلك على الكفاية ، وإما أن يكون ما يعلمه من تفاصيل الأحكام وفوائدها التى تنفع الناس أو طائفة منهم ، فإنما

يجب عليه عيناً أو كفاية على الوجهين المتقدمين أن يبين ما دعت الحاجة إلى بيانه ، ومما يعد قد دعت الحاجة إلى بيانه أن تعين له طائفة من الناس ليعلمهم فحينئذ يجب عليه أن يعلمهم ما يرى أن فى علمهم به منفعة لهم وقدرة على فهمه وحسن وضعه ، ولذلك وجب على العالم إذا جلس إليه الناس للتعلم أن يلقى إليهم من العلم ما لهم مقدرة على تلقيه وإدراكه ، فظهر بهذا أن الكتمان مراتب كثيرة وأن أعلاها ما تضمنته هذه الآية ، وبقية المراتب تؤخذ بالمقايسة ، وهذا يجىء أيضاً فى جواب العالم عما يلقى إليه من المسائل فإن كان قد انفرد بذلك أو كان قد عين للجواب مثل من يعين للفتوى فى بعض الأقطار فعليه بيانه إذا علم احتياج السائل ويجىء فى انفراده بالعلم أو تعيينه للجواب وفى عدم انفراده الوجهان السابقان فى الوجوب العينى والوجوب الكفائى .

وفى غير هذا فهو فى خيرة أن يجيب أو يترك .

وبهذا يكون تأويل الحديث الذى رواه أصحاب السنن الأربعة أن النبىء صلى الله عليه وسلم قال «من سئل عن علم فكتمه ألجمه الله بلجام من نار يوم القيامة» فخصص عمومه فى الأشخاص والأحوال بتخصيصات دلت عليها الأدلة قد أشرنا إلى جماعها . وذكر القرطبى عن سحنون أن الحديث وارد فى كتمان الشاهد بحق شهادته .

والعهدة فى وضع العالم نفسه فى المنزلة اللائقة به من هذه المنازل المذكورة على ما يأنسه من نفسه فى ذلك وما يستبرىء به لدينه وعرضه .

والعهدة فى معرفة أحوال الطالبين والسائلين عليه ليجريها على ما يتعين إجراؤها عليه من الصور على ما يتوسمه من أحوالهم والأحوال المحيطة بهم ، فإن أشكل عليه الأمر فى حال نفسه أو حال سائله فليستشر أهل العلم والرأى فى الدين .

ويجب أن لا يغفل عن حكمة العطف فى قوله تعالى « والهدى » حتى يكون ذلك ضابطاً لما يفضى إليه كتمان ما يكتم .

وقوله « إلا الذين تابوا » استثناء من «الذين يكتمون» أى فهم لا تلحقهم اللعنة ، وهو استثناء حقيقى منصوب على تمام الكلام من «الذين يكتمون ما أنزلنا» إلخ .

وشُرط للتوبة أن يصلحوا ما كانوا أفسدوا وهو بإظهار ما كتموه وأن يبينوه للناس

فلا يكفى اعترافهم وحدهم أو فى خلواتهم ، فالتوبة هنا الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فإنه رجوع عن كتمانهم الشهادة له الواردة فى كتبهم وإطلاق التوبة على الإيمان بعد الكفر وارد كثيراً لأن الإيمان هو توبة الكافر من كفره ، وإنما زاد بعده « وأصلحوا وبينوا » لأن شرط كل توبة أن يتدارك التائب ما يمكن تداركه مما أضاعه بفعله الذى تاب عنه .

ولعل عطف ﴿وبينوا﴾ على أصلحوا عطف تفسير .

وقوله « فَأُوْلَـٰٓئِكَ أتوب عليهم » جملة مستأنفة لغير بيان بل لفائدة جديدة لأنه لما استثنى الذين تابوا فقد تم الكلام وعلم السامع أن من تابوا من الكاتمين لا يلعنهم الله ولا يلعنهم اللاعنون، وجيء باسم الإشارة مسند إليه يمثل النكتة التى تقدمت .

وقرنت الجملة بالفاء للدلالة على شيء زائد على مفاد الاستثناء وهو أن توبتهم يعقبها رضى الله عنهم .

فى صحيح البخارى عن ابن مسعود قال رسول الله « للهُ أَفْرَحُ بتوبة عبده من رجل نزل منزلا وبه مهلكة ومعه راحلته عليها طعامه وشرابه فوضع رأسه فنام نومة فاستيقظ وقد ذهبت راحلته حتى اشتد عليه الحر والعطش وما شاء الله، قال أرجع إلى مكانى فرجع فنام نومة ثم رفع رأسه فإذا راحلته عنده » .

فجاء فى الآية نظم بديع تقديره إلا الذين تابوا انقطعت عنهم اللعنة فأتوب عليهم . أى أرضى ، وزاد توسط اسم الإشارة للدلالة على التعليل وهو إيجاز بديع .

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كُفَّارٌ أُوْلَـٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ ٱللَّهِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ 161 خَـٰلِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ﴾ 162

استئناف كلام لإفادة حال فريق آخر مشارك للذى قبله فى استحقاق لعنة الله واللاعنين وهى لعنة أخرى .

وهذا الفريق هم المشركون فإن الكفر يطلق كثيراً فى القرآن مراداً به الشرك قال تعالى « ولا تمسكوا بعصم الكوافر » ، وذلك أن المشركين قد قرنوا سابقاً مع أهل الكتاب

قال تعالى « مايَوَدُّ الذين كفروا من أهل الـكتٰب ولا المشركين » الآية « وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تأتينا ءاية كذٰلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشٰبهت قلوبهم » فلما استؤنف الـكلام ببيان لعنة أهل الـكتاب الذين يكتمون عُقّب ذلك ببيان عقوبة المشركين أيضاً فالقول فى الاستئناف هنا كالقول فى الاستئناف فى قوله « إن الذين يكتمون » من كونه بيانيا أو مجردا .

وقال الفخر الذين كفروا عام وهو شامل للذين يكتمون وغيرهم والجملة تذييل أى لما فيها من تعميم الحـكم بعد إناطته ببعض الأفراد ، وجعل فى الـكشاف المراد من الذين كفروا خصوص الذين يكتمون وماتوا على ذلك وأنه ذكر لعنتهم أحياء ثم لعنتهم أمواتاً ، وهو بعيد عن معنى الآية لأن إعادة وكفروا لا نـكتة لها للاستغناء بأن يقال والذين ماتوا وهم كفار ، على أنه مستغنى عن ذلك أيضاً بأنه مفاد الجملة السابقة مع استثنائها ، واللعنة لا يظهر أثرها إلا بعد الموت فلا معنى لجعلهما لعنتين ، ولأن تعقيبه بقوله « وإلٰهكم إلٰه واحد » يؤذن بأن المراد هنا المشركون لتظهر مناسبة الانتقال .

وإنما قال هنا«والناس أجمعين»لأن المشركين يلعنهم أهل الـكتاب وسائر المتدينين الموحدين للخالق بخلاف الذين يكتمون ما أنزل من البينات فإنما يلعنهم الله والصالحون من أهل دينهم كما تقدم وتلعنهم الملائـكة ، وعموم الناس عرفى أى الذين هم من أهل التوحيـــد .

وقوله « خٰلدين فيها » تصريح بلازم اللعنة الدائمة فالضمير عائد لجهنم لأنها معروفة من المقام مثل(حتى توارت بالحجاب)«كلا إذا بلغت التراقى» ويجوز أى يعود إلى اللعنة ويراد أثرها ولازمها .

وقوله « لا يخفف عنهم العذاب » أى لأن كفرهم عظيم يصدهم عن خيرات كثيرة بخلاف كفر أهل الـكتاب .

والإنظار الإمهال، نظره نظرة أمهله ، والظاهر أن المراد ولا هم يمهلون فى نزول العذاب بهم فى الدنيا وهو عذاب القتل إذ لا يقبل منهم إلا الإسلام دون الجزية بخلاف أهل الـكتاب وهذا كقوله تعالى « إنا كاشفوا العذاب قليلا إنـكم عائدون يوم نبطش البطشة الـكبرىٰ إنّا منتقمون » وهى بطشة يوم بدر .

وقيل «ينظرون» هنا من نظر العين وهو يتعدى بنفسه كما يتعدى بإلى أى لا ينظر الله إليهم يوم القيامة وهو كناية عن الغضب والتحقير .

وجيء بالجملة الاسمية هنا لدلالتها على الثبات والاستقرار بخلاف قوله «أولـٰـئك يلعنهم الله» فالمقصود التجدد ليكونوا غير آيسين من التوبة .

﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ﴾ 163

معطوف على جملة « إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار » .

والمناسبة أنه لما ذكر ما ينالهم على الشرك من اللعنة والخلود فى النار بين أن الذى كفروا به وأشركوا هو إله واحد وفى هذا العطف زيادة ترجيح لما انتميناه من كون المراد من الذين كفروا المشركين لأن أهل الكتاب يؤمنون بإله واحد .

والخطاب بكاف الجمع لكل من يتأتى خطابه وقت نزول الآية أو بعده من كل قارئ للقرآن وسامع فالضمير عام ، والمقصود به ابتداء المشركون لأنهم جهلوا أن الإله لا يكون إلا واحدا .

والإله فى كلام العرب هو المعبود ولذلك تعددت الآلهة عندهم وأطلق لفظ الإله على كل صنم عبدوه وهو إطلاق ناشئ عن الضلال فى حقيقة الإله لأن عبادة من لا يغنى عن نفسه ولا عن عابده شيئا عبث وغلط ، فوصف الإله هنا بالواحد لأنه فى نفس الأمر هو المعبود بحق فليس إطلاق الإله على المعبود بحق نقلا فى لغة الإسلام ولكنه تحقيق للحق .

وما ورد فى القرآن من إطلاق جمع الآلهة على أصنامهم فهو فى مقام التغليط لزعمهم نحو « فلولا نصرهُم الذين اتَّخذُوا من دون الله قُرباناً ءالهة بل ضلوا عنهم وذٰلك إفْكُهُم وما كانوا يفترون » ، والقرينة هى الجمع ، ولذلك لم يطلق فى القرآن الإله بالإفراد على المعبود بغير حق ، وبهذا تستغنى عن إكداد عقلك فى تكلفات تكلفها بعض المفسرين فى معنى وإلهكم إله واحد .

والإخبار عن إلهكم بإله تكرير ليجرى عليه الوصف بواحد والمقصود وإلهكم واحد لكنه وسط لفظ إله بين المبتدأ والخبر لتقرير معنى الألوهية فى المخبر عنه كما تقول عالم المدينة عالم فائق . وليجيء ما كان أصله خبرا مجيء النعت فيفيد أنه وصف ثابت للموصوف لأنه صار نعتا

إذ أصل النعت أن يكون وصفا ثابتا وأصل الخبر أن يكون وصفا حادثا ، وهذا استعمال متبع فى فصيح الكلام أن يعاد الاسم أو الفعل بعد ذكره ليبنى عليه وصف أو متعلق كقوله إلها واحدا . وقوله (وإذا مروا باللغو مروا كراما) وقد تقدم عند قوله تعالى .... والتنكير في إلـه للنوعية لأن المقصود منه تقرير معنى الألوهية ، وليس للإفراد لأن الإفراد استفيد من قوله واحد خلافا لصاحب المفتاح فى قوله تعالى«إنما هو إله واحد»إذ جعل التنكير فى إله للإفراد وجعل تفسيره بالواحد بيانا للوحدة لأن المصير إلى الإفراد فى القصد من التنكير مصير لا يختاره البليغ ما وجد عنه مندوحة.

وقوله « لا إله إلا هو » تأكيد لمعنى الوحدة وتنصيص عليها لرفع احتمال أن يكون المراد الكمال كقولهم فى المبالغة هو نسيج وحده ، أو أن يكون المراد إله المسلمين خاصة كما يتوهمه المشركون ألا ترى إلى قول أبى سفيان « لنا العُزَّى ولا عُزَّى لكم » .

وقد أفادت جملة « لا إله إلا هو » التوحيد لأنها نفت حقيقة الألوهية عن غير الله تعالى . وخبر لا محذوف دل عليه ما فى لا من معنى النفى لأن كل سامع يعلم أن المراد نفى هذه الحقيقة فالتقدير لا إله موجود إلا هو . وقد عرضت حيرة للنحاة فى تقدير الخبر فى هاته الكلمة لأن تقدير موجود يوهم أنه قد يوجد إله ليس هو موجودا فى وقت التكلم بهاته الجملة ، وأنا أجيب بأن المقصود إبطال وجود إله غير الله ردا على الذين ادعوا آلهة موجودة الآن وأما انتفاء وجود إله فى المستقبل فمعلوم لأن الأجناس التى لم توجد لا يترقب وجودها من بعد لأن مثبتى الآلهة يثبتون لها القدم فلا يتوهم تزايدها ، ونسب إلى الزمخشرى أنه لا تقدير لخبر هنا وأن أصل لا إله إلا هو هو إله فقدم إله وأخر هو لأجل الحصر بإلا وذكروا أنه ألف فى ذلك رسالة ، وهذا تكلف والحق عندى أن المقدرات لا مفاهيم لها فليس تقدير لا إله موجود بمنزلة النطق بقولك لا إله موجود بل إن التقدير لإظهار معانى الكلام وتقريب الفهم وإلا فإن لا النافية إذا نفت النكرة فقد دلت على نفى الجنس أى نفى تحقق الحقيقة فمعنى لا إله انتفاء الألوهية إلا الله أى إلا لله .

وقوله « الرحمن الرحيم » وصفان للضمير ، أى المنعم بجلائل النعم ودقائقها وهما وصفان للمدح وفيهما تلميح لدليل الألوهية والانفراد بها لأنه منعم ، وغيره ليس بمنعم وليس فى الصفتين دلالة على الحصر ولكنهما تعريض به هنا لأن الكلام مسوق لإبطال ألوهية غيره

فكان ما يذكر من الأوصاف المقتضية للألوهية هو فى معنى قصرها عليه تعالى ، وفى الجمع بين وصفى « الرحمٰن الرحيم » ما تقدم ذكره فى سورة الفاتحة على أن فى ذكر صفة الرحمٰن إغاظة للمشركين فإنهم أبوا وصف الله بالرحمٰن كما حكى الله عنهم بقوله « قالوا وما الرحمٰن » .

واعلم أن قوله « إلا هو » استثناء من الإلٰه المنفى أى أن جنس الإلٰه منفى إلا هذا الفرد ، وخبر لا فى مثل هاته المواضع يكثر حذفه لأن لا التبرئة مفيدة لنفى الجنس فالفائدة حاصلة منها ولا تحتاج للخبر إلا إذا أريد تقييد النفى بحالة نحو لا رجل فى الدار غير أنهم لما كرهوا بقاء صورة اسم وحرف بلا خبر ذكروا مع اسم لا خبراً ألا ترى أنهم إذا وجدوا شيئاً يسد مسد الخبر فى الصورة حذفوا الخبر مع لا نحو الاستثناء فى لا إلٰه إلا الله ، ونحو التكرير فى قوله لا نسب اليوم ولا خُلة. ولأبى حيان هنا تكلفات.

وقوله « الرحمٰن الرحيم » زيادة فى الرد على المشركين لأنهم قالوا « وما الرحمٰن » .

﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَٰفِ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَٰحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَآءِ وَالْأَرْضِ لَأٓيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ 164

موقع هاته الآية عقب سابقتها موقع الحجة من الدعوى، ذلك أن الله تعالى أعلن أن « الإلٰه إلٰه واحد لا إلٰه غيره » وهى قضية من شأنها أن تُتلقى بالإنكار من كثير من الناس فناسب إقامة الحجة لمن لا يقتنع فجاء بهذه الدلائل الواضحة التى لا يسع الناظر إلا التسليم إليها .

فإن هنا لمجرد الاهتمام بالخبر لِلَفت الأنظار إليه ، ويحتمل أنهم نُزلوا منزلة من ينكر أن يكون فى ذلك آيات « لقوم يعقلون » لأنهم لم يجروا على ما تدل عليه تلك الآيات .

وليست إن هنا بمؤذنة بتعليل للجملة التى قبلها لأن شرط ذلك أن يكون مضمون الجملة التى بعدها صالحاً لتعليل مضمون التى قبلها بحيث يكون الموقع لفاء العطف فحينئذ يغنى وقوع

إن عن الإتيان بفاء العطف كما ذكره الشيخ عبد القاهر فى دلائل الإعجاز وقد بسطنا القول فيه عند قوله تعالى « اهبطوا مصْراً فإنّ لكم ما سألتم » .

والمقصود من هاته الآية إثبات دلائل وجود الله تعالى ووحدانيته ولذلك ذكرت إثر ذكر الوحدانية لأنها إذا أثبتت بها الوحدانية ثبت الوجود بالضرورة .

فالآية صالحة للرد على كفار قريش دُهريهم ومشركهم والمشركون هم المقصود ابتداء ، وقد قرر الله فى هاته الآية دلائل كلها واضحة من أصناف المخلوقات وهى مع وضوحها تشتمل على أسرار يتفاوت الناس فى دركها حتى يتناول كل صنف من العقلاء مقدار الأدلة منها على قدر قرائحهم وعلومهم .

والخلق هنا بمعنى المصدر واختير هنا لأنه جامع لكل ما فيه عبرة من مخلوقات السماوات والأرض ، وللعبرة أيضاً فى نفس الهيئة الاجتماعية من تكوين السماوات والأرض والنظام الجامع بينها فكما أن كل مخلوق منها أوفيها هوآية وعبرة فكذلك مجموع خلقها ، ولعل الآية تشير إلى ما يعبر عنه فى علم الهيئة بالنظام الشمسى وهو النظام المنضبط فى أحوال الأرض مع الكواكب السيارة المعبر عنها بالسماوات .

« وَالسمٰوٰت » جمع سماء والسماء إذا أطلقت مفردة فالمراد بها الجو المرتفع فوقنا الذى يبدو كأنه قبة زرقاء وهو الفضاء العظيم الذى تسبح فيه الكواكب وذلك المراد فى نحو قوله تعالى « ولقد زينّا السمآء الدنيا بمصابيح » « إنا زينا السمآء الدنيا بزينة الكواكب » ، « وأنزل من السمآء ماء » .

وإذا جمعت فالمراد بها أجرام عظيمة ذات نظام خاص مثل الأرض وهى السيارات العظيمة المعروفة والتى عرفت من بعد والتى ستعرف : عطارد ، والزهرة ، والمريخ ، والشمس، والمشترى ، وزحل ، وأرانوس ، ونبتون . ولعلها هى السموات السبع والعرش العظيم ، وهذا السر فى جمع السموات هنا وإفراد الأرض لأن الأرض عالم واحد وأما جمعها فى بعض الآيات فهو على معنى طبقاتها أو أقسام سطحها .

والمعنى أن فى خلق مجموع السموات مع الأرض آيات ، فلذلك أفرد الخلق وجعلت الأرض معطوفا على السموات ليتسلط المضاف عليهما .

والآية فى هذا الخلق « لقوم يعقلون » آية عظيمة لمن عرف أسرار هذا النظام وقواعد

الجاذبية التى أودعها الله تعالى فى تسير مجموع هاته السيارات على وجه لا يمتريه خلل ولا خرق « لاالشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولا الّيل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون »، وأعظم تلك الأسرار تكوينها على هيئة كرية قال الفخر كان عمر بن الحسام يقرأ كتاب المجسطى على عمر الأبهرى فقال لهما بعض الفقهاء يوما ما الذى تقرءونه فقال الأبهرى أفسّر قوله تعالى « أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها » فأنا أفسر كيفية بنائها ولقد صدق الأبهرى فيما قال فإن كل من كان أكثر توغلا فى بحار المخلوقات كان أكثر علما بجلال الله تعالى وعظمته اه .

قلت ومن بديع هذا الخلق أن جعله الله تعالى يمد بعضه بعضا بما يحتاجه كل فلا ينقص من المدِّ شىء، لأنه يُعده غيرهُ بما يُخلف له ما نقص ، وهكذا نجد الموجودات متفاعلة ، فالبحر يمد الجو بالرطوبة فتكون منه المياه النازلة ثم هو لا ينقص مع طول الآباد لأنه يمده كل نهر وواد .

وهى آية لمن كان فى العقل دون هاته المرتبة فأدرك من مجموع هذا الخلق مشهداً بديعاً فى طلوع الشمس وغروبها وظهور الكواكب فى الجو وعزوبها .

وأما الاعتبار بما فيها من المخلوقات وما يحف بها من الموجودات كالنجوم الثوابت والشهب وما فى الأرض من جبال وبحار وأنهار وحيوان فذلك من تفاريع تلك الهيئة الاجتماعية .

وقوله « واختلٰف الّيل والنهار » تذكير بآية أخرى عظيمة لا تخفى على أحد من العقلاء وهى اختلاف الليل والنهار أعنى اختلاف حالتى الأرض فى ضياء وظلمة ، وما فى الضياء من الفوائد للناس وما فى الظلمة من الفوائد لهم لحصول سكونهم واسترجاع قواهم المنهوكة بالعمل .

وفى ذلك آية لخاصة العقلاء إذ يعلمون أسباب اختلاف الليل والنهار على الأرض وأنه من آثار دوران الأرض حول الشمس فى كل يوم ولهذا جعلت الآية فى اختلافهما وذلك يقتضى أن كلا منهما آية .

والاختلاف افتعال من الخلف وهو أن يجىء شىء عوضا عن شىء آخر يخلفه فى مكانه والخلفة بكسر الخاء الخلف قال زهير « بها العين والآرام يمشين خلفة » .

وقد أضيف الاختلاف لكل من الليل والنهار لأن كل واحد منهما يخلف الآخر فتحصل منه فوائد تعاكس فوائد الآخر بحيث لو دام أحدهما لا نقلب النفع ضراً « قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمدا إلى يوم القيٰمة مَنْ إلٰهٌ غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمدا إلى يوم القيٰمة مَنْ إلٰهٌ غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تُبْصرون » .

وللاختلاف معنى آخر هو مراد أيضاً وهو تفاوتهما فى الطول والقصر فمرة يعتدلان ومرة يزيد أحدهما على الآخر وذلك بحسب أزمنة الفصول وبحسب أمكنة الأرض فى أطوال البلاد وأعراضها كما هو مقرر فى علم الهيئة ، وهذا أيضاً من مواضع العبرة لأنه آثار الصنع البديع فى شكل الأرض ومساحتها للشمس قرباً وبعداً .

ففى اختيار التعبير بالاختلاف هنا سر بديع لتكون العبارة صالحة للعبرتين .

والليل اسم لعرض الظلمة والسواد الذى يعم مقدار نصف من كرة الأرض الذى يكون غير مقابل للشمس فإذا حجب قرص الشمس عن مقدار نصف الكرة الأرضية بسبب التقابل الكروى تقلص شعاع الشمس عن ذلك المقدار من الكرة الأرضية فأخذ النور فى الضعف وعادت إليه الظلمة الأصلية التى ما أزالها إلا شعاع الشمس ويكون تقلص النور مدرجاً من وقت مغيب قرص الشمس عن مقابلة الأفق ابتداء من وقت الغروب ثم وقت الشفق الأحمر ثم الشفق الأبيض إلى أن يحلك السواد في وقت العشاء حين بعد قرص الشمس عن الأفق الذى ابتدأ منه المغيب ، وكلما اقترب قرص الشمس من الأفق الآخر أكسبه ضياء من شعاعها ابتداء من وقت الفجر إلى الإسفار إلى الشروق إلى الضحى ، حيث يتم نور أشعة الشمس المتجهة إلى نصف الكرة تدريجاً .

وذلك الضياء هو المسمى بالنهار وهو النور التام المنتظم على سطح الكرة الأرضية وإن كان قد يستنير سطح الكرة بالقمر فى معظم لياليه استنارة غير تامة ، وبضوء بعض النجوم استنارة ضعيفة لا تكاد تعتبر .

فهذا هو المراد باختلاف الليل والنهار أى تعاقبهما وخلف أحدهما الآخر ، ومن بلاغة علم القرآن أن سمى ذلك اختلافاً تسمية مناسبة لتعاقب الأعراض على الجوهر لأنه شىء غير

ذاتى فإن ما بالذات لا يختلف فأومأ إلى أن الليل والنهار ليسا ذاتين ولكنهما عرضان خلاف معتقد الأمم الجاهلة أن الليل جسم أسود كما صوره المصريون القدماء على بعض الهيا كل وكما قال أمرؤ القيس فى الليل :

فقلتُ له لما تمطى بصُلبه وأردفَ أعجازاً و نَاءَ بكلكل

وقال تعالى فى سورة الشمس « والنهار إذا جلّـٰهاَ والّيْل إذا يَغْشٰهاَ » .

وقوله « والفلكِ » عطف على(خلق)(واختلاف)فهو معمول لفى أى وفى الفلك ، ووصفها بالتى تجرى الموصول لتعليل العطف أى أن عطفها على خلق السماوات والأرض فى كونها آية من حيث أنها تجرى فى البحر ، وفى كونها نعمة من حيث أنها تجرى بما ينفع الناس ، فأما جريها فى البحر فهو يتضمن آيتين ، إحداهما آية خلق البحر الذى تجرى فيه الفلك خلقاً عجيباً عظيماً إذ كان ماء غامرا لأكثر الكرة الأرضية وما فيه من مخلوقات وما ركب فى مائه من الأملاح والعقاقير الكيمياوية ليكون غير متعفن بل بالعكس يخرج للهواء أجزاء نافعة للأحياء على الأرض ، والثانية آية سير السفن فيه وهو ماء من شأنه أن يتعذر المشى عليه فجرى السفن آية من آيات إلهام الله تعالى الإنسان للتفطن لهذا التسخير العجيب الذى استطاع به أن يسلك البحر كما يمشى فى الأرض ، وصنع الفلك من أقدم مخترعات البشر ألهمه الله تعالى نوحاً عليه السلام فى أقدم عصور البشر ، ثم إن الله تعالى سخر للفلك الرياح الدورية وهى رياح تهب فى الصباح إلى جهة وفى المساء إلى جهة فى السواحل تنشأ عن إحماء أشعة الشمس فى رابعة النهار الهواء الذى فى البر حتى يخف الهواء فيأتى هواء من جهة البحر ليخلف ذلك الهواء البرى الذى تصاعد فتحدث ريح رخاء من جهة البحر ويقع عكس ذلك بعد الغروب فتأتى ريح من جهة البر إلى البحر ، وهذه الريح ينتفع بها الصيادون والتجار وهى تكون أكثر انتظاماً فى مواقع منها فى مواقع أخرى .

وسخر للفلك رياحاً موسمية وهى تهب إلى جهة واحدة فى أشهر من السنة وإلى عكسها فى أشهر أخرى تحدث من اتجاه حرارة أشعة الشمس على الأماكن الواقعة بين مدار السرطان ومدار الجدى من الكرة الأرضية عند انتقال الشمس من خط الاستواء إلى جهة مدار السرطان وإلى جهة مدار الجدى ، فتحدث هاته الريح مرتين فى السنة وهى كثيرة فى شطوط اليمن وحضرموت والبحر الهندى وتسمى الريح التجارية.

وأما كونها نعمة فلأن فى هذا التسخير نفعا للتجارة والزيارة والغزو وغير ذلك ولذلك قال بما ينفع الناس لقصد التعميم مع الاختصار .

والفلك هنا جمع لا محالة لأن العبرة فى كثرتها ، وهو ومفرده سواء فى الوزن فالتكسير فيه اعتبارى وذلك أن أصل مفرده فلك بضمتين كعنق وكسر على فلك مثل عرب وعجم وأسد وخفف المفرد بتسكين عينه لأن ساكن العين فى مضموم الفاء فرع مضموم العين قصد منه التخفيف على مابينه الرضى فاستوى فى اللفظ المفرد والجمع ، وقيل المفرد بفتح الفاء وسكون اللام والجمع بضم الفاء وضم اللام قيل أسد وأسد وخَشَب وخُشُب ثم سكنت اللام تخفيفاً ، والاستعمال الفصيح فى المفرد والجمع ضم الفاء وسكون اللام قال تعالى « واصنع الفُلْك . والفلك المشحون ـ وقال ـ والفلك التى تجرى فى البحر ـ وقال ـ والفُلْكَ تجرى فى البحر بأمره،حتى إذا كنتم فى الفلك وجرين » ، ثم إن أصل مفرده التذكير قال تعالى و« الفلك المشحون » ويجوز تأنيثه على تأويله بمعنى السفينة قال تعالى « وقال اركبوا فيها ـ وهى تجرى بهم » كل ذلك بعد قوله ويصنع الفلك».

وكأن هذا هو الذى اعتمده ابن الحاجب إذ عد لفظ الفلك مما أنث بدون تاء ولا ألف فقال فى قصيدته « والفلك تجرى وهى فى القرآن » لأن العبرة باستعماله مؤنثا وإن كان تأنيثه بتأويل ، وقد قيل إنه يجوز فى مفرده فقط ضم اللام مع ضم الفاء وقرئ به شاذا والقول به ضعيف ، وقال الكواشى هو بضم اللام أيضاً للمفرد والجمع وهو مردود إذ لم ينص عليه أهل اللغة ولا داعى إليه وكأنه قاله بالقياس على الساكن .

وفى امتنان الله تعالى بجريان الفلك فى البحر دليل على جواز ركوب البحر من غير ضرورة مثل ركوبه للغزو والحج والتجارة ، وقد أخرج مالك فى الموطأ وتبعه أهل الصحيح حديث أم حرام بنت ملحان فى باب الترغيب فى الجهاد الثانى من الموطأ عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا ذهب إلى قباء يدخل على أم حرام بنت ملحان فتطعمه وكانت تحت عبادة بن الصامت فدخل عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فنام يوماً ثم استيقظ وهو يضحك قالت فقلت مايضحكك قال ناس من أمتى عرضوا على غزاة فى سبيل الله يركبون ثبج هذا البحر ملوكا على الأسرة قالت فقلت ادع الله أن يجعلنى منهم فدعا لها الحديث .

وفى حديث أبى هريرة جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء الحديث، وعليه فما روى عن عمر بن الخطاب أنه كتب إلى عمرو بن العاص أن لا يحمل جيش المسلمين فى البحر مؤول على الاحتياط وترك التغرير وأنا أحسبه قد قصد منه خشية تأخر نجدات المسلمين فى غزواتهم لأن السفن قد يتأخر وصولها إذا لم تساعفها الرياح التى تجرى بما لا تشتهي السفن ولأن ركوب العدد الكثير فى سفن ذلك العصر مظنة وقوع الغرق ، ولأن عدد المسلمين يومئذ قليل بالنسبة للعدو فلا ينبغى تعريضه للخطر فذلك من النظر فى المصلحة العامة فى أحوال معينة فلا يحتج به فى أحكام خاصة للناس .

ولما مات عمر استأذن معاوية عثمان فأذن له فى ركوبه فركبه لغزو (قبرص) ثم لغزو القسطنطينية وفى غزوة (قبرص) ظهر تأويل رؤيا النبيء صلى الله عليه وسلم فى حديث أم حرام ، وقد قيل إن عمر بن عبد العزيز لما ولى الخلافة نهى عن ركوبه ثم ركبه الناس بعده. وروي عن مالك كراهة سفر المرأة فى البحر للحج والجهاد ، قال ابن عبد البر: وحديث أم حرام يرد هذه الرواية ولكن تأولها أصحابه بأنه كره ذلك لخشية اطّلاعهن على عورات الرجال لعسر الاحتراز من ذلك فخصه أصحابه بسفن أهل الحجاز لصغرها وضيقها وتزاحم الناس فيها مع كون الطريق من المدينة إلى مكة من البر ممكنا سهلا وأما السفن الكبار كسفن أهل البصرة التى يمكن فيها الاستتار وقلة التزاحم فليس بالسفر فيها للمرأة بأس عند مالك .

« وما أنزل الله من السمآء من ماء» معطوف على الأسماء التى قبله جيء به اسم موصول ليأتى عطف صلة على صلة فتبقى الجملة بمقصد العبرة والنعمة ، فالصلة الأولى وهى أنزل الله من السماء من ماء تذكير بالعبرة لأن فى الصلة من استحضار الحالة ماليس فى نحو كلمة المطر والغيث، وإسناد الإنزال إلى الله لأنه الذى أوجد أسباب نزول الماء بتكوينه الأشياء عند خلق هذا العالم على نظام محكم .

والسماء المفرد هو الجو والهواء المحيط بالأرض كما تقدم آنفا ، وهو الذى يشاهده جميع السامعين .

ووجه العبرة فيه أن شأن الماء الذى يسقى الأرض أن ينبع منها فجعل الماء نازلا عليها من ضدها وهو السماء عبرة عجيبة .

وفى الآية عبرة علمية لمن يجىء من أهل العلم الطبيعى وذلك أن جعل الماء نازلا من السماء يشير إلى أن بخار الماء يصير ماء فى الكرة الهوائية عند ما يلامس الطبقة الزمهريرية وهذه الطبقة تصير زمهريراً عندما تقل حرارة أشعة الشمس، ولعل فى بعض الأجرام العلوية وخاصة القمر أهوية باردة يحصل بها الزمهرير فى ارتفاع الجو فيكون لها أثر فى تكوين البرودة فى أعلى الجو فأسند إليها إنزال الماء مجازاً عقلياً وربما يستروح لهذا بحديث مروى وهو أن المطر ينزل من بحر تحت العرش أى أن عنصر المائية يتكون هنالك ويصل بالمجاورة حتى يبلغ إلى جونا قليل منه فإذا صادفته الأرض تكون من ازدواجهما الماء وقد قال تعالى « وينزل من السماء من جبال فيها من برد » ، ولعلها جبال كرة القمر وقد ثبت فى الهيئة أن نهار القمر يكون خمسة عشر يوما ، وليله كذلك ، فيحصل فيه ، تغيير عظيم من شدة الحر إلى شدة البرد فإذا كانت مدة شدة البرد هى مدة استقباله الأرض أحدث فى جو الأرض عنصر البرودة .

وقوله «فأحيا به الأرض» معطوف على الصلة بالفاء لسرعة حياة الأرض إثر نزول الماء وكلا الأمرين الفعل والفاء موضع عبرة وموضع منة . وأطلقت الحياة على تحرك القوى النامية من الأرض وهى قوة النبات استعارة لأن الحياة حقيقة هى ظهور القوى النامية فى الحيوان فشبهت الأرض به .

وإذا جعلنا الحياة حقيقة فى ظهور قوى النماء وجعلنا النبات يوصف بالحياة حقيقة وبالموت فقوله « فأحيا به الأرض » مجاز عقلى والمراد إحياء ما تراد له الأرض وهو النبات .

وفى الجمع بين السماء والأرض وبين أحيى وموت طباقان .

وقوله « وبثّ فيها منْ كلِّ دابَّةٍ » عطف إما على أنزل فيكون صلة ثانية وباعتبار ما عطف قبله على الصلة صلة ثالثة ، وإما عطف على أحيى فيكون معطوفا ثانيا على الصلة ، وأيّاما كان فهو آية ومنة مستقلة ، فإن جعلته عطفاً على الصلة فمن فى قوله « من كل دآبة » بيانية وهي في موضع الحال ظرف مستقر، وإن جعلته عطفا على المعطوف على الصلة وهو أحيا فمن

فى قوله « من كل دآبة » تبعيضية وهى ظرف لغو ، أى أكثر فيها عددا من كل نوع من أنواع الدواب بمعنى أن كل نوع من أنواع الدواب ينبث بعض كثير من كل أنواعه ، فالتنكير فى دابة للتنويع أى أكثر الله من كل الأنواع لا يختص ذلك بنوع دون آخر .

والبث فى الأصل نشر ما كان خفيا ومنه بث الشكوى وبث السر أى أظهره. قالت الأعرابية « لقد أبثثتك مكتومى وأطعمتك مأدومى » وفى حديث أم زرع قالت السادسة « ولا يولج الكف ليعلم البث » أى لا يبحث عن سر زوجته لتفشوه له ، فمثلت البحث بإدخال الكف لإخراج المخبوء ، ثم استعمل البث مجازاً فى انتشار الشيء بعد أن كان كامناً كما فى هاته الآية واستعمل أيضاً فى مطلق الانتشار ، قال الحماسى :

وهلاّ أعدُّونى لِمثلى تفاقدوا   وفى الأرض مبثوثٌ شجاعٌ وعقرب

وبث الدواب على وجه عطفه على فعل أنزل هو خلق أنواع الدواب على الأرض فعبر عنه بالبث لتصوير ذلك الخلق العجيب المتكاثر فالمعنى وخلق فبث فيها من كل دابة .

وعلى وجه عطف «وبث» على «فأحيا» فبث الدواب انتشارها فى المراعى بعد أن كانت هازلة جائمة وانتشار نسلها بالولادة وكل ذلك انتشار وبث وصفه لبيد بقوله :

رُزقت مرابيعَ النجوم وصابَها   وَدْق الرواعدِ جَوْدُها فرِهامُها

فَعلا فروعُ الأيْهقان وأطفلَتْ   بالجَلْهتين ظِباؤها ونَعامها

والآية أوجز من بيتى لبيد وأوفر معنى فإن قوله تعالى « وما أنزل الله من السماء من ماء » أوجز من البيت الأول ، وقوله « فأحيا به الأرض بعد موتها » أوجز من قوله فعلا فروع الأيهقان وأعم وأبرع بما فيه من استعارة الحياة ، وقوله « وبثَّ فيها منْ كلِّ دآبةٍ » أوجز من قوله وأطفلت البيت مع كونه أعم لعدم اقتصاره على الظباء والنعام .

والدابة ما دب على وجه الأرض وقد آذنت كلمة كل بأن المراد جميع الأنواع فانتفى احتمال أن يراد من الدابة خصوص ذوات الأربع .

وقد جمع قوله تعالى « فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة» أصول علم التاريخ الطبيعى وهو المواليد الثلاثة المعدن والنبات والحيوان ، زيادة على ما فى بقية الآية سابقا ولاحقا من الإشارات العلمية الراجعة لعلم الهيئة وعلم الطبيعة وعلم الجغرافيا الطبيعية وعلم حوادث الجو .

وقوله « وتصريف الريح » عطف على مدخول فى وهو من آيات وجود الخالق وعظيم قدرته لأن هبوب الريح وركودها آية ، واختلافَ مَهابِّها آية ، فلولا الصانع الحكيم الذى أودع أسرار الكائنات لما هبت الريح أو لما ركدت ، ولما اختلفت مهابُّها بل دامت من جهة واحدة وهذا موضع العبرة ، وفى تصريف الرياح أيضا موضع نعمة وهو أن هبوبها قد يَحتاج إليه أهل موضع للتنفيس من الحرارة أو لجلب الأسحبة أو لطرد حشراتٍ كالجراد ونحوه أو لجلب منافع مثل الطير .

وقد يحتاج أهل مكان إلى اختلاف مهابها لتجىء ريح باردة بعد ريح حارة أو ريح رطبة بعد ريح يابسة ، أو لتهب إلى جهة الساحل فيرجعَ أهل السفن من الأسفار أو من الصيد ، فكل هذا موضع نعمة ، وهذا هو المشاهد للناس كلهم ، ولأهل العلم فى ذلك أيضاً موضع عبرة أعجب وموضع نعمة، وذلك أن سبب تصريف الرياح أن الله أحاط الكرة الأرضية بهواء خلقه معها، به يتنفس الحيوان وهو محيط بجميع الكرة بَحْرِها وبرها متصل بسطحها ويشغل من فوق سطحها ارتفاعا لا يعيش الحيوان لو صعد إلى أعلاه ، وقد خلقه الله تعالى مؤلفا من غازين هما (النيتروجين والأكسجين) وفيه جزء آخر عارض فيه وهو جانب من البخار المائى المتصاعد له من تبخر البُحار ورطوبة الأرض بأشعة الشمس وهـذا البخار هو غاز دقيق لا يشاهد ، وهذا الهواء قابل للحرارة والبرودة بسبب مجاورة حارٍّ أو بارد ، وحرارته تأتى من أشعة الشمس ومن صعود حرارة الأرض حين تسخنها الشمس وبرودته تجىء من قلة حرارة الشمس ومن برودة الثلوج الصاعدة من الأرض ومن الزمهرير الذى يتزايد بارتفاع الجو كما تقدم .

ولما كانت الحرارة من طبعها أن تُمَدِّد أجزاء الأشياء فتتلطف بذلك التمدد كما تقرر فى الكيمياء ، والبرودة بالعكس ، فإذا كان هواء فى جهة حارة كالصحراء وهواء فى جهة باردة كالمنجمد وقع اختلاف بين الهواءين فى الكثافة فصَعِد الخفيف وهو الحار إلى الأعلى وانحدر الكثيف إلى الأسفل وبصعود الخفيف يترك فراغا يخلفه فيه الكثيف طلباً للموازنة فتحدث حركة تسمى ريحا ، فإذا كانت الحركة خفيفة لقرب التفاوت بين الهواءين سميت الحركة نسيما ، وإذا اشتدت الحركة وأسرعت فهى الزوبعة .

فالريح جنس لهاته الحركة والنسيم والزوبعة والزعزع أنواع له .

ومن فوائد هاته الرياح الإعانة على تكوين السحاب ونقله من موضع إلى موضع وتنقية الكرة الهوائية مما يحل بها من الجراثيم المضرة ، وهذان الأمران موضع عبرة ونعمة لأهل العلم .

وقد اختير التعبير بلفظ التصريف هنا دون نحو لفظ التبديل أو الاختلاف لأنه اللفظ الذى يصلح معناه لحكاية ما فى نفس الأمر من حال الرياح لأن التصريف تفعيل من الصرف للمبالغة وقد علمت أن منشأ الريح هو صرف بعض الهواء إلى مكان وصرف غيره إلى مكانه الذى كان فيه فيجوز أن تقدر: وتصريف الله تعالى الرياح، وجعل التصريف للريح مع أن الريح تكونت بذلك التصريف لأنها تحصل مع التصريف فهو من إطلاق الاسم على الحاصل فى وقت الإطلاق كما فى قوله تعالى « ويلعنهم اللّٰعنون » وهو ضرب من مجاز الأوْل ، وأن تجعل التصريف بمعنى التغيير أى تبديل ريح من جهة إلى جهة فتبقى الحقيقة ويفوت الإعجاز العلمى ويكون اختيار لفظ التصريف دون التغيير لأنه أخف .

وجُمع الرياح هنا لأن التصريف اقتضى التعدد لأنها كلما تغير مهبها فقد صارت ريحا غيرَ التى سبقت . وقرأه الجمهور الرياح بالجمع وقرأه حمزة والكسائى الريح بالإفراد على إرادة الجنس ، واستفادة العموم من اسم الجنس المعرف سواء كان مفردا أو جمعا سَوَاءً ، وقد قيل إن الرياح بصيغة الجمع يكثر استعماله فى ريح الخير وأن الريح بالإفراد يكثر استعماله فى ريح الشر واعتضدوا فى ذلك بما رووه عن النبىء صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول إذا رأى الريح : اللهم اجعلها رياحا لا ريحا، وهى تفرقة أغلبية وإلا فقد عُبر بالإفراد فى موضع الجمع، والعكس فى قراءة كثير من القراء . والحديثُ لم يَصح ، وعلى القول بالتفرقة فأحسن ما يعلل به أن الريح النافعة للناس تجىء خفيفة وتتخلل موجاتها فجَوات فلا تحصل منها مضرة فباعتبار تخلل الفجوات لهبوبها جُمعت ، وأما الريح العاصف فإنه لا يترك للناس فجوة فلذلك جعل ريحا واحدة وهذا مأخوذ من كلام القرطبى .

والرياح جمع ريح والريح بوزن فِعْل بكسر الفاء وعينها واو انقلبت ياء لأجل الكسرة بدليل قولهم فى الجمع أَرْوَاح وأما قولهم فى الجمع رياح فانقلاب الواو فيه ياء كانقلابها فى المفرد لسبب الكسرة كما قالوا دِيمَة ودِيَم وحِيلة وحِيَل وهما من الواوى .

وقوله « والسَّحاب المسخَّر » عطف على «تصريف الرياح» أو على (الرياح) ويكون التقدير: وتصريف السحاب المسخر أى نقله من موضع إلى موضع .

وهو عبرة ومنة أما العبرة ففى تكوينه بعد أن لم يكن وتسخيره وكونه فى الفضاء، وأما المنة ففى جميع ذلك فتكوينه منة وتسخيره من موضع إلى موضع منة وكونه بين السماء والأرض منة لأنه ينزل منه المطر على الأرض من ارتفاع فيفيد اختراق الماء فى الأرض ، ولأنه لو كان على سطح الأرض لاختنق الناس فهذا ما يبدو لكل أحد ، وفى ذلك أيضا عبرة ومنة لأهل العلم فتكوينه عبرة لهم وذلك أنه يتكون من تصاعد أبْخرة البحار ورطوبة الأرض التى تبخِّرها أشعة الشمس ولذا لم يخْلُ الهواء من بُخار الماء كما قدمناه إلا أن بخار الماء شفاف غازى فإذا جاور سطحا بارداً ثقل وتكاثف فصار ضباباً أو ندى أو سحاباً ، وإنما تكاثف لأن أجزاء البخار تجتمع فتقل قدرة الهواء على حمله ، ثم إذا تكامل اجتماعه نزل مطراً ، ولكون البخار الصاعد إلى الجو أكثر بخار البحر ؛ لأن البحر أكثر سطح الكرة الأرضية كانت السحب أكثر ماتتكون من جهة البحار ، وكانوا يظنون أن المطر كله من ماء البحر وأن خراطيم السحاب تتدلى إلى أمواج البحر فتمتص منه الماء ثم ينزل مطراً . قال أبو ذؤيب الهذلى :

سقى أم عمرو كلَّ آخر ليلة حناتمُ سودٌ ماؤهن ثجيج
شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لُجَجٍ خُضرٍ لهن نئيج

وقال البديع الإصطرلابى[1] :

أهْدِى لمجلسك الشريف وإنما أهْدِى له ما حُزتُ من نَعمائه
كالبحر يُمطره السحابُ وما لَه فضلٌ عليه لأنه من مائه

فلولا الرياح تسخره من موضع إلى موضع لكان المطر لا ينزل إلا فى البحار .

وموضع المنة فى هذا فى تكوينه حتى يحمل الماء ليحيى الأرض، وفى تسخيره لينتقل ، وفى كونه بين السماء والأرض فهو مسخر بين السماء والأرض حتى يتكامل مافى الجو من الماء فيثقل السحاب فينزل ماء إذا لم تبق فى الهواء مقدرة على حمله قال تعالى « وينشىء السحابَ الثقال» وقوله تعالى « لَأَيٰتٍ لقوم يعقلون » أى دلائل وقد تقدم الكلام على الآية والآيات ،

(١) هبة الله بن الحسين لقب بالبديع ووصف بالاصطرلابى لأنه صانع آلة الاصطرلاب توفى سنة ٥٣٤ .

وجمع الآيات لأن فى كل ماذكر من خلق السماوات والأرض وماعطف عليه آيات .

فإن أريد الاستدلال بها على وجود الله تعالى فقط كانت دلائل واضحة وكان رداً على الدُّهريين من العرب وكان ذكرهم بعد الذين كفروا وماتوا وهم كفار المراد بهم المشركون تكميلا لأهل النحل فى العرب ، ويكون قوله بعد ذلك « ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا » رجوعاً إلى المشركين وهذا الوجه يرجع إلى الاستدلال بالعالم على الصانع وهو دليل مشهور فى كتب الكلام ، وإن أريد الاستدلال بهاته الدلائل على وحدانية الله تعالى المستلزمة لوجوده وهو الظاهر من قوله: «لقوم يعقلون» لأن الاستدلال بهاته الدلائل وأمثالها على وجود الصانع لا يدل على كمال عقل بخلاف الاحتجاج بها على الوحدانية ، ولأنه ذكره بعد قوله « وإلٰهكم إله واحد لا إله إلا هو » ، ولأن دهماء العرب كانوا من المشركين لا من المعطلين الدهريين .

وكفاية هذه الدلائل فى الرد على المشركين من حيث إنهم لم يكونوا يدعون للأصنام قدرة على الخلق كما أشار إليه قوله تعالى « أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون » ، وإن أريد الاستدلال بهذه الآثار لوحدانية الله على الأمم التى تثبت الاشتراك للآلهة فى الإيجاد مثل مجوس الفرس ومشركى اليونان .

فوجه دلالة هاته الآيات على الوحدانية . أن هذا النظام البديع فى الأشياء المذكورة وذلك التدبير فى تكوينها وتفاعلها وذهابها وعودها ومواقيتها كل ذلك دليل على أن لها صانعا حكيما متصفاً بتمام العلم والقدرة والحكمة وهى الصفات التى تقتضيها الألٰهانية ، ولا جرم أن يكون الإلٰه الموصوف بهاته الصفات واحداً لاعتراف المشركين بأن نواميس الخلق وتسيير العالم من فعل الله تعالى، إذا لم يدعوا لشركائهم الخلق ولذلك قال تعالى « أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون » ، وذكر فى سورة النمل الاستدلال ببعض ما هنا على أن لا إله مع الله ، فالمقصود التذكير بانتفاء حقيقة الإلٰهية عن شركائهم ، وأما طريقة الاستدلال العلمية فهى بالبرهان الملقب فى علم الكلام ببرهان التمانع وسيأتى عند قوله « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » فى سورة الأنبياء .

والقوم: الجماعة من الرجال ويطلق على قبيلة الرجل كما قال عمرو بن معدى كرب :

* فلو أن قومى أنقطتنى رماحهم *

ويطلق على الأمة، وذكر لفظ « قوم يعقلون » دون أن يقال للذين يعقلون أو للعاقلين لأن إجراء الوصف على لفظ قوم، يومئ إلى أن ذلك الوصف سجية فيهم، ومن مكملات قوميتهم، فإن للقبائل والأمم خصائص تميزها وتشتهر بها كما قال تعالى « وما هم منكم ولكنهم قوم يفرقون » ، وقد تكرر هذا في مواضع كثيرة من القرآن ومن كلام العرب ، فالمعنى أن في ذلك آيات للذين سجيتهم العقل ، وهو تعريض بأن الذين لم ينتفعوا بآيات ذلك ليست عقولهم براسخة ولا هي ملكات لهم وقد تكرر هذا في سورة يونس .

﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ﴾

عطف على « إن في خلق السمٰوٰت والأرض » إلخ لأن تلك الجملة تضمنت أن قوما يعقلون استدلوا بخلق السموات والأرض وما عطف عليه على أن الله واحد فوحدوه، فناسب أن يعطف عليه شأن الذين لم يهتدوا لذلك فاتخذوا لأنفسهم شركاء مع قيام تلك الدلائل الواضحة ، فهؤلاء الذين اتخذوا من دون الله هم المتحدث عنهم آنفا بقوله تعالى « إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار » الآيات .

وقوله « من الناس » خبر مقدم وقد ذكرنا وجه الإخبار به وفائدة تقديمه عند قوله تعالى « ومن الناس من يقول ءامنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين » وعطفهُ على ذكر دلائل الوحدانية وتقديمُ الخبر وكونُ الخبر من الناس مؤذن بأنه تعجبٌ من شأنهم .

ومَنْ في قوله « مَن يتخذ » ما صدْقُها فريق لا فرد بدليل عود الضمير في قوله « يحبونهم كحب الله » .

والمراد بالأنداد الأمثال في الألوهية والعبادة ، وقد مضى الكلام على النِّد بكسر النون عند قوله تعالى « فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون » .

وقوله « من دون الله » معناه مع الله لأن كلمة دون تؤذن بالحيلولة لأنها بمعنى وراء فإذا قالوا اتخذه دون الله فالمعنى أنه أفرده وأعرض عن الله وإذا قالوا اتخذه من دون الله فالمعنى أنه جعله بعض حائل عن الله أي أشركه مع الله لأن الإشراك يستلزم الإعراض عن الله في أوقات الشغل بعبادة ذلك الشريك .

وقوله « مِن دون الله » حال من ضمير (يتخذ)، وقوله « يحبونهم » بدل من يتخذ بدل اشتمال، لأن الاتخاذ يشتمل على المحبة والعبادة ، ويجوز كونه صفة لمن ، وجوّز أن يكون صفة لأندادا لكنه ضعيف لأن فيه إيهام الضمائر لاحتمال أن يفهم أن المحب هم الأنداد يحبون الذين اتخذوهم ، والأظهر أن يكون حالا من (مَن) تفظيعاً لحالهم فى هذا الاتخاذ وهو اتخاذ أنداد سووها بالله تعالى فى محبتها والاعتقاد فيها .

والمراد بالأنداد هنا وفى مواقعه من القرآن، الأصنام لا الرؤساء كما قيل ، وعاد عليهم ضمير جماعة العقلاء المنصوب فى قوله «يحبونهم» لأن الأصنام لما اعتقدوا ألوهيتها فقد صارت جديرة بضمير العقلاء على أن ذلك مستعمل فى العربية ولو بدون هذا التأويل ، والمحبة هنا مستعملة فى معناها الحقيق وهو مَيل النفس إلى الحسَن عندها بمعاينة أو سماع أو حصول نفع محقق أو موهوم لعدم انحصار المحبة فى ميل النفس إلى المرئيات خلافاً لبعض أهل اللغة فإن الميل إلى الخُلُق (بضم الخاء) الحسن وإلى الفعل الحسن والكمال ، محبة أشد من محبة محاسن الذات فتشترك هذه المعانى فى إطلاق اسم المحبة عليها باعتبار الحاصل فى النفس وقطع النظر عن سبب حصوله .

فالتحقيق أن الحب يتعلق بذِكر المرء وحصول النفعِ منه وحُسْن السمعة وإن لم يره فنحن نحب الله لما نعلمه من صفات كماله ولما يصلنا من نعمته وفضله ورحمته ، ونحب رسوله لما نعلم من كماله ولِما وصل إلينا على يديه ولما نعلم من حرصه على هدينا ونجاتنا، ونحب أجدادنا، ونحب أسلافنا من علماء الإسلام ، ونحب الحكماء والمصلحين من الأولين والآخرين ، ولله در أبى مدين فى هذا المعنى :

وكم من محب قد أحب وما رأى ... وعشق الفتى بالسمع مرتبة أخرى

وبضد ذلك كله تكون الكراهية ، ومن الناس من زعم أن تعلق المحبة بالله مجاز مرسل فى الطاعة والتعظيم بعلاقة اللزوم لأن طاعة المحب للمحبوب لازم عرفى لها قال الجَعْدى :

لو كان حبك صادقاً لأطعته ... إن المحب لمن يحب مطيع

أو مجاز بالحذف ، والتقدير: يحبون ثواب الله أو نعمته لأن المحبة لا تتعلق بذات الله، إما لأنها من أنواع الإرادة، والإرادة لا تتعلق إلا بالجائزات وهو رأى بعض المتكلمين، وإما لأنها طلب الملائم .

واللـذة لاتحصل بغير المحسوسات وكلا الدليلين ظاهر الوهن كما بينه الفخر ، وعلى هذا التفصيل بين إطلاق المحبة هنا يكون التشبيه راجعا إلى التسوية فى القوة ومنهم من جعل محبة الله تعـالى مجازا وجعلها فى قوله « يحبونهم » أيضا مجازا وعلى ذلك درج فى الـكشاف وكان وجهه أن الأصل فى تشبيه اسم بمثله أن يكون تشبيه فرد من الحقيقة بآخر منها . وقد علمت أنه غير متعين .

وقوله « كحب الله » مفيد لمساواة الحبين ؛ لأن أصل التشبيه المساواة وإضافة حب إلى اسم الجلالة من الإضافة إلى المفعول فهو بمنزلة الفعل المبنى إلى المجهول .

فالفاعل المحذوف حذف هنا لقصد التعميم أى كيفما قدرت حب محب لله فحب هؤلاء أندادهم مساو لذلك الحب، ووجه هذا التعميم أن أحوال المشركين مختلفة ، فمنهم من يعبد الأنداد من الأصنام أو الجن أو الـكواكب ويعترف بوجود الله ويسوى بين الأنداد وبينه ، ويسميهم شركاء أو أبناء لله تعالى ، ومنهم من يجعل لله تعالى الإلٰهية الـكبرى ويجعل الأنداد شفعاء إليه ، ومنهم من يقتصر على عبادة الأنداد وينسى الله تعالى قال تعالى « نسوا الله فأنساهم أنفسهم » ، ومن هؤلاء صابئة العرب الذين عبدوا الـكواكب ، ولله تعالى محبون من غير هؤلاء ومن بعض هؤلاء ، فمحبة هؤلاء أندادهم مساوية لمحبة محبى الله إياه أى مساوية فى التفـكير فى نفوس المحبين من الفريقين فيصح أن تقدر يحبونهم كما يجب أن يحب الله أو يحبونهم كحب الموحدين لله إياه أو يحبونهم كحبهم الله، وقد سلك كل صورة من هذه التقادير طائفة من المفسرين ، والتحقيق أن المقدر هو القدر المشترك وهو ما قدرناه فى أول الـكلام .

واعلم أن المراد إنـكار محبتهم الأنداد من أصلها لا إنـكار تسويتها بحب الله تعالى وإنما قيدت بمماثلة محبة الله لتشويهها وللنداء على انحطاط عقول أصحابها وفيه إيقاظ لعيون معظم المشركين وهم الذين زعموا أن الأصنام شفعاء لهم كما كثرت حكاية ذلك عنهم فى القرآن فنبهوا إلى أنهم سووا بين محبة التابع ومحبة المتبوع ومحبة المخلوق ومحبة الخالق لعلهم يستفيقون فإذا ذهبوا يبحثون عما تستحقه الأصنام من المحبـة وتطلبوا أسباب المحبة وجدوها مفقودة كما قال إبراهيم عليـه السلام « يَٰأَبَتِ لم تعبد ما لا يسمع ولا يُبصر ولا يغنى عنك شيئاً » مع ما فى هذه الحال من زيادة موجب الإنـكار .

وقوله « والذين ءامنوا أشدُّ حُبًّا لله» أى أشد حبًّالله من محبة أصحاب الأنداد أندادهم ، على ما بلغوا من التصلب فيها ، ومن محبة بعضهم لله ممن يعترف بالله مع الأنداد ، لأن محبة جميع هؤلاء المحبين وإن بلغوا ما بلغوا من التصلب فى محبوبيهم لمَّا كانت محبة مجردة عن الحجة لا تبلغ مبلغ أصحاب الاعتقاد الصميم المعضود بالبرهان ، ولأن إيمانهم بهم لأغراض عاجلة كقضاء الحاجات ودفع الملمات بخلاف حب المؤمنين لله فإنه حب لذاته وكونه أهلا للحب ثم يتبع ذلك أغراض أعظمها الأغراض الآجلة لرفع الدرجات وتزكية النفس .

والمقصود تنقيص المشركين حتى فى إيمانهم بآلهتهم فكثيراً ما كانوا يُعرضون عنها إذا لم يجدوا منها ما أمَّلوه .

فمورد التسوية بين المحبتين التى دل عليها التشبيه مخالف لمورد التفضيل الذى دل عليه اسم التفضيل هنا ، لأن التسوية ناظرة إلى فرط المحبة وقت خطورها ، والتفضيل ناظر إلى رسوخ المحبة وعدم تزلزلها ، وهـذا مأخوذ من كلام الكشاف ومصرح به فى كلام البيضاوى مع زيادة تحريره ، وهذا يغنيك عن احتمالات وتمحلات عرضت هنا لبعض المفسرين وبعض شراح الكشاف.

روي أن امرأ القيس لما أراد قتال بنى أسد حين قتلوا أباه حُجْرا ملكهم مر على ذى الخُلَصة الصَّنم الذى كان بتَبَالَة بين مكة واليَمَن فاستقسم بالأزلام التى كانت عند الصَّنم فخرج له القدح الناهى ثلاث مرات[1] فكسر تلك القِداح ورمى بها وجه الصَّنم وشتمه وأنشد :

لو كنتَ ياذَا الخلص المَوْتُورا مِثلى وكانَ شيخك المقبورا

* لم تَنْهَ عن قتل العُداة زورًا *

ثم قصد بنى أسد فظفِر بهم.

ورُوى أن رجلا من بنى مَلْكَان جاء إلى سَعْد الصَّنم بساحل جُدَّةَ وكان معه إبل فنفرت إبله لما رأت الصَّنم[2] فغضب الملكانى على الصَّنم ورماه بحجَر وقال :

أتينَا إلى سَعْدٍ ليَجْمَع شملنا فشتَّتَنا سَعْد فما نَحْنُ من سَعْد

وهلْ سَعْدٌ إلَّا صَخْرَةٌ بتَنُوفَةٍ من الأرض لا تدعو لغَيٍّ ولا رُشد

(١) ذو الخلصة بضم الخاء وفتح اللام صنم كان لخثعم وزبيد ودوس وهوازن ، وهو صخرة قد نقشت فيها صورة الخلصة والخاصة زهرة معروفة ، وكان عند ذى الخلصة أزلام ثلاثة يستقسمون بها وهى الناهى والآمر والمرتضى. وذو الخلصة هدمه جرير بن عبدالله البجلى بإذن من النبيء صلى الله عليه وسلم .

(٢) كان هذا الصنم حجرا طويلا ضخما .

وإنما جيء بأفعل التفضيل بواسطة كلمة أشدقال التفتزانى ، آثر أشدُّ حبا على أحَبُّ لأن أحب شاع فى تفضيل المحبوب على محبوب آخر تقول: هوأحب إلى، وفى القرآن « قل إن كان ءاباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومَسَاكِنُ تَرْضَوْنَها أحبَّ إليكم من الله ورسوله الخ .

يعنى أن فعل أحب هو الشائع وفعل حب قليل فلذلك خصوا فى الاستعمال كلا بمواقع نفيا للبس فقالوا: أحب وهو محب وأشد حبا وقالوا حبيب من حب وأحب إلى من حب أيضا .

﴿وَلَوْ تَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ إِذْ يَرَوْنَ ٱلْعَذَابَ أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً وَأَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعَذَابِ﴾ 165

عطف على قوله « ومِن الناس من يتخذ » وذلك أن قوله ذلك لما كان شرحا لحال ضلالهم الفظيع فى الدنيا من اتخاذ الأنداد لله مع ظهور أدلة وحدانيته حتى كان قوله « ومن الناس » مؤذنا بالتعجيب من حالهم كما قدمنا ، وزيد فى شناعته أنهم اتخذوا لله أندادا وأحبوها كحبه ، ناسب أن ينتقل من ذلك أى ذكر عاقبتهم من هذا الصنيع ووصف فظاعة حالهم فى الآخرة كما فظع حالهم فى الدنيا .

قرأ نافع وابن عامر ويعقوب «ولو ترى» بتاء فوقية وهو خطاب لغير معين يعم كل من يسمع هذا الخطاب، وذلك لتناهى حالهم فى الفظاعة والسوء، حتى لو حضرها الناس لظهرت لجميعهم ويجوز أن يكون الخطاب للنبىء صلى الله عليه وسلم فالذين ظلموا)مفعول(ترى) على المعنيين ، وإذ ظرف زمان، والرؤية بصرية فى الأول والثانى لتعلقها فى الموضعين بالمرئيات، ولأن ذلك مورد المعنى ، إلا أن وقت الرؤيتين مختلف، إذالمعنى لو تراهم الآن حين يرون العذاب يوم القيامة ، أى لو ترى الآن حالهم ، وقرأه الجمهور يرى الذين ظلموا- بالتحتية- فيكون الذين ظلموا فاعل يرى والمعنى أيضا لو يرون الآن ، وحذف مفعول يرى لدلالة المقام، تقديره لو يرون عذابهم أو لو يرون أنفسهم أو يكون (إذ) اسما غير ظرف أى لو ينظرون الآن ذلك الوقت فيكون بدل اشتمال من«الذين ظلموا».

و«الذين ظلموا»هم الذين اتخذوا من دون الله أندادا فهو من الإظهار فى مقام الإضمار ليكون

شاملا لهؤلاء المشركين وغيرهم ، وجعل اتخاذهم الأنداد ظلما لأنه اعتداء على عدة حقوق. فقداعتدوا على حق الله تعالى من وجوب توحيده ، واعتدوا على من جعلوهم أندادا لله على العقلاء منهم مثل الملائكة وعيسى ، ومثل ود وسواع ويغوث ويعوق ونسر ، فقد ورد فى الصحيح عن ابن عباس أنهم كانوا رجالا صالحين من قوم نوح فلما ماتوا اتخذ قومهم لهم تماثيل ثم عبدوها ، ومثل (اللات) يزعم العرب أنه رجل كان يلت السويق للحجيج وأن أصله اللات بتشديد التاء، فبذلك ظلموهم إذ كانوا سببا لهول يحصل لهم من السؤال يوم القيامة كما قال الله تعالى « إذ قال الله يا عيسى بن مريم ءأنتَ قلت للناس اتخذونى وأمى إلٰهَيْنِ من دون الله » وقال « ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون » الآية ــ وقال « ويوم نحشرهم وما يعبدون من دون الله فيقول أأنتم أضللتم عبادى هؤلاء أم هم ضلوا السبيل » الآية ، وظلموا أنفسهم فى ذلك بتعريضها للسخرية فى الدنيا وللعذاب فى الآخرة وظلموا أعقابهم وقومهم الذين يتبعونهم فى هــذا الضلال فتمضى عليه العصور والأجيال ، ولذلك حذف مفعول ظلموا لقصد التعميم ، ولك أن تجعل ظلموا بمعنى أشركوا كما هو الشائع فى القرآن قال تعالى عن لقمان « إن الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عظيم » وعليه فالفعل منزّل منزلة اللازم لأنه صار كاللقب .

وجملة « والذين ءامنوا أشدُّ حبًّا لله » معترضة والغرض منها التنويه بشأن الذين آمنوا بأن حبهم لله صار أشد من حبهم الأنداد التى كانوا يعبدونها وهذا كقول عُمر بن الخطاب للنبيء صلى الله عليه وسلم « لأنت أحب إلىّ من نفسى التى بين جنبىّ » .

وتركيب لو ترى وما أشبهه نحو لو رأيتَ من التراكيب التى جرت مجرى المثل فبنيت على الاختصار وقد تكرر وقوعها فى القرآن .

وجواب لو محذوف لقصد التفخيم وتهويل الأمر لتذهب النفس فى تصويره كل مذهب ممكن ونظيره (ولو ترى إذ الظالمون في غمَرات الموت) ـ (ولو ترى إذ وقفوا على النار) ـ (ولو أن قرءانا سيرت به الجبال) ، قال المرزوقي عند قول الشَّمَيْذَرِ الحارثي :

وقد ساءنى ما جرَّتِ الحرب بيننا بِنِى عَمِّنا لو كان أمرا مُدَانِيا

« حَذْفُ الجواب فى مثل هاته المواضع أبلغ وأدل على المراد بدليل أن السيد إذا قال عبده لئن قمتُ إليك ثم سكتَ تزاحم على العبد من الظنون المعترضة للتوعد مالا يتزاحم

لو نص على ضربٍ من العذاب » ، والتقدير على قراءة نافع وابن عامر لرأيتَ أمرا عظيما وعلى قراءة الجمهور لرأوا أمرا عظيما .

وقوله « أن القُوَّة » قرأه الجمهور بفتح همزة أَنَّ وهو بدل اشتمال من العذاب أو من الذين ظلموا فإن ذلك العذاب من أحوالهم ، ولا يضر الفصل بين المبدل منه والبدل لطول البدل ، ويجوز أن يكون على حذف لام التعليل والتقدير لأن القوة لله جميعا والتعليل بمضمون الجواب المقدر أى لرأيت ما هو هائل لأنه عذاب الله ولله القوة جميعا .

« وجميعا » استعمل فى الكثرة والشدة فقوة غيره كالعدم وهذا كاستعمال ألفاظ الكثرة فى معنى القوة وألفاظ القلة فى معنى الوهن كما فى قول تأبط شرا :

قليلُ التشكى للمُلِمِّ يصيبُه كثيرُ الهوى شتّى النَّوى والمسالك

أراد شديد الغرام .

وقرأه أبو جعفر ويعقوب إن القوة بكسر الهمزة على الاستئناف البيانى كأن سائلا قال: ماذا أرى وما هذا التهويل؟فقيل: إن القوة ولا يصح كونها حينئذ للتعليل التى تغنى غناء الفاء كما هى فى قول بشار :

* إن ذاك النجاح فى التبْكير *

لأن ذلك يكون فى مواقع احتياج ما قبلها للتعليل حتى تكون صريحة فيه .

وقرأ ابن عامر وحده,,إذ يُرَون العذاب,,بضم الياء أى إذ يريهم الله العذاب فى معنى قوله ,,كذلك يُريهم الله أعمالهم,,.

وانتصب(جميعا) على التوكيد لقوله(القوة)أى جميع جنس القوة ثابت لله ، وهو مبالغة لعدم الاعتداد بقوة غيره فمفاد جميع هنا مفاد لام الاستغراق فى قوله الحمد لله .

وقد جاء (لو) فى مثل هذا التركيب بشرط مضارع ووقع فى كلام الجمهور من النحاة أن لو للشرط فى الماضى وأن المضارع إذا وقع شرطاً لها يُصرف إلى معنى الماضى إذا أريد استحضار حالة ماضية وأما إذا كان المضارع بعدها متعينا للمستقبل فأوَّله الجمهور بالماضى فى جميع مواقعه وتكلفوا فى كثير منها كما وقع لصاحب المفتاح ، وذهب المبرد وبعض الكوفيين إلى أن لوْ حرف بمعنى إنْ لمجرد التعليق لا للامتناع ، وذهب ابن مالك فى التسهيل والخلاصة إلى أن ذلك جائز لكنه قليل وهو يريد القلة النسبية بالنسبة لوقوع الماضى وإلا فهو وارد فى القرآن وفصيح العربية .

والتحقيق أن الامتناع الذى تفيده لو متفاوت المعنى ومرجعه إلى أن شرطها وجوابها مفروضان فرضاً وغير مقصود حصول الشرط فقد يكون ممكن الحصول وقد يكون متعذراً ولذلك كان الأولى أن يعبر بالانتفاء دون الامتناع لأن الامتناع يوهم أنه غير ممكن الحصول فأما الانتفاء فأعم ، وأن كون الفعل بعدها ماضياً أو مضارعاً ليس لمراعاة مقدار الامتناع ولكن ذلك لمقاصد أخرى مختلفة باختلاف مفاد الفعلين فى مواقعها فى الشروط وغيرها ، إذ كثيراً ما يراد تعليق الشرط بلو فى المستقبل نحو قول توبة :

ولو تلتقِى أصداؤُنا بعد موتنا ومِنْ بين رَمْسينا من الأرض سَبسبُ
لظل صدَى صوتى وإن كنتُ رِمَّــةً لصوت صدى ليلى يهشُّ وَيطْرَبُ

فإنه صريح فى المستقبل ومثله هذه الآية .

﴿ إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُواْ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُواْ وَرَأَوُاْ ٱلْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ 166 وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُواْ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُواْ مِنَّا كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ 167 ﴾

إذ ظرف وقع بدل اشتمال من ظرف « إذ يرون العذاب » أى لو تراهم فى هذين الحالين حال رؤيتهم العذاب وهى حالة فظيعة وتشتمل على حال اتخاذ لهم وتبرىء بعضهم من بعض وهى حالة شنيعة وهما حاصلان فى زمن واحد .

وجىء بالفعل بعد إذ هنا ماضياً مع أنه مستقبل فى المعنى لأنه إنما يحصل فى الآخرة تنبيها على تحقق وقوعه فإن درجتَ على أن إذ لا تخرج عن كونها ظرفا للماضى على رأى جمهور النحاة فهى واقعة موقع التحقيق مثل الفعل الماضى الذى معها فتكون ترشيحاً للتبعية ، وإن درجت على أنها ترد ظرفا للمستقبل وهو الأصح ونسبه فى التسهيل إلى بعض النحاة ، وله شواهد كثيرة فى القرآن قال تعالى « ولقد صدقكم الله وعْده إذ تحسونهم بإذنه » على أن يكون إذ تحسونهم هو الموعود به وقال . « فسوف يعلمون إذ الأغلال فى أعناقهم » فيكون المجاز فى فعل « تبرَّأ » خاصة .

والتبرؤ تكلف البراءة وهي التباعد من الأمر الذي من شأن قُرْبه أن يكون مضرا ولذلك يقال تبارآ إذا أبعد كلٌّ الآخرَ من تبعةٍ محققة أو متوقعة .

﴿والذين اتُّبعوا﴾ بالبناء إلى المجهول هم الذين ضللوا المشركين ونصبوا لهم الأنصاب مثل عمرو بن لُحَيٍّ ، فقدْ أشعر قوله اتُّبِعوا أنهم كانوا يَدْعُون إلى متابعتهم ، وأيَّد ذلك قوله بعده ﴿فنتبرَّأ منهم كما تبرَّءوا منا﴾ أي نجازيهم على إخلافهم .

ومعنى براءتهم منهم تنصلهم من مواعيد نفعهم في الآخرة الذي وعدوهم في الدنيا والشفاعةِ فيهم ، وصَرْفُهم عن الالتحاق بهم حين هَرَعُوا إليهم .

وجملة ﴿ورأوا العذاب﴾ حاليَّة أي تبرءوا في حال رؤيتهم العذاب ، ومعنى رؤيتهم إياه أنهم رأوا أسبابه وعلموا أنه أُعِد لمن أضلَّ الناسَ فجعلوا يتباعدون من أَتباعهم لئلا يحق عليهم عذاب المضللين ، ويجوز أن تكون رؤية العذاب مجازا في إحساس التعذيب كالمجاز في قوله تعالى « يمسهم العذاب » ، فموقع الحال هنا حسن جدًّا وهي مغنِيَة عن الاستئناف الذي يقتضيه المقام لأن السامع يتساءل عن موجب هذا التبرؤ فإنه غريب فيقال رأوا العذاب فلما أريد تصوير الحال وتهويل الاستفظاع عدل عن الاستئناف إلى الحال قضاء لحق التهويل واكتفاء بالحال عن الاستئناف لأن موقعهما متقارب ، ولا تكون معطوفة على جملة تبرأ لأن معناها حينئذ يصير إعادةً لمعنى جملة ﴿ولو ترَى الذين ظلموا إذ يرون العذاب﴾ فتصير مجردَ تأكيد لها ويفوت ما ذكرناه من الخصوصيات .

وضمير ﴿رَأوا﴾ ضميرٌ مبهم عائد إلى فريقى الذين اتُّبِعوا والذين اتَّبعوا .

وجملة ﴿وتقطعت بهم الأسباب﴾ معطوفة على جملة ﴿تبرَّأ﴾ أي وإذْ تقطعت بهم الأسباب ، والضمير المجرور عائد إلى كلا الفريقين .

والتقطع الانقطاع الشديد لأن أصله مطاوع قطَّعهُ بالتشديد مضاعف قَطَع بالتخفيف .

والأسباب جمع سبب وهو الحَبْل الذي يُمَد ليُرتقى عليه في النخلة أو السطح ، وقوله وتقطعت بهم الأسباب تمثيلية شبهت هيئتهم عند خيبة أملهم حين لم يجدوا النعيم الذي تعبوا لأجله مدةَ حياتهم وقد جاء إبانه في ظنهم فوجدوا عوضه العذاب ، بحال المرتقى إلى النخلة ليجتنى الثمر الذي كد لأجله طول السنة فتقطع به السبب عند ارتقائه فسقط هالكا ، فكذلك هؤلاء قد علم كلهم حينئذ أن لا نجاة لهم فحالهم كحال الساقط من علو لا ترجى له

سلامة ، وهى تمثيلية بديعة لأنها الهيئة المشبهة تشتمل على سبْعة أشياء كل واحد منها يصلح لأن يكون مشبَّهًا بواحد من الأشياء التى تشتمل عليها الهيئة المشبه بها وهى : تشبيه المشرك فى عبادته الأصنام واتباع دينها بالمرتقى بجامع السعى ، وتشبيه العبادة وقبول الآلهة منه بالحبل الموصل ، وتشبيه النعيم والثواب بالثمرة فى أعلى النخلة لأنها لا يصل لها المرء إلا بعد طول وهو مدة العمر ، وتشبيه العمر بالنخلة فى الطول ، وتشبيه الحرمان من الوصول للنعيم بتقطع الحبل ، وتشبيه الخيبة بالبعد عن الثمرة ، وتشبيه الوقوع فى العذاب بالسقوط المهلك . وقلما تأْتِى فى التمثيلية صلوحية أجزاء التشبيه المركب فيها لأن تكون تشبيهات مستقلة ، والوارد فى ذلك يكون فى أشياء قليلة كقول بشار الذى يُعد مثالا فى الُحسن :

كأنَّ مُثار النَّقْع فوقَ رؤسِنا وأسيافَنَا لَيلٌ تهاوَى كَواكِبُهْ

فليس فى البيت أكثر من تشبيهات ثلاثة .

فالباء فى(بهم) للملابسة أى تقطعت الأسباب ملتبسة بهم أى فسقطوا ، وهذا المعنى هو محل التشبيه لأن الحبل لو تقطع غير ملابس للمرتقى عليه لما كان فى ذلك ضر إذ يمسك بالنخلة ويتطلب سببا آخر ينزل فيه ، ولذلك لم يقل وتقطعت أسبابُهم أو نحوه ، فمن قال إن الباء بمعنى عَن أو للسببية أو التعدية فقد بَعد عن البلاغة ، وبهذه الباء تقوّم معنى التمثيلية بالصاعد إلى النخلة بحبل وهذا المعنى فائت فى قول امرئ القيس :

تقطَّعَ أسبابُ اللُّبانــة والهَوى عَشِيَّةَ جاوَزْنا حَمَاةَ وشَيْزَرَا

وقوله « وقال الذين اتَّبَعُوا » أظهر فى مقام الإضمار لأن ضميرى الغيبة اللذيْن قبله عائدان إلى مجموع الفريقين ، على أن فى صلة الذين اتبعوا تنبيها على إغاظة المتبوعين وإثارة حسرتهم وذلك عذاب نفسانى يضاعِفُ العذاب الجثمانى وقد نبه عليه قوله: « كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم» .

و (لو) فى قوله « لو أن لنا كَرَّة » مستعملة فى التمنى وهو استعمال كثير لحرف (لو) وأصلها الشرطية حُذف شرطها وجوابُها واستعيرت للتمنى بعلاقة اللزوم لأن الشيء العسير المَنال يكثر تمنيه ، وسَدَّ المصدر مسد الشرط والجواب ، وتقدير الكلام لو ثبتت لنا كرة لتبرأنا منهم وانتصب ما كان جوابا على أنه جواب التمنى وشاع هذا الاستعمال حتى صار من معانى لو وهو استعمال شائع وأصله مجاز مرسل مركب وهو فى الآية مرشح بنصب الجواب .

والكَرَّة الرَّجعة إلى محل كان فيه الراجع وهى مرة من الكر ولذلك تطلق فى القرآن على الرجوع إلى الدنيا لأنه رجوع لمكان سابق ، وحذف متعلِّق الكرة هنا لظهوره .

والكاف فى كما تبرءوا للتشبيه استعملت فى المجازاة لأن شأن الجزاء أن يماثل الفعل المجازى قال تعالى « وجزاءُ سيئةٍ سيئةٌ مثلُها » ، وهذه الكاف قريبة من كاف التعليل أو هى أصلها وأحسن ما يظهر فيه معنى المجازاة فى غير القرآن قول أبى كبير الهذلى :

أهُزُّ بهِ فى ندوة الحى عطفه كما هَزَّ عِطفى بالهِجان الأوارك

ويمكن الفرق بين هذه الكاف وبين كاف التعليل أن المذكور بعدها إن كان من نوع المشبه كما فى الآية وبيت أبى كبير جُعلت للمجازاة ، وإن كان من غير نوعه وما بعد الكاف باعثٌ على المشبه كانت للتعليل كما فى قوله تعالى « واذكروه كما هداكم » .

والمعنى أنهم تمنوا أن يعودوا إلى الدنيا بعدما علموا الحقيقة وانكشف لهم سوء صنيعهم فيدعوهم الرؤساء إلى دينهم فلا يجيبونهم ليَشفوا غيظهم من رؤسائهم الذين خذلوهم ولتحصل للرؤساء خيبة وانكسار كما خيبوهم فى الآخرة .

فإن قلت هم إذا رجعوا رجعوا جميعا عالمين بالحق فلا يدعوهم الرؤساء إلى عبادة الأوثان حتى يمتنعوا من إجابتهم ، قلتُ باب التمنى واسع فالأتباع تمنوا أن يعودوا إلى الدنيا عالمين بالحق ويعود المتبُوعون فى ضلالهم السابق وقد يقال اتهم الأتباع متبوعيهم بأنهم أضلوهم على بصيرة لعلمهم غالبا والأتباع مغرورون لجهلهم فهم إذا رجعوا جميعا إلى الدنيا رجع المتبوعون على ما كانو عليه من التضليل على علم بناء على أن ما رأوه يوم القيامة لم يزعهم لأنهم كانوا من قبل موقنين بالمصير إليه ورجع الأتباع عالمين بمكر المتبوعين فلا يطيعونهم .

وجملة « كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم » تذييل وفذلكة لقصة تبرى المتبوعين من أتباعهم .

والإشارة فى قوله « كذلك يريهم الله » للإراءة المأخوذة من يريهم على أسلوب « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » .

والمعنى أن الله يريهم عواقب أعمالهم إراءً مثل هذا الإراء إذ لا يكون إراءٌ لأعمالهم أوقعَ منه فهو تشبيه الشيء بنفسه باختلاف الاعتبار كأنه يُرام أن يريهم أعمالهم فى كيفية شنيعة فلم يوجد أشنعُ من هذه الحالة ، وهذا مثل الإخبار عن المبتدأ بلفظه فى نحو شِعْرِى شِعْرِى ، أو بمرادفه نحو والسفاهة كاسمها ، وقد تقدم تفصيله عند قوله تعالى « وكذلك جعلنٰكم أمة وسطا » .

والإراءة هنا بصرية ولذلك فقوله « حسرات عليهم » حال من أعمالهم ومعنى « يريهم الله أعمالهم » يريهم ما هو عواقب أعمالهم لأن الأعمال لا تدرك بالبصر لأنها انقضت فلا يحسُّون بها .

والحسرة حزن فى ندامة وتلهف وفعله كفرِح واشتقاقها من الحَسْر وهو الكشف لأن الكشف عن الواقع هو سبب الندامة على ما فات من عدم الحيطة له .

وقوله « وما هم بِخٰرِجِينَ من النار » حال أو اعتراض فى آخر الكلام لقصد التذييل لمضمون « كذٰلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم » لأنهم إذا كانوا لا يخرجون من النار تعيَّن أن تمنيهم الرجوع إلى الدنيا وحدوثَ الخيبة لهم من صنع رؤسائهم لا فائدة فيه إلا إدخالُ ألم الحسرات عليهم وإلا فهم باقون فى النار على كل حال .

وعُدل عن الجملة الفعلية بأن يقال «وما يخرجون» إلى الاسمية للدلالة على أن هذا الحكم ثابت أنه من صفاتهم، وليس لتقديم المسند إليه هنا نكتة ، إلا أنه الأصل فى التعبير بالجملة الاسمية فى مثل هذا إذ لا تتأتَّى بسوى هذا التقديم ، فليس فى التقديم دلالة على اختصاص لما علمت ولأن التقديم على المسند المشتق لا يفيد الاختصاص عند جمهور أئمة المعانى، بل الاختصاص مفروض فى تقديمه على المسند الفعلى خاصة ، ولأجل ذلك صرح صاحب الكشاف تبعا للشيخ عبد القاهر بأن موقع الضمير هنا كموقعه فى قول المعذَّل البكرى :

هُمْ يَفْرِشُون اللِّبْد كُلَّ طِمِرَّةٍ   وأجرَدَ سَبَّاقٍ يَبُذُّ المغَالِيا

فى دلالته على قوة أمرهم فيما أسند إليهم لا على الاختصاص اهـ .

وادعى صاحب المفتاح أن تقديم المسند إليه على المسند المشتق قد يفيد الاختصاص

كقوله تعالى « وَمَا أنتَ علينا بِعزيز » ـ « وما أنا بطارد الذين ءامنوا » ـ « وما أنت عليهم بوكيل » فالوجه أن تقديم المسند إليه على المسند المشتق لا يفيد بذاته التخصيص وقد يستفاد من بعض مواقعه معنى التخصيص بالقرائن، وليس فى قوله تعالى « وماهم بخارجين من النار » ما يفيد التخصيص ولا ما يدعو إليه .

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ 168 إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلْفَحْشَآءِ وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ 169

استئناف ابتدائى هو كالخاتمة لتشويه أحوال أهل الشرك من أصول دينهم وفروعه التى ابتدأ الكلام فيها من قوله تعالى « إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار أُوْلَٰٓئِك عليهم لعنة الله والْمَلَٰٓئِكَةِ » الآية ، إذْ ذَكر كفرهم إجمالا ثم أبطله بقوله « وإلهكم إله واحد » واستدل على إبطاله بقوله « إن فى خلق السَّمَٰوَٰتِ والأرض » الآيات ثم وصف كفرهم بقوله « ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله » ، ووصف حالهم وحسرتهم يوم القيامة ، فوصف هنا بعض مساوئ دين أهل الشرك فيما حرموا على أنفسهم مما أخرج الله لهم من الأرض ، وناسب ذكره هنا أنه وقع بعد ما تضمنه الاستدلال على وحدانية الله والامتنان عليهم بنعمته بقوله « إن فى خلق السَّمَٰوَٰتِ والأرض » إلى قوله « وما أنزل الله من السمآء من ماء فَأَحْيَا بِهِ الأرضَ بعد موتها وبثَّ فيها من كلِّ دابة » الآية ، وهو تمهيد وتلخيص لما يعقبه من ذكر شرائع الإسلام فى الأطعمة وغيرها التى ستأتى من قوله تعالى « يا أيها الذين ءامنوا كلوا من طيِّبَٰتِ ما رزقناكم » .

فالخطاب بيأيها الناس موجه إلى المشركين كما هو شأن خطاب القرآن بيأيها الناس .

والأمر فى قوله « كلوا مما فى الأرض » مستعمل فى التوبيخ على ترك ذلك وليس للوجوب ولا للإباحة، إذ ليس الكفار بأهل للخطاب بفروع الشريعة فقوله « كلوا » تمهيد لقوله بعده « ولا تتبعوا خطوات الشيطٰن » .

وقوله « حَلَـٰلًا طيبا » تعريض بتحميقهم فيما أعنتوا به أنفسهم فحرَموها من نعم طيبة افتراء على الله ، وفيه إيماء إلى علة إباحته فى الإسلام وتعليم للمسلمين بأوصاف الأفعال التى هى مناط الحِل والتحريم .

والمقصود إبطال ما اختلقوه من منع أكل البَحِيرة ، والسائبة ، والوصيلة ، والحامى ، وما حكى الله عنهم فى سورة الأنعام من قوله « وقالوا هذه أنعام وحرث حجر لا يطعمها إلا من نشاء بزعمهم » الآيات .

قيل نزلت فى ثقيف وبنى عامر بن صعصعة وخزاعة وبنى مدلج حرَّموا على أنفسهم من الأنعام أى مما ذكر فى سورة الأنعام .

ومِن فى قوله « مما فى الأرض » للتبعيض ، فالتبعيض راجع إلى كون المأكول بعضا من كل نوع وليس راجعا إلى كون المأكول أنواعا دون أنواع ، لأنه يفوت غرض الآية ، فما فى الأرض عام خصصه الوصف بقوله « حَلَـٰلًا طيبا » فخرجت المحرمات الثابت تحريمها بالكتاب أو السنة .

وقوله « حَلَـٰلًا طيبا » حالان من ما الموصولة ، أولهما لبيان الحكم الشرعى والثانى لبيان علته لأن الطيب من شأنه أن تقصده النفوس للانتفاع به فإذا ثبت الطيب ثبتت الحلِّية لأن الله رفيق بعباده لم يمنعهم مما فيه نفعهم الخالص أو الراجح .

والمراد بالطيب هنا ما تستطيبه النفوس بالإدراك المستقيم السليم من الشذوذ وهى النفوس التى تشتهى الملائم الكامل أو الراجح بحيث لا يعود تناوله بضر جثمانى أو روحانى وسيأتى معنى الطيب لغة عند قوله تعالى « قل أحلَّ لكم الطَّيِّبَٰت » فى سورة المائدة .

وفى هذا الوصف معنى عظيم من الإيماء إلى قاعدة الحلال والحرام فلذلك قال علماؤنا : إن حكم الأشياء التى لم ينص الشرع فيها بشىء أن أصل المضار منها التحريم وأصل المنافع الحل ، وهذا بالنظر إلى ذات الشىء بقطع النظر عن عوارضه كتعلق حق الغير به الموجب تحريمه ، إذ التحريم حينئذ حكم للعارض لا للمعروض .

وقد فسر الطيب هنا بما يبيحه الشرع وهو بعيد لأنه يفضى إلى التكرار، ولأنه يقتضى استعمال لفظ فى معنى غير متعارف عندهم .

وقوله « ولا تتبعوا خطوات الشيطان » الضمير للناس لا محالة وهم المشركون المتلبسون بالمنهى عنه دوما ، وأما المؤمنون فحظهم منه التحذير والموعظة .

واتباع الخطوات تمثيلية، أصلها أن السائر إذا رأى آثار خطوات السائرين تبع ذلك المسلك علما منه بأنه ما سار فيه السائر قبله إلا لأنه موصل للمطلوب ، فشبه المقتدى الذى لا دليل له سوى المقتدى به وهو يظن مسلكه موصلا ، بالذى يتبع خطوات السائرين وشاعت هاته التمثيلية حتى صاروا يقولون هو يتبع خُطا فلان بمعنى يقتدى به ويمتثل له .

والخطوات بضم فسكون جمع خطوة مثل الغرفة والقبضة بضم أولهما بمعنى المخطو والمغروف والمقبوض ، فهى بمعنى مخطوة اسم لمسافة ما بين القدمين عند مشى الماشى فهو يخطوها ، وأما الخَطوة بفتح الخاء فهى المرة من مصدر الخطو وتطلق على المخطو من إطلاق المصدر على المفعول .

وقرأ الجمهور خطوات بضم فسكون على أصل جمع السلامة ، وقرأه ابن عامر وقنبل عن ابن كثير وحفصٌ عن عاصم بضم الخاء والطاء على الإتباع ، والإتباع يساوى السكون فى الخفة على اللسان .

والاقتداء بالشيطان إرسال النفس على العمل بما يوسوسه لها من الخواطر الشرية، فإن الشياطين موجودات مدركة لها اتصال بالنفوس البشرية لعله كاتصال الجاذبية بالأفلاك والمغناطيس بالحديد ، فإذا حصل التوجه من أحدها إلى الآخر بأسباب غير معلومة حدثت فى النفس خواطر سيئة ، فإن أرسل المكلف نفسه لاتباعها ولم يردعها بما له من الإرادة والعزيمة حققها فى فعله ، وإن كبحها وصدها عن ذلك غلبها . ولذلك أودع الله فينا العقل والإرادة والقدرة وكمَّل لنا ذلك بالهدى الدينى عونا وعصمة عن تلبيتها لئلا تضلنا الخواطر الشيطانية حتى نرى حسنا ما ليس بالحسن ، ولهذا جاء فى الحديث « من هَمَّ بسيئة فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة » لأنه لما هم بها فذلك حين تسلطت عليه القوة الشيطانية ولما عدل عنها فذلك حين غلب الإرادة الخيرية عليها ، ومثل هذا يقال فى الخواطر الخيرية وهى الناشئة عن التوجهات الملكية ، فإذا تنازع الداعيان فى نفوسنا احتجنا فى التغلب إلى الاستعانة بعقولنا وآرائنا ، وقدرتنا ، وهُدى الله تعالى إيانا . وذلك هو المعبر عنه عند الأشعرى بالكسب ، وعنه يترتب الثواب والعقاب .

واللام فى الشيطان للجنس، ويجوز أن تكون للعهد، ويكون المراد إبليسَ وهو أصل الشياطين وآمرهم فكل ماينشأ من وسوسة الشياطين فهو راجع إليه لأنه الذى خطا الخطوات الأولى.

وقوله «إنه لكم عدو مبين»، إنّ لمجرد الاهتمام بالخبر لأن العداوة بين الشيطان والناس معلومة متقررة عند المؤمنين والمشركين وقد كانوا فى الحج يرمون الجمار ويعتقدون أنهم يرجمون الشيطان، أو تجعل إن للتأكيد بتنزيل غير المتردد فى الحكم منزلة المتردد أو المنكر لأنهم لاتباعهم الإشارات الشيطانية بمنزلة من ينكر عداوته كما قال عبدة :

إن الذين تُرونهم إخوانكم يشفى غليل صدورهم أن تُصرعوا

وأيا ما كان فإن تفيد معنى التعليل والربط فى مثل هذا وتغنى غناء الفاء وهو شأنها بعد الأمر والنهى على ما فى دلائل الإعجاز ومثله قول بشار :

بكِّرا صاحبَىَّ قبلَ الهجير إنَّ ذاك النجاحَ فى التبكير .

وقد تقدم ذلك .

وإنما كان عدوا لأن عنصر خلقته مخالف لعنصر خلقة الإنسان فاتصاله بالإنسان يؤثر خلاف مايلائمه، وقد كثر فى القرآن تمثيل الشيطان فى صورة العدو المتربص بنا الدوائر لإثارة داعية مخالفته فى نفوسنا كى لا نغتر حين نجد الخواطر الشريرة فى أنفسنا فنظنها ما نشأت فينا إلا وهى نافعة لنا لأنها تولدت من نفوسنا، ولأجل هذا أيضا صورت لنا النفس فى صورة العدو فى مثل هاته الأحوال .

ومعنى المبين الظاهر العداوة من أبان الذى هو بمعنى بان وليس من أبان الذى همزته للتعدية بمعنى أظهر لأن الشيطان لا يُظهر لنا العداوة بل يلبس لنا وسوسته فى لباس النصيحة أو جلب الملائم، ولذلك سماه الله وليًّا فقال « ومن يتخذ الشيطان وليًّا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا »، إلا أن الله فضحه فلم يبق مسلم تروج عليه تلبيساته حتى فى حال اتِّباعه لخطواته فهو يعلم أنها وساوسه المضرة إلا أنه تغلبه شهوته وضعف عزيمته ورقة ديانته .

وقوله «إنما يأمركم بالسوء والفحشاء» استئناف بيانى لقوله « إنه لكم عدو مبين » فيئول إلى كونه علة للعلة إذ يسأل السامع عن ثبوت العداوة مع عدم سبق المعرفة ومع بُعد ما بيننا وبينه فقيل إنما يأمركم أى لأنه لا يأمركم إلا بالسوء الخ أى يحسِّن لكم ما فيه مضرتكم لأن عداوته أمر خفى عرفناه من آثار أفعاله .

والأمر فى الآية مجاز عن الوسوسة والتزيين إذ لا يسمع أحد صيغ أمرٍ من الشيطان . ولك أن تجعل جملة «إنما يأمركم» تمثيلية بتشبيه حاله وحالهم فى التسويل والوسوسة وفى تلقيهم

ما يسوس لهم بحال الآمِر والمأمور ويكون لفظ يأمر مستعملا فى حقيقته مفيدا مع ذلك الرمزَ إلى أنهم لا إرادة لهم ولا يملكون أمر أنفسهم وفى هذا زيادة تشنيع لحالهم وإثارة للعداوة بين الشيطان وبينهم .

والسوء الضُّرّ من ساءه سَوْءًا ، فالمصدر بفتح السين وأما السُّوء بضم السين فاسم للمصدر .

والفحشاء اسم مشتق من فحُش إذا تجاوز الحد المعروف فى فعله أو قوله واختص فى كلام العرب بما تجاوز حد الآداب وعظُم إنكاره ، لأن وساوس النفس تئول إلى مضرة كشرب الخمر والقتل المفضى للثأر أو إلى سَوْأَة وعار كالزنا والكذب ، فالعطف هنا عطف لمتغايرين بالمفهوم والذات لا محالة بشهادة اللغة وإن كانا متحدين فى الحكم الشرعى لدخول كليهما تحت وصف الحرام أو الكبيرة وأما تصادقهما معا فى بعض الذنوب كالسرقة فلا التفات إليه كسائر الكليات المتصادقة .

وقوله «وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون» يشير إلى ما اختلقه المشركون وأهلُ الضلال من رسوم العبادات ونسبة أشياء لدين الله ما أَمر اللهُ بها . وخصه بالعطف مع أنه بعض السوء والفحشاء لاشتماله على أكبر الكبائر وهو الشرك والافتراء على الله .

ومفعولُ تعلمون محذوف وهو ضمير عائد إلى (ما) وهو رابط الصلة ، ومعنى ما لا تعلمون: لا تعلمون أنه من عند الله بقرينة قوله « على الله » أى لا تعلمون أنه يرضيه ويأمر به ، وطريق معرفة رضا الله وأمرِه هو الرجوع إلى الوحى وإلى ما يتفرع عنه من القياس وأدلة الشريعة المستقرَاةِ من أدلتها . ولذلك قال الأصوليون : يجوز للمجتهد أن يقول فيما أداه إليه اجتهاده بطريق القياس : إنه دينُ الله ولا يجوزُ أن يقول قاله الله ، لأن المجتهد قد حصلت له مقدمة قطعية مستقرَاةٌ من الشريعة انعقد الإجماع عليها وهى وجوب عمله بما أداه إليه اجتهاده بأن يعمل به فى الفتوى والقضاء وخاصةِ نفسه فهو إذا أفتى به وأخبر فقد قال على الله ما يعلم أنه يُرضى الله تعالى بحسب ما كُلف به من الظن .

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَا أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ ١٧٠

الأحسن عندى أن يكون عطفا على قوله « ولا تتبعوا خطوات الشيطان » ، فإن المقصود بالخطاب فى ذلك هم المشركون فإنهم الذين ائتمروا لأمره بالسوء والفحشاء ، وخاصة بأن يقولوا على الله مالا يعلمون ، والمسلمون مُحَاشَوْن عن مجموع ذلك .

وفى هذه الآية المعطوفة زيادة تفظيع لحال أهل الشرك ، فبعد أن أثبت لهم اتباعهم خطوات الشيطان فيما حَرَّموا على أنفسهم من الطيبات ، أعقب ذلك بذكر إعراضهم عمن يدعوهم إلى اتباع ما أنزل الله ، وتشبثوا بعدم مخالفتهم ما أَلْفَوا عليه آباءهم ، وأعرضوا عن الدعوة إلى غير ذلك دون تأمل ولا تدبر .

﴿بل﴾ إضراب إبطال ، أى أضربوا عن قول الرسول ، اتَّبِعوا ما أنزل الله ، إضراب إعراض بدون حجة إلا بأنه مخالف لما ألفوا عليه آباءهم .

وفى ضمير لهم التفات من الخطاب الذى فى قوله « ولا تتبعوا خطوات الشيطان » .

والمراد بما أَلْفَوْا عليه ءاباءهم ، ما وَجَدوهم عليه من أمور الشرك كما قالوا « إنا وجدنا ءاباءنا على أمة وإنا على ءاثارهم مقتدون » والأمة : الملة وأعظم ذلك عبادة الأصنام .

وقوله « أو لو كان ءاباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون » كلام من جانب آخر للرد على قولهم نتبع ما ألفينا عليه آباءنا ، فإن المتكلم لما حكاه عنهم رد قولهم هذا باستفهام يُقصد منه الرد ثم التعجيب ، فالهمزة مستعملة فى الإنكار كنايةً وفى التعجيب إيماءً ، والمراد بالإنكار الرد والتخطئة لا الإنكار بمعنى النفى .

ولو للشرط وجوابها محذوف دل عليه الكلام السابق تقديره: لاتَّبَعُوهم ، والمستفهم عنه هو الارتباط الذى بين الشرط وجوابه ، وإنما صارت الهمزة للرد لأجل العلم بأن المستفهَم عنه يجاب عنه بالإثبات بقرائن حال المخبَر عنه والمستفهِم .

ومثل هذا التركيب من بديع التراكيب العربية وأعلاها إيجازا و (لَو) فى مثله تسمى وصلية وكذلك (إنْ) إذا وقعت فى موقع (لو) ، وللعلماء فى معنى الواو وأداةِ الشرط فى مثله ثلاثة أقوال :

القول الاول إنها للحال وإليه ذهب ابن جنى والمرزوقى وصاحب الكشاف قال ابن جنى فى شرح الحماسة عند قول عمرو بن معديكرب :

لَيْسَ الجَمَالُ بِمِئْزَرٍ فاعْلَمْ وإنْ رديتَ بُرْدا

ونحو منه بيت الكتاب :

* عَاوِدْ هَرَاةَ وإنْ مَعْمُورُهَا خَرِبا[1] *

وذلك أن الواو ومابعدها منصوبة الموضع بعَاوِدْ كما أنها وما بعدها فى قوله وإن رديت بردا منصوبة الموضع بما قبلها وقريب من هذا : أزورك راغبا فىَّ وأحسن إليك شاكرا إلىَّ ، فراغبا وشاكرا منصوبان على الحال بما قبلهما وهما فى معنى الشرط وما قبلهما نائب عن الجواب المقدر لهما ألا ترى أن معناه إن رغبت فى زرتك وإن شكرتنى أحسنت إليك ، وسألت مرة أبا على عن قوله :

* عَاوِدْ هَرَاةَ وإنْ معمورها خَرِبا *

كيف موقع الواو هنا وأومأت فى ذلك له إلى ما نحن بصدده فرأيتُه كالمُصَانِع فى الجواب لا قُصُورًا بحمدِ الله عنه ولكنْ فتورًا عن تكلفه فأَجْمَمْتُهُ ، وقال المرزوقى هنالك : قوله « وإنْ ردّيت بردا » فى موضع الحال كأنه قال ليس جمالك بمئزر مردًّى معه برد والحال قد يكون فيه معنى الشرط كما أن الشرط فيه معنى الحال فالأول كقولك لأفعلنَّه كائناً ما كان أى إن كان هذا أو إن كان ذاك ، والثانى كبيت الكتاب :

* عَاوِدْ هراة وإنْ معمورها خَرِبا *

لأن الواو منه فى موضع الحال كما هو فى بيت عمرو وفيه لفظ الشرط ومعناه وما قبله نائب عن الجواب ، وتقديره : إن معمورها خربا فعاوِدها وإن رديت بردا على مئزر فليس الجمال بذلك » اه ، وقال صاحب الكشاف : فى هذه الآية وفى نظيرتها فى سورة المائدة « الواو

(١) هو لرجل من ربيعة قاله يرثى زوجه فى واقعة فتح عبدالله بن خازم هراة سنة ست وستين وبعده قوله :

وأَسْعِدِ اليومَ مشغوفا إِذَا طَرِبَا

وارْجِعْ بطرفك نحوَ الخندَقَيْنِ ترى رُزْءا جليلا وأمراً مفظعا عَجَبا

هَامًا تَزَقَّى وأَوْصالًا مُفَرَّقَةً ومَنْزِلًا مُقْفِراً من أهلِهِ خَرِبا

للحال » ، ثم ظاهر كلام ابن جنى والمرزوقى أن الحال فى مثله من الجملة المذكورة قبل الواو وهو الذى نحاه البيضاوى هنا ورجحه عبد الحكيم ، وذهب صاحب الكشاف إلى أن الحال من جملة محذوفة تقديرها أيتبعونهم ولو كان آباؤهم ، وعلى اعتبار الواو واو الحال فهمزة الاستفهام فى قوله « أو لو كان ءاباؤهم » ليست مقدمة من تأخير كما هو شأنها مع واو العطف والفاء وثم بل الهمزة داخلة على الجملة الحالية ، لأن محل الإنكار هو تلك الحالة ولذلك قال فى الكشاف فى سورة المائدة « الواو واو الحال قد دخلت عليها همزة الإنكار » وقدر هنا وفى المائدة محذوفا هو مدخول الهمزة فى التقدير يدل عليه ما قبله فقدره هنا أيتبعون آباءهم وقدره فى سورة المائدة أَحَسْبُهُمْ ذلك ، وهذا اختلاف فى رأيه ، فمن لا يقدر محذوفا يجعل الهمزة داخلة على جملة الحال .

القول الثانى أن الواو للعطف قيل على الجملة المتقدمة وإليه ذهب البيضاوى ولا أعلم له سلفا فيه وهو وجيه جدا أى قالوا بل نتبع ولو كان آباؤهم ، وعليه فالجملة المعطوفة تارة تكون من كلام الحاكى كما فى الآية أى يقولون في كل حال ولو كان آباؤهم إلخ فهو من مجيء المتعاطفين من كلامى متكلمين عطفَ التلقين كما تقدم فى قوله تعالى « قال ومن ذريتى » ، وتارة تكون من كلام صاحب الكلام الأول كما فى بيت الحماسة وبيت الكتاب وتارة تكون من كلام الحاكي تلقيناً للمحكي عنه وتقديراً له من كلامه كقول رؤبة :

قالت بناتُ العمِّ ياسلمَى وإنْ كان فقيراً مُعْدماً قالتْ وإنْ

وقيل العطف على جملة محذوفة ونسبه الرضى للجرمىِّ وقدروا الجملة بشرطية مخالفة للشرط المذكور ، والتقدير: يتبعونهم إن كانوا يعقلون ويهتدون ولو كانوا لا يعقلون ولا يهتدون وكذلك التقدير فى نظائره من الشواهد وهذا هو الجارى على ألسنة المعربين عندنا فى نظائره لخفة مؤنته .

القول الثالث: مختار الرضى أن الواو فى مثله للاعتراض إما فى آخر الكلام كما هنا وإما فى وسطه ، وليس الاعتراض معنى من معانى الواو ولكنه استعمال يرجع إلى واو الحال .

فأما الشرط المقترن بهذه الواو فلكونه وقع موقع الحال أو المعطوف أو الاعتراض من كلام سابق غير شرط ، كان معنى الشرطية فيه ضعيفا لذلك اختلف النحاة فى أنه باق على معنى الشرط أو انسلخ عنه إلى معنًى جديد فظاهر كلام ابن جنى والمرزوقى أن الشرطية باقية ولذلك جعلا يقرِّبان معنى الشرط من معنى الحال يُومئان إلى وجه الجمع بين كون الجملة

حالية وكونها شرطية ، وإليه مال البيضاوى هنا وحسَّنه عبد الحكيم وهو الحق ، ووجْهُ معنى الشرطية فيه أن الكلام الذى قبله إذا ذكر فيه حكم وذكر معه ما يدل على وجود سبب لذلك الحكم وكان لذلك السبب أفراد أوأحوال متعددة منها ما هو مظنة لأن تتخلف السببية عنده لوجود ما ينافيها معه فإنهم يأتون بجملة شرطية مقترنة بإنْ أو لوْ دلالة على الربط والتعليق بين الحالة المظنون فيها تخلف التسبب وبين الفعل المسبب عن تلك الحالة ، لأن جملة الشرط تدل على السبب وجملة الجزاء تدل على المسبب ويستغنون حينئذ عن ذكر الجزاء لأنه يُعلم من أصل الكلام الذى عُقِّب بجملة الشرط .

وإنما خُص هذا النوع بحرفى (إنْ ــ ولو) فى كلام العرب لدلالتهما على ندرة حصول الشرط أو امتناعه ، إلا أنه إذا كان ذلك الشرط نادر الحصول جاءوا معه بإنْ كبيت عَمرو، وإذا كان ممتنع الحصول فى نفس الأمر جاءوا معه بلَو كما فى هذه الآية ، وربما أتوا بلو لشرط شديد الندرة ، للدلالة على أنه قريب من الممتنع ، فيكون استعمال لو معه مجازا مُرْسَلا تَبَعِيًّا .

وذهب جماعة إلى أن (إن ــ ولو) فى مثل هذا التركيب خرجتا عن الشرطية إلى معنًى جديد، وظاهر كلام صاحب الكشاف فى قوله تعالى « ولا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِن من أزواج ولو أعجبك حسنهن » أن لو فيه للفرض ؛ إذْ فسره بقوله: مفروضا إعجابُك حسنهن ، وقال صاحب الكشاف هنا إن الشرط فى مثله لمجرد التسوية وهى لا تقتضى جواباً على الصحيح لخروجها عن معنى الشرطية وإنما يقدرون الجواب توضيحاً للمعنى وتصويراً له اهـ . وسَمَّى المتأخرون من النحاة (إن ــ ولو) هاتين وَصْلِيَّتَيْن ، وفسره التفتازانى فى المطوّل بأنهما لمجرد الوصل والربط فى مقام التأكيد .

وإذ قد تحققت معنى هذا الشرط فقد حان أن نبين لك وجه الحق فى الواو المقارنة له المختلَف فيها ذلكَ الاختلافَ الذى سمعته ، فإن كان ما بعد الواو معتبرا من جملة الكلام الذى قبلها فلا شبهة فى أن الواو للحال وأنه المعنى المراد وهو الغالب ، وإن كان ما بعدها من كلام آخر فهى واو العطف لا محالة عطفت ما بعدها على مضمون الكلام الأول على معنى التلقين، وذلك كما فى قوله تعالى « قل أوَ لو كانوا لا يعقلون شيئا ولا يهتدون » وكذلك الآية التى نحن بصدد تفسيرها ، فإن مجىء همزة الاستفهام دليل على أنه كلام آخر، وكذلك

بيت «قالت بنات العم» المتقدم ، وإن كان ما بعدها من جملة الكلام الأول لكنه منظور فيه إلى جواب سؤال يخطر ببال السامع فالواو للاستئناف البياني الذى عبر عنه الرضى بالاعتراض مثل قول كعب بن زهير :

لا تأخذَنِّي بأقوال الوُشَاةِ ولَمْ أُذْنِبْ وإنْ كَثُرَتْ فيَّ الأقاويل

فإن موقع الشرط فيه ليس موقع الحال بل موقع رد سؤال سائل يقول: أتنفى عن نفسك الذنب . وقد كثر القول فى إثباته .

وقوله « لا يعقلون شيئا » أى لا يدركون شيئا من المُدركات ، وهذا مبالغة فى إلزامهم بالخطأ فى اتباع آبائهم عن غير تبصر ولا تأمل ، وتقدم القول فى كلمة شىء .

ومتعلق «ولا يهتدون» محذوف أى إلى شىء ، وهذه الحالة ممتنعة فى نفس الأمر؛ لأن لآبائهم عقولا تدرك الأشياء ، وفيهم بعض الاهتداء مثل اهتدائهم إلى إثبات وجود الله تعالى وإلى بعض ما عليه أمورهم من الخير كإغاثة الملهوف وقرى الضيف وحفظ العهد ونحو ذلك ، ولهذا صح وقوع لو الشرطية هنا . وقد أشبعتُ الكلام على (لو) هذه؛ لأن الكلام عليها لا يوجد مفصلا فى كتب النحو، وقد أجحف فيه صاحب المغنى . وليس لهذه الآية تعلق بأحكام الاجتهاد والتقليد؛ لأنها ذم للذين أبوا أن يتبعوا ما أنزل الله، فأما التقليد فهو تقليد للمتبعين ما أنزل الله .

﴿ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ 171

لما ذكر تلقيهم الدعوة إلى اتباع الدين بالإعراض إلى أن بلغ قوله « وإذا قيل لهم اتَّبِعُوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه ءاباءنا » ، وذكر فساد عقيدتهم إلى أن بلغ قوله « ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا » الآية ، فالمراد بالذين كفروا المضروب لهم المثل هنا هو عين المراد من الناس فى قوله « ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا » ، وعين المراد من الذين ظلموا فى قوله « ولو ترى الذين ظلموا » ، وعين الناس فى قوله « يأيها الناس كلوا مما فى الأرض حلالا طيبا » ، وعين المراد من ضمير الغائب فى قوله

« وإذا قيل لهم » ، عُقّب ذلك كله بتمثيلٍ فظيع حالهم إبلاغاً فى البيان واستحضاراً لهم بالمثال ، وفائدة التمثيل تقدمت عند قوله تعالى « مثلُهم كمثل الذى استوقد نارا » .

وإنما عطفه بالواو هنا ولم يفصله كما فصل قوله « مثلُهم كمثل الذى استوقد نارا » لأنه أريد هنا جعل هذه صفة مستقلة لهم فى تلقى دعوة الإسلام ولو لم يعطفه لماصح ذلك .

والمثل هنا لَمَّا أضيف إلى الذين كفروا كان ظاهرا فى تشبيه حالهم عند سماع دعوة النبىء صلى الله عليه وسلم إياهم إلى الإسلام بحال الأنعام عند سماع دعوة من ينعق بها فى أنهم لا يفهمون إلا أن النبىء صلى الله عليه وسلم يدعوهم إلى متابعته من غير تبصر فى دلائل صدقه وصحة دينه ، فكلٌّ من الحالة المشبهة والحالة المشبه بها يشتمل على أشياء : داعٍ ومدعو ودعوة ، وفَهْم وإعراض وتصميم ، وكل من هاته الأشياء التى هى أجزاء التشبيه المركب صالح لأن يكون مشبها بجزء من أجزاء المشبه به ، وهذا من أبدع التمثيل وقد أوجزتْه الآية إيجازاً بديعاً ، والمقصود ابتداءً هو تشبيه حال الكفار لا محالة ، ويستتبع ذلك تشبيه حال النبىء وحال دعوته ، وللكفار هنا حالتان: إحداهما حالة الإعراض عن داعى الإسلام ، والثانية حالة الإقبال على عبادة الأصنام ، وقد تضمنت الحالتين الآيةُ السابقة وهى قوله « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه ءاباءنا » وأعظمه عبادة الأصنام ، فجاء هذا المَثَل بياناً لما طُوى فى الآية السابقة .

فإن قلت : مقتضى الظاهر أن يقال : ومثل الذين كفروا كمثل غَنَم الذى ينعق ؛ لأن الكفار هم المشبهون والذى ينعق يُشبهُه داعى الكفار فلماذا عدل عن ذلك ؟ وهل هذا الأسلوب يدل على أن المقصود تشبيه النبىء صلى الله عليه وسلم فى دعائه لهم بالذى ينعق ؟ قلت: كِلَا الأمرين منتف؛ فإن قوله: ومثل الذين، صريح فى أنه تشبيه هيئة بهيئة كما تقدم فى قوله تعالى « مثلهم كمثل الذى استوقد » ، وإذا كان كذلك كانت أجزاء المركبَيْن غير منظور إليها استقلالا وأيَّها ذكرتَ فى جانب المركب المشبَّه والمركبِ المشبَّه به أجزأك ، وإنما كان الغالب أن يبدءوا الجملة الدالة على المركب المشبه به بما يقابل المذكور فى المركب المشبه نحو «مثلُهم كمثل الذى استوقد نارا» وقد لا يلتزمون ذلك، فقد قال الله تعالى « مَثَل ما ينفقون فى هذه الحياة الدنيا كمثل ريح فيها صر » الآية . والذى يقابل ما ينفقون فى جانب المشبه به هو قوله « حرث قوم» وقال «مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع

سنابل » وإنما الذى يقابل الذين ينفقون فى جانب المشبه به هو زارع الحبة وهو غير مذكور فى اللفظ أصلا وقال تعالى « كالذى ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر فمثله كمثل صفوان عليه تراب » الآية ، والذى يقابل الصفوانَ فى جانب المشبه هو المال المنفَق لا الذى ينفق ، وفى الحديث الصحيح: مَثَل المسلمين واليهود والنصارى كمثل رجل استأجر أجراء الخ، والذى يقابل الرجل الذى استأجر فى جانب المشبه هو الله تعالى فى ثوابه للمسلمين وغيرهم ممن آمن قبلنا، وهو غير مذكور فى جانب المشبه أصلا ، وهو استعمال كثير جدا ، وعليه فالتقديرات الواقعة للمفسرين هنا تقادير لبيان المعنى، والآية تحتمل أن يكون المراد تشبيه حال المشركين فى إعراضهم عن الإسلام بحال الذى ينعق بالغنم ، أو تشبيه حال المشركين فى إقبالهم على الأصنام بحال الداعى للغنم ، وأيًّا ما كان فالغنم تسمع صوت الدعاء والنداء ولا تفهم ما يتكلم به الناعق، والمشركون لم يهتدوا بالأدلة التى جاء بها النبىء صلى الله عليه وسلم فيكون قوله «إلَّا دُعاء ونِداء» من تكملة أوصاف بعض أجزاء المركب التمثيلى فى جانب المشبه به. وذلك صالح لأن يكون مجرد إتمام للتشبيه إن كان المراد تشبيه المشركين بقلة الإدراك ، ولأنْ يكون احتراسا فى التشبيه إن كان المراد تشبيه الأصنام حين يدعوها المشركون بالغنم حين ينعِق بها رُعاتها فهي لاتسمع إلا دُعاء ونداء ، ومعلوم أن الأصنام لا تسمع لا دعاء ولا نداء فيكون حينئذ مثل قوله تعالى « فهى كالحجارة أو أَشَدُّ قَسْوَةً » ثم قال « وإنَّ من الحجارة لما يتفجَّر منه الأنهار » .

وقدجوز المفسرون أن يكون التمثيل على إحدى الطريقتين، وعندى أن الجمع بينهما ممكن ولعله من مراد الله تعالى؛ فقد قدمنا أن التشبيه التمثيلى يحتمل كل ما حَمَّلْتَهُ من الهيئة كلها ، وهيئةُ المشركين فى تلقى الدعوة مشتملة على إعراض عنها وإقبال على دينهم كما هو مدلول قوله تعالى « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع » الآية ، فهذه الحالة كلها تشبه حال الناعق بما لا يَسمع ، فالنبىء يدعوهم كناعقٍ بغنم لا تفقه دليلا ، وهم يدعون أصنامهم كناعق بغنم لا تفقه شيئًا .

ومن بلاغة القرآن صلوحية آياته لمعان كثيرة يفرضها السامع .

والنعق نداء الغنم وفعله كضربَ ومنَع ولم يُقرأ إلا بكسر العين فلعل وزن ضرب فيه أفصح وإن كان وزن منَع أقيس ، وقد أخذ الأخطل معنى هذه الآية فى قوله يصف جريرا

بأن لا طائل فى هجائه الأخطلَ :

فانْعِقْ بضأْنك يا جرير فإنما   منّتْك نفسُك فى الظلام ضلالا

والدعاء والنداء قيل بمعنى واحد، فهو تأكيد ولا يصح ، وقيل الدعاء للقريب والنداء للبعيد ، وقيل الدعاء ما يُسمع والنداء قد يسمع وقد لا يسمع ولا يصح .

والظاهر أن المراد بهما نوعان من الأصوات التى تفهمها الغنم، فالدعاء ما يخاطب به الغنم من الأصوات الدالة على الزجر وهى أسماء الأصوات والنداء رفع الصوت عليها لتجتمع إلى رعاتها، ولا يجوز أن يكونا بمعنى واحد مع وجود العطف؛ لأن التوكيد اللفظى لا يعطف فإن حقيقة النداء رفع الصوت لإسماع الكلام ، أو المراد به هنا نداء الرِّعاء بعضِهم بعضا للتعاون على ذود الغنم ، وسيأتى معنى النداء عند قوله تعالى « ونودوا أن تلكم الجنة » فى سورة الأعراف .

وقوله « صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ » أخبار لمحذوف على طريقة الحذف المعبر عنه فى علم المعانى بمتابعة الاستعمال بعد أن أجرى عليهم التمثيل ، والأوصاف إن رجعت للمشركين فهى تشبيه بليغ وهو الظاهر وإن رجعت إلى الأصنام المفهومةِ مِنْ يَنعق على أحد الاحتمالين المتقدمين فهى حقيقة وتكون شاهداً على صحة الوصف بالعدم لمن لا يصح اتصافه بالملكة كقولك للحائط: هو أعمى ، إلا أن يجاب بأن الأصنام لما فرضها المشركون عقلاء آلهة وأريد إثبات انعدام الإحساس منهم عبر عنها بهذه الأوصاف تهكما بالمشركين فقيل : صم بكم عمى كقول إبراهيم « يا أبَتِ لِمَ تعبد ما لا يَسمع ولا يبصر » .

وقوله « فهم لا يعقلون » تفريع كمجىء النتيجة بعد البرهان، فإن كان ذلك راجعا للمشركين فالاستنتاج عقب الاستدلال ظاهر لخفاء النتيجة فى بادئ الرأى ، أى إن تأملتم وجدتموهم لا يعقلون؛ لأنهم كالأنعام والصمِّ والبكمِ الخ ، وإن كان راجعا للأصنام فالاستنتاج للتنبيه على غباوة المشركين الذين عبدوها . ومجىء الضمير لهم بضمير العقلاء تهكم بالمشركين لأنهم جعلوا الأصنام فى أعلى مراتب العقلاء كما تقدم .

﴿ يَٰأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴾ 172

اعتراض بخطاب المسلمين بالامتنان عليهم بإباحة مافى الأرض من الطيبات جَرَّت إليه مناسبة الانتقال، فقد انتقل من توبيخ أهل الشرك على أن حَرَّموا ما خلقه الله من الطيبات إلى تحذير المسلمين من مثل ذلك مع بيان ما حُرِّم عليهم من المطعومات ، وقد أعيد مضمون الجملة المتقدمة جملة « يأيها الناس كلوا مما فى الأرض » بمضمون جملة « يأيها الذين ءامنوا كلوا من طيبٰتِ ما رزقنٰكم » ليكون خطاب المسلمين مستقلا بنفسه، ولهذا كان الخطاب هنا بيأيها الذين آمنوا ، والكلام على الطيبات تقدم قريباً .

وقوله « واشكروا لله » معطوف على الأمر بأكل الطيبات الدال على الإباحة والامتنان ، والأمر فى اشكروا للوجوب لأن شكر المنعم واجب .

وتقدم وجه تعدية فعل الشكر بحرف اللام عند قوله تعالى « واشكروا لى » .

والعدول عن الضمير إلى الاسم الظاهر لأن فى الاسم الظاهر إشعاراً بالإلاهية فكأنه يومِئ إلى ألَّا تشكر الأصنام ؛ لأنها لم تَخلُق شيئا مما على الأرض باعتراف المشركين أنفسهم فلا تستحق شكرا . وهذا من جعل اللقب ذامفهوم بالقرينة؛ إذ الضمير لا يصلح لذلك إلا فى مواضع .

ولذلك جاء بالشرط فقال « إن كنتم إياه تعبدون» أى اشكروه على مارزقكم إن كنتم ممن يتصف بأنه لا يعبد إلا الله أى إن كنتم هذا الفريق وهذه سجيتكم ، ومن شأن كان إذا جاءت وخبرها جملة مضارعية أن تدل على الاتصاف بالعنوان لا على الوقوع بالفعل مثل قوله « إن كنتم للرؤيا تعبُرون » أى إن كان هذا العلم من صفاتكم ، والمعنى إن كنتم لا تشركون معه فى العبادة غيره فاشكروه وحده .

فالمراد بالعبادة هنا الاعتقاد بالإلاهية والخضوع والاعتراف وليس المراد بها الطاعات الشرعية . وجواب الشرط محذوف أغنى عنه ما تقدمه من قوله « واشكروا » .

﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ فَمَنُ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ 173

استئناف بيانى ، ذلك أن الإذن بأكل الطيبات يثير سؤال مَن يسأل ما هى الطيبات فجاء هذا الاستئناف مبيِّناً المحرماتِ وهى أضداد الطيبات ، لتُعرف الطيبات بطريق المضادة المستفادة من صيغة الحصر ، وإنما سُلك طريق بيان ضد الطيبات للاختصار؛ فإن المحرمات قليلة ، ولأن فى هذا الحصر تعريضا بالمشركين الذين حرموا على أنفسهم كثيرا من الطيبات وأحلوا الميتة والدم ، ولما كان القصر هنا حقيقيا لأن المخاطب به هم المؤمنون وهم لا يعتقدون خلاف ما يُشرع لهم ، لم يكن فى هذا القصر قلبُ اعتقادِ أحدٍ وإنما حصل الرد به على المشركين بطريقة التعريض .

(وإنما) بمعنى (مَا وإلا) أى ما حَرَّم عليكم إلا الميتة وما عطف عليها ، ومعلوم من المقام أن المقصود ما حَرَّم من المأكولات .

والحرام: الممنوع منعا شديدا .

والمَيْتَة بالتخفيف هى فى أصل اللغة الذَّات التى أصابها الموت فمخففها ومشدَّدها سواء كالميْتِ والميِّت ، ثم خُص المخفف مع التأنيث بالدابة التى تقصد ذكاتها إذا ماتت بدون ذكاة ، فقيل: إن هذا من نقل الشرع وقيل: هو حقيقة عرفية قبل الشرع وهو الظاهر بدليل إطلاقها فى القرآن على هذا المعنى .

وقرأ الجمهور الميتة بتخفيف الياء وقرأه أبو جعفر بتشديد الياء .

وإضافةُ التحريم إلى ذات الميتة وما عطف عليها هو من المسألة الملقبة فى أصول الفقه بإضافة التحليل والتحريم إلى الأعيان ، ومحمله على تحريم ما يُقصد من تلك العَين باعتبار نوعها نحو« حُرمتْ عليكم الميتةُ » أو باعتبار المقام نحو «حُرمت عليكم أمهاتكم» فيقدر فى جميع ذلك مضاف يدل عليه السياق ، أو يقال: أقيم اسم الذات مُقام الفعل المقصود منها للمبالغة ، فإذا تعين ما تقصد له قُصر التحريم والتحليل على ذلك ، وإلَّا عُمِّم احتياطا ، فنحو حُرمت عليكم أمهاتكم متعين لحرمة تزوجهن وما هو من توابع ذلك كما اقتضاه السياق، فلا يخطر بالبال أن يحرُمُ تقبيلهن أو محادثتهن ، ونحو : فاجتنِبُوه بالنسبة إلى الميسر

والأزلام متعين لاجتناب اللعب بها دون نجاسة ذواتها ، والميْتة هنا عام ؛ لأنه معرّف بلام الجنس ، فتحريم أكل الميتة هو نصُّ الآية وصريحُها لوقوع فعل (حَرَّم) بعد قوله « كُلوا من طيبات ما رزقنا كم » وهذا القدر متفق عليه بين علماء الإسلام ،واختلفوا فيما عدا الأكل من الانتفاع بأجزاء الميتة كالانتفاع بصُوفها ومالا يتصل بلحمها مما كان يُنتزع منها فى وقت حياتها فقال مالك: يجوزُ الانتفاع بذلك ، ولا ينتفع بقرنها وأظلافها وريشها وأنيابها لأن فيها حياة إلَّا نابَ الفيل المسمى العَاج ، وليس دليله على هذا التحريم منتزعا من هذه الآية ولـكنه أخذَ بدلالة الإشارة؛ لأن تحريم أكل الميتة أشارَ إلى خباثة لحمها وما فى معناها، وقال الشافعى: يحرم الانتفاع بكل أجزاء الميتة ، ولادليل له من فعل حَرَّم؛ لأن الفعل فى حيز الإثبات لا عموم له ، ولأن لفظ الميتة كُلٌّ وليس كليًّا فليس من صيغ العموم ، فيرجع الاستدلال به إلى مسألة الخلاف فى الأخذ بأوائل الأسماء أو أواخرها وهى مسألة ترجع إلى إعمال دليل الاحتياط وفيه مراتب وعليه قرائن ولا أحسبها متوافرة هنا ، وقال أبوحنيفة لايجوز الانتفاع بالميتة بوجهٍ ولا يُطعَمُها الـكلابُ ولاالجوارح ، لأن ذلك ضرب من الانتفاع بها وقد حرمها الله تحريما مطلقا معلقا بعينها مؤكدا به حكم الحظر ، فقوله موافق لقول مالك فيما عدا استدلاله .

وأماجلد الميتة فله شبه من جهة ظاهره كشبه الشعر والصوف ، ومن جهة باطنه كشبه اللحم ، ولتعـارض هذين الشبهين اختلف الفقهاء فى الانتفاع بجلد الميتة إذا دُبغ فقال أحمد ابن حنبل: لا يطهر جلد الميتة بالدبغ ، وقال أبو حنيفه والشافعى : يطهر بالدبغ ما عدا جلد الخنزير ، لأنه محرم العين، ونسب هذا إلى الزهرى ، وألحق الشافعى جلد الـكلب بجلد الخنزير ، وقال مالك يطهر ظاهر الجلد بالدبغ لأنه يصير صلبا لايداخله ما يجاوره، وأما باطنه فلا يطهر بالدبغ ولذلك قال: يجوز استعمال جلد الميتة المدبوغ فى غير وضع الماء فيه ، ومنع أن يصلى به أو عليه ، وقول أبي حنيفة أرجح للحديث الصحيح أن النبيء صلى الله عليه وسلم رأى شاة ميتة كانت لميمونة أم المؤمنين فقال: هلاَّ أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به، ولما جاء فى الحديث الآخر من قوله « أيُّما إهَابٍ دُبغَ فقد طَهُر »(1) ، ويظهر أن هذين الخبرين لم يبلغا مبلغ الصحة عند مالك ولـكن صحتهما ثبتت عند غيره، والقياس يقتضى طهارة الجلد المدبوغ

---

(1) رواه الترمذى والنسائى وأحمد وابن ماجه عن ابن عباس عن النبيء صلى الله عليه وسلم .

لأن الدبغ يزيل ما فى الجلد من توقع العُفونة العارضة للحيوان غير المذ كى فهو مزيل لمعنى القذارة والخباثة العارضتين للميتة .

ويستثنى من عموم الميتة ميتة الحوت ونحوه من دواب البحر التى لا تعيش فى البر وسيأتى الـكلام عليها عندقوله تعالى: « أحل لـكم صيد البحر وطعامه » فى سورة العقود .

واعلم أن حكمة تحريم الميتة فيما أرى هى أن الحيوان لا يموت غالبا إلا وقد أصيب بعلة والعلل مختلفة وهى تترك فى لحم الحيـوان أجزاء منها فإذا أكلها الانسان قد يخالط جزءاً من دمه جراثيم الأمراض، مع أن الدم الذى فى الحيوان إذا وقفت دورته غلبت فيه الأجزاء الضارة على الأجزاء النافعة ، ولذلك شرعت الذكاة لأن المذ كى مات من غير علة غالبا ولأن إراقة الدم الذى فيه تجعل لحمه نقيا مما يخشى منه أضرار .

ومن أجل هذا قال مالك فى الجنين: أن ذ كاته ذ كاة أمه ؛ لأنه لاتصاله بأجزاء أمه صار استفراغ دم أمه استفراغا لدمه ولذلك يموت بموتها فسلم من عاهة المتية وهو مدلول الحديث الصحيح « ذ كاة الجنين ذ كاة أمه » وبه أخذ الشافعى ، وقال أبو حنيفة لا يؤكل الجنين إذاخرج ميتا فاعتبر أنه ميتة لم يذكَّ ، وتناول الحديث بما هو معلوم فى الأصول، ولـكن القياس الذى ذ كرناه فى تأييد مذهب مالك لا يقبل تأويلا .

وقد ألحق بعض الفقهاء بالحوت الجراد تؤكل ميتته لأنه تتعذر ذ كاته وهو قول ابن نافع وابن عبد الحـكم من المالـكية تمسكا بما فى صحيح مسلم من حديث عبد الله بن أبى أوفى غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات كنا نأ كل الجراد معه اﻫ .

وسواء كان معه ظرفا لغوا متعلقا بنأ كل أم كان ظرفا مستقرا حالا من ضمير كنا فهو يقتضى الإباحة إمابأ كله صلى الله عليه وسلم إياه وإما بتقريره ذلك فتخص به الآية لأنه حديث صحيح ، وأما حديث أحلت لنا ميتتان السمك والجراد فلا يصلح للتخصيص لأنه ضعيف كما قال ابن العربى فى الأحكام ، ومنعه مالك وجمهور أصحابه إلا أن يذ كى ذ كاة أمثاله كالطرح فى الماء السخن أو قطع ما لا يعيش بقطعه.

ولعل مالك رحمه الله استضعف الحديث الذى فى مسلم أو حمله على الاضطرار فى السفر أو حمله على أنهم كانو يصنعون به ما يقوم مقام الذ كاة قال ابن وهب: إن ضم الجراد فى غرائر

فضمه ذلك ذكاة له ، وقد ذكر فى الموطأ حديث عمر وقول كعب الأحبار فى الجراد أنه من الحوت وبينت توهم كعب الأحبار فى كتابى المسمى « كشف المغطى على الموطا » .

وأما الدَّم فإنما نص الله على تحريمه لأن العرب كانت تأكل الدم ، كانوا يأخذون المباعر فيملأونها دما ثم يشوونها بالنار ويأكلونها ، وحكمة تحريم الدم أن شربه يورث ضراوة فى الإنسان فتغلظ طباعه ويصير كالحيوان المفترس ، وهذا مناف لمقصد الشريعة، لأنها جاءت لإتمام مكارم الأخلاق وإبعاد الإنسان عن التهور والهمجية ، ولذلك قيد فى بعض الآيات بالمسفوح أى المُهراق ، لأنه كثير لو تناوله الإنسان اعتاده ولو اعتاده أورثه ضراوة ، ولذا عفت الشريعة عما يبقى فى العروق بعد خروج الدم المسفوح بالذبح أو النحر ، وقاس كثير من الفقهاء نجاسة الدم على تحريم أكله وهو مذهب مالك، ومداركهم فى ذلك ضعيفة ، ولعلهم رأوا مع ذلك أن فيه قذارة .

والدم معروف مدلولُه فى اللغة وهو إفراز من المفرزات الناشئة عن الغذاء وبه الحياة وأصل خلقته فى الجسد آتٍ من انقلاب دم الحيض فى رحم الحامل إلى جسد الجنين بواسطة المصران المتصل بين الرحم وجسد الجنين وهو الذى يقطع حين الولادة ، وتجددُه فى جسد الحيوان بعد بروزه من بطن أمه يكون من الأغذية بواسطة هضم الكبد للغذاء المنحدر إليها من المعدة بعد هضمه فى المعدة ويخرج من الكبد مع عرق فيها فيصعد إلى القلب الذى يدفعه إلى الشرايين وهى العروق الغليظة وإلى العروق الرقيقة بقُوَّةِ حركة القلب بالفتْح والإغلاق حركةً ماكينية هوائية ، ثم يدور الدم فى العروق منتقلا من بعضها إلى بعض بواسطة حركات القلب وتنفس الرئة وبذلك الدوران يسلم من التعفن فلذلك إذا تعطلت دورته حصة طويلة مات الحيوان .

ولحم الخنزير هو لحم الحيوان المعروف بهذا الاسم. وقد قال بعض المفسرين: إن العرب كانوا يأكلون الخنزير الوحشى دون الإنْسى، أى لأنهم لم يعتادوا تربية الخنازير وإذا كان التحريم واردا على الخنزير الوحشى فالخنزير الإنسى أوْلى بالتحريم أو مساوٍ للوحشى .

وذِكر اللحم هنا لأنه المقصود للأكل فلا دلالة فى ذكره على إباحة شىء آخر منه ولا على عدمها ، فإنه قد يعبر ببعض الجسم على جميعه كقوله تعالى عن زكرياء « رب إنى وهن العظْم منى »، وأما نجاسته ونجاسة شعره أو إباحتها فذلك غرض آخر ليس هو المراد من الآية.

وقد قيل فى وجه ذكر اللحم هنا وتركه فى قوله « إنما حرم عليكم الميتة » وجوه قال ابن عطية: إن المقصد الدلالة على تحريم عينه ذُكِّيَ أم لم يُذَكَّ اهـ . ومراده بهذا الا يتوهم متوهم أنه إنما يحرم إذا كان ميتة وفيه بعد ، وقال الألوسى خصه لإظهار حرمته، لأنهم فضلوه على سائر اللحوم فربما استعظموا وقوع تحريمه اهـ . يريد أن ذكره لزيادة التغليظ أى ذلك اللحم الذى تذكرونه بشراهة ، ولا أحسب ذلك، لأن الذين استجادوا لحم الخنزير هم الروم دون العرب ، وعندى أن إقحام لفظ اللحم هنا إما مجرد تفنن فى الفصاحة وإما للإيماء إلى طهارة ذاته كسائر الحيوان ، وإنما المحرم أكله لئلا يفضى تحريمه بالناس إلى قتله أوتعذيبه ، فيكون فيه حجة لمذهب مالك بطهارة عين الخنزير كسائر الحيوان الحى ، وإما للترخيص فى الانتفاع بشعره؛ لأنهم كانوا يغرزون به الجلد .

وحكمة تحريم لحم الخنزير أنه يتناول القاذورات بإفراط فتنشأ فى لحمه دودة مما يقتاته لاتهضمها معدته فإذا أصيب بها آكله قتلته .

ومن عجيب ما يتعرض له المفسرون والفقهاء البحث فى حرمة خنزير الماء وهى مسألة فارغة إذ أسماء أنواع الحوت روعيت فيها المشابهة كما سموا بعض الحوت فرس البحر وبعضه حمام البحر وكلب البحر ، فكيف يقول أحد بتأثير الأسماء والألقاب فى الأحكام الشرعية وفى المدونة توقَّف مالك أن يجيب فى خنزير الماء وقال: أنتم تقولون خنزير . قال ابن شَأْس : رأى غير واحد أن توقُّف مالك حقيقة لعموم « أحل لكم صيد البحر » وعموم قوله تعالى « ولحم الخنزير » ورأى بعضهم أنه غير متوقِّف فيه حقيقة ، وإنما امتنع من الجواب إنكاراً عليهم تسميتهم إياه خنزيرا ولذلك قال أنتم تسمونه خنزيرا يعنى أن العرب لم يكونوا يسمونه خنزيرا وأنه لاينبغي تسميته خنزيرا ثم السؤال عن أكله حتى يقول قائلون أكلوا لحم الخنزير، أى فيرجع كلام مالك إلى صون ألفاظ الشريعة الا يُتَلَاعَب بها ، وعن أبى حنيفة أنه منع أكل خنزير البحر غير متردد أخذاً بأنه سمى خنزيرا، وهذا عجيب منه وهو المعروف بصاحب الرأى ، ومن أين لنا ألا يكون لذلك الحوت اسم آخر فى لغة بعض العرب فيكون أكله محرما على فريق ومباحا لفريق .

وقوله تعالى « وما أهل به لغير الله» أي ما أعلن به أو نودى عليه بغير اسم الله تعالى ، وهومأخوذ من أهل إذا رفع صوته بالكلام ومثله استهل ويقولون: استهل الصبى صارخا إذا رفع

صوته بالبكاء ، وأهلّ بالحج أو العمرة إذا رفع صوته بالتلبية عند الشروع فيهما ، والأقرب أنه مشتق من قول الرجل: هلا لقصد التنبيه المستلزم لرفع الصوت وهلا أيضا اسم صوت لزجر الخيل ، وقيل مشتق من الهلال ، لأنهم كانوا إذا رأوا الهلال نادى بعضهم بعضا وهو عندي من تلفيقات اللغويين وأهل الإشتقاق، ولعل اسم الهلال إن كان مشتقا وكانوا يصيحون عند رؤيته هو الذى اشتق من هلّ وأهلّ بمعنى رفع صوته، لأن تصاريف أهلّ أكثر ، ولأنهم سموا الهلال شهرا من الشهرة كما سيأتى .

. وكانت العرب فى الجاهلية إذا ذبحت أو نحرت للصنم صاحوا باسم الصنم عند الذبح فقالوا باسم اللات أو باسم العزّى أو نحوها ، وكذلك كان عند الأمم التى تعبد آلهة إذا قربت لها القرابين ، وكان نداء المعبود ودعاؤه عند الذبح إليه عادة عند اليونان كما جاء فى الإلياذة لهوميروس .

فأُهِلّ فى الآية مبنى للمجهول أى ما أهل عليه المهل غير اسم الله ، وضمن أُهل معنى تقرب فعدى لمتعلقه بالباء وباللام مثل تقرب ، فالضمير المجرور بالباء عائد إلى ما أهل ، وفائدة هذا التضمين تحريم ما تقرب به لغير الله تعالى سواء نودى عليه باسم المتقرب إليه أم لا ، والمراد بغير الله الأصنام ونحوها .

وأما ما يذبحه سودان بلدنا بنية أن الجن تشرب دمه ولا يذكرون اسم الله عليه زعما بأن الجن تفر من نورانية اسم الله فالظاهر أنه لا يجوز أكله وإن كان الذين يفعلونه مسلمين ولا يخرجهم ذلك عن الإسلام .

وقال ابن عرفة فى تفسيره : الأظهر جواز أكله لأنه لم يهل به لغير الله .

وقوله : فمن اضطر الخ الفاء فيه لتفريع الإخبار لا لتفريع المعنى، فإن معنى رفع الحرج عن المضطر لا ينشأ عن التحريم ، والمضطر هو الذى ألجأته الضرورة أى الحاجة أى اضطر إلى أكل شيء من هذه المحرمات فلا إثم عليه ، وقوله غير باغ ولا عاد حال ، والبغى الظلم ، والعدوان المحاربة والقتال ، ومجيء هذه الحال هنا للتنويه بشأن المضطر فى حال إباحة هاته المحرمات له بأنه بأكلها يكون غير باغ ولا عاد، لأن الضرورة تلجىء إلى البغى والاعتداء فالآية إيماء إلى علة الرخصة وهى رفع البغى والعدوان بين الأمة ، وهى أيضا إيماء الى حد الضرورة وهى الحاجة التى يشعر عندها من لم يكن دأبه البغى والعدوان بأنه سيبغى ويعتدى

وهذا تحديد منضبط، فإن الناس متفاوتون فى تحمل الجوع ولتفاوت الأمزجة فى مقاومته ، ومن الفقهاء من يحدد الضرورة بخشية الهلاك ومرادهم الإفضاء إلى الموت والمرض وإلا فإن حالة الإشراف على الموت لا ينفع عندها الأكل ، فعلم أن نفى الإثم عن المضطر فيما يتناوله من هـــذه المحرمات منوط بحالة الاضطرار ، فإذا تناول ما أزال به الضرورة فقد عاد التحريم كما كان ، فالجائع يأكل من هاته المحرمات إن لم يجد غيرها أكلا يغنيه عن الجوع وإذا خاف أن تستمر به الحاجة كمن توسط فلاة فى سفر أن يتزود من بعض هاته الأشياء حتى إن استغنى عنها طرحها ، لأنه لا يدرى هل يتفق له وجدانها مرة أخرى ، ومن عجب الخلاف بين الفقهاء أن ينسب إلى أبى حنيفة والشافعي أنّ المضطرّ لا يشبع ولا يتزود خلافا لمالك فى ذلك والظاهر أنه خلاف لفظى والله تعالى يقول «إن اللهَ غفورٌ رحيمٌ» فى معرض الامتنان فـكيف يأمر الجائع بالبقاء على بعض جوعه ويأمر السائر بالإلقاء بنفسه إلى التهلـكة إن لم يتزود ، وقد فسر قوله غير باغ ولا عاد بتفاسير أخرى : فعن الشافعى أنه غير الباغى والعادى على الإمام لا عاص بسفره فلا رخصة له فلا يجوز له أكل ذلك عند الاضطرار فأجاب المالـكية : بأن عصيانه بالسفر لا يقتضى أن يؤمر بمعصية أكبر وهى إتلاف نفسه بترك أكل ما ذكر وهو إلجاء مكين .

ومما اختلفوا فى قياسه على ضرورة الجوع ضرورة التداوى ، فقيل لا يتداوى بهاته المحرمات ولا بشىء مما حرم الله كالخمر وهذا قول مالك والجمهور ، ولم يزل الناس يستشكلونه لاتحاد العلة وهى حفظ الحياة ، وعندى أن وجهه أن تحقق العلة فيه منتف إذ لم يبلغ العلم بخصائص الأدوية ظن نفعها كلها إلا ما جرب منها ، وكم من أغلاط كانت للمتطببين فى خصائص الدواء، ونقل الفخر عن بعضهم إباحة تناول المحرمات فى الأدوية ، وعندى أنه إذا وقع قوة ظن الأطباء الثقات بنفع الدواء المحرم من مرض عظيم وتمينه أو غلب ذلك فى التجربة فالجواز قياسا على أكل المضطر وإلا فلا .

وقرأ أبو جعفر: فمن اضطر بكسر الطاء، لأن أصله اضطرر براءين أولاهما مكسورة فلما أريد إدغام الراء الأولى فى الثانية نقلت حركتها إلى الطاء بعد طرح حركة الطاء.

وقوله « إن الله غفور رحيم » تذييل قصد به الامتنان ، أى إن الله موصوف بهذين الوصفين فلا جرم أن يغفر للمضطر أكل الميتة لأنه رحيم بالناس ، فالمغفرة هنا بمعنى التجاوز

عما تمكن المؤاخذة عليه لا بمعنى تجاوز الذنب ، ونحوه قوله صلى الله عليه وسلم فى رؤيا القليب « وفى نزعه ضعف والله يغفر له » .

ومعنى الآية : أن رفع الإثم عن المضطر حكم يناسب من اتصف بالمغفرة والرحمة .

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا أُو۟لَٰٓئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ إِلَّا ٱلنَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ 174

عود إلى محاجَّة أهل الكتاب لَاحِقٌ بقوله تعالى « إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى » بمناسبة قوله « إنما حرم عليكم الميتة والدم » تحذيرا للمسلمين مما أحدثه اليهود فى دينهم من تحريم بعض ما أحل الله لهم ، وتحليل بعض ما حرم الله عليهم ؛ لأنهم كانوا إذا أرادوا التوسيع والتضييق تركوا أن يَقْرؤا من كتابهم ما غيَّروا العمل بأحكامه كما قال تعالى « تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيراً » كما فعلوا فى ترك قراءة حكم رجم الزانى فى التوراة حين دعا النبىء صلى الله عليه وسلم أحد اليهود ليقرأ ذلك الحكم من التوراة فوضع اليهودى يده على الكلام الوارد فى ذلك كما أخرجه البخارى فى كتاب الحدود ولجريانه على مناسبة إباحة ما أُبيح من المأكولات جاء قوله هنا « أولئك ما يأكلون فى بطونهم إلا النار » لقصد المشاكلة .

وفى هذا تهيئة للتخلص إلى ابتداء شرائع الإسلام ؛ فإن هذا الكلام فيه إبطال لما شرعه أهل الكتاب فى دينهم فكون التخلص ملونا بلونى الغَرض السابق والغرض اللاحق .

وعُدل عن تعريفهم بغير الموصول إلى الموصول لما فى الصلة من الإيماء إلى سبب الخبر وعلته نحو قوله تعالى « إن الذين يستكبرون عن عبادتى سيدخلون جهنم داخرين » .

والقول فى الكتمان تقدم عند قوله تعالى « إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى » والكتاب المذكور هنا هو الكتاب المعهود من السياق وهو كتاب الذين يكتمون ، فيشبه أن تكون (أل) عوضا عن المضاف إليه ، والذين يكتمونه هم اليهود والنصارى أى يكتمون البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم ويكتمون بعض الأحكام التى بدلوها

وقوله « ويشترون به ثمنا قليلا » تقدم تفسيره عند قوله تعالى « ولا تشتروا بآياتى ثمناً قليلا » وهو المال الذى يأخذونه من الناس جزاء على إفتائهم بما يلائم هواهم مخالفا لشرعهم أو على الحكم بذلك ، فالثمن يطلق على الرشوة لأنها ثمن يدفع عوضا عن جور الحاكم وتحريف المفتى .

وقوله « أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار » جئ باسم الإشارة لإشهارهم لئلا يخفى أمرهم على الناس وللتنبيه على أن مايخبر به عن اسم الإشارة استحقوه بسبب ما ذكر قبلَ اسم الإشارة ، كما تقدم فى قوله تعالى « أولئك على هدى من ربهم » ، وهو تأكيد للسببية المدْلول عليها بالموصول ،وفعلُ يأكلون مستعار لأخذ الرُّشَا المعبَر عنها بالثمن والظاهر أنه مستعمل فى زمان الحال ، أى ما يأكلون وقت كتمانهم واشترائهم إلا النارَ لأنه الأصل فى المضارع .

والأكل مستعار للانتفاع مع الإخفاء ، لأن الأكل انتفاع بالطعام وتغييب له فهو خفى لا يَظهر كحال الرشوة ، ولما لم يكن لآكل الرشوة على كتمان الأحكام أكلُ نار تعين أن فى الكلام مجازا ، فقيل هو مجاز عقلى فى تعلق الأكل بالنار وليست هى له وإنما له سببها أعنى الرشوة ، قال التفتازانى : وهو الذى يوهمه ظاهر كلام الكشاف لكنه صرح أخيرا بغيره ، وقيل هو مجاز فى الطَّرَف بأن أطلق لفظ النار على الرشوة إطْلاقاً للاسم على سببه قال التفتازانى : وهو الذى صرح به فى الكشاف ونظَّره بقول الأعرابى يوبخ امرأته وكان يَقْلاها :

أَكَلْتُ دَمًا إنْ لم أَرُعْكِ بِضَرَّةٍ بعيدةِ مَهْوَى القُرْطِ طيبةِ النَّشْر

أراد الحلف بطريقة الدعاء على نفسه أن يأكل دماً أى دية دَمٍ فقد تضمن الدعاءَ على نفسه بقتل أحد أقاربه وبذهاب مروءته ، لأنهم كانوا يتعيرون بأخذ الديَة عن القتيل ولا يرضون إلا بالقوَد ، واختار عبد الحكيم أنه استعارة تمثيلية : شبهت الهيئة الحاصلة من أكلهم الرُّشا بالهيئة المنتزعة من أكلهم النار وأطلق المركب الدال على الهيئة المشبه بها على الهيئة المشبهة .

قلت : ولا يضر كون الهيئة المشبه بها غيرَ محسوسة لأنها هيئة متخيلة كقوله (أعلامُ ياقوت نشرن على رماحٍ من زبرجد) فالمركب الذى من شأنه أن يدل على الهيئة المشبهة

أن يقال : أولئك ما يأخذون إلا أخذاً فظيعاً مُهلِكا فإن تناولها كتناول النار للأكل فإنه كلّه هلاك من وقت تناولها باليد إلى حصولها فى البطن ، ووجه كون الرشوة مهلكة أن فيها اضمحلال أمر الأمة وذهاب حرمة العلماء والدين فتكون هذه الاستعارة بمنزلة قوله تعالى «وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها» أى على وشك الهلاك والاضمحلال.

والذى يدعو إلى المصير للتمثيلية هو قوله تعالى « فى بطونهم » فإن الرشوة لا تؤكل فى البطن فيتعيّن أن يكون المركب كله استعارة ، ولو جعلت الاستعارة فى خصوص لفظ النار لكان قوله « يأكلون فى بطونهم » مستعملا فى المركب الحقيق ، وهو لا يصح ، ولولا قوله فى بطونهم لأمكن أن يقال : إنَّ يأكلون هنا مستعمل حقيقة عرفية فى غصب الحق ونحو ذلك .

وجوزوا أن يكون قوله « يأكلون » مستقبلا ، أى ما سيأكلون إلا النار على أنه تهديد ووعيد بعذاب الآخرة ، وهو وجيه ، ونكتة استعارة الأكل هنا إلى اصطلائهم بنار جهنم هى مشاكلة تقديرية لقوله « يشترون به ثمنا قليلا » فإن المراد بالثمن هنا الرشوة ، وقد شاع تسمية أخذ الرشوة أكلا .

وقوله « ولا يكلمهم الله » نفى للكلام والمراد به لازم معناه وهو الكناية عن الغضب، فالمراد نفى كلام التكريم ، فلا ينافى قوله تعالى « فوربك لنسئلنّهم أجمعين عما كانوا يعملون » ، وقوله «ولا يزكيهم » أي لا يثني عليهم في ذلك المجمع ، وذلك إشعار لهم بأنهم صائرون إلى العذاب ؛ لأنه إذا نفيت التزكية أعقبها الذم والتوبيخ ، فهو كناية عن ذمهم فى ذلك الجمع إذ ليس يومئذ سكوت .

﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ وَٱلْعَذَابَ بِٱلْمَغْفِرَةِ فَمَآ أَصْبَرَهُمْ عَلَى ٱلنَّارِ﴾ 175

إن جعلت أولئك مبتدأ ثانيا فالجملة هى خبر ثان عن المبتدأ الأول وهو اسم إن فى قوله « إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتٰب » فالقول فيه كالقول فى نظيره وهو « أُوْلَٰٓئِكَ ما يأكلون فى بطونهم إلا النار» ونكتة تكريره أنه للتنبيه على أن المشار إليه جدير بأحكام أخرى

غير الحكم السابق وأن تلك الأحكام لأهميتها ينبغى ألا تجعل معطوفة تابعة للحكم الأول بل تفرد بالحكمية .

وإن جعلته مبتدأ مستقلا مع جملته فالجملة مستأنفة استئنافا بيانيا لبيان سبب انغماسهم فى عذاب النار ؛ لأنه وعيد عظيم جدا يستوجب أن يسأل عنه السائل فيبين بأنهم أخذوا الضلال ونبذوا الهدى واختاروا العذاب ونبذوا المغفرة ، ومجىء المسند إليه حينئذ اسم إشارة لتفظيع حالهم ؛ لأنه يشير لهم بوصفهم السابق وهو كتمان ما أنزل الله من الكتاب .

ومعنى اشتراء الضلالة بالهدى فى كتمان الكتاب أن كل آية أخفوها أو أفسدوها بالتأويل فقد ارتفع مدلولها المقصود منها وإذا ارتفع مدلولها نسى العمل بها فأقدم الناس على ماحذرتهم منه ، ففى كتمانهم حق رُفع وباطل وُضع .

ومعنى اشتراء العذاب بالمغفرة أنهم فعلوا ذلك الكتمان عن عمد وعلم بسوء عاقبته ، فهم قد رضوا بالعذاب وإضاعة المغفرة فكأنهم استبدلوا بالمغفرة العذاب والقول فى معنى اشتروا تقدم عندقوله تعالى « ولا تشتروا بـَأياتى ثمنا قليلا » .

وقوله « فما أصبرهم على النار» تعجيب من شدة صبرهم على عذاب النار ، ولما كان شأن التعجيب أن يكون ناشئا عن مشاهدة صبرهم على العذاب وهذا الصبر غير حاصل فى وقت نزول هاته الآية بنى التعجيب على تنزيل غير الواقع منزلة الواقع لشدة استحضار السامع إياه بما وصف به من الصفات الماضية ، وهذا من طرق جعل المحقق الحصول فى المستقبل بمنزلة الحاصل ، ومنه التعبير عن المستقبل بلفظ الماضى وتنزيل المتخيل منزلة المشاهد كقول زهير:

تَبَصَّر خليلى هلْ ترى من ظَعائن تَحَمَّلْنَ بالعَلْياءِ من فَوْقِ جُرْثُم

بعد أن ذكر أنه وقف بالدار بعد عشرين حجة ، وقول مالك بن الرَّيْب .

دَعانى الهَوَى من أَهل ودِّى وجيرَتى بذى الطَّبَّسَيْن فالتفتُّ ورائيا

وقريب منه قوله تعالى « كلاَّ لو تعلمون علم اليقين لترَوُنّ الجحيم » على جعل «لترون» جواب (لو) .

﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ ﴾ 176

جيء باسم الإشارة لربط الكلام اللاحق بالسابق على طريقة العرب فى أمثاله إذا طال الفصل بين الشيء وما ارتبط به من حكم أو علة أو نحوها كقول النابغة :

* وذلك من تلقاء مثلك رائع *

بعد قوله :

* أتانى أبيتَ اللعن أنَّكَ لُمتَنِى *

والكلامُ السابق الأظهرُ أنه قوله « فَمَا أَصبرَهُم على النار » والمعنى أنهم استحقوا العذاب على كتمانهم بسبب أن الله أنزل الكتاب بالحق فكتمانُهم شيئا من الكتاب كتمان للحق وذلك فساد وتغيير لمراد الله ؛ لأن ما يُكتم من الحق يَخلفه الباطل كما بيناه آنفا فحقَّ عليهم العذاب لكتمانه ، لأنه مخالف مراد الله من تنزيله ، وعليه فالكتاب فى قوله « بأن الله نزل الكتٰبَ » هو عين الكتاب المذكور فى قوله « إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتٰبِ » وهو كتابهم التوراة والإنجيل ليكون الموْضوع فى العلة والحكم المعلَّل واحدا ، وعليه فالجملة فصلت من الجملة التى قبلها لجريانها منها مجرى العلة .

ويجوز أن يكون المشار إليه السابق هو الكتمان المأخوذ من يكتمون ، أى إنما كتَموا ما كتموا بسبب أن الله نزل الكتاب بالحق فعلموا أنه على النعت الذى بَشر الله به على لسان التوراة . والمعنى أنهم كتموا دلائل صدق النبيء حسَداوعنادا ؛ لأن الله أنزل القرآن على محمد ، فالكتاب هنا غير الكتاب فى قوله « إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتٰبِ ».

والجملة على هذا الوجه استئناف بيانى لاستغراب تعمدهم كتمانَ ماأنزل الله من الكتاب وإن هذا الصنع الشنيع لا يكون إلا عن سبب عظيم ، فبُين بقوله تعالى « ذٰلك بأن الله نزل الكتٰبِ بالحق » .

وقوله « وإن الذين اختلفوا فى الكتٰبِ لفى شقاق بعيد » تذييل ولكنه عطف بالواو لأنه يتضمن تكملة وصف الذين اشتروا الضلالة بالهدى ووعيدَهم ، والمرادُ بالذين اختلفوا عين المراد من قوله : « الذين يكتمون» و« الذين اشتروا » ، فالموصولات كلها على نسق واحد .

والمراد من الكتاب المجرور بفى يحتمل أنه المرادُ من الكتاب فى قوله « نزّل الكتٰب » فهو القرآن فيكون من الإظهار فى مقام الإضمار ليناسب استقلال جملة التذييل بذاتها ويكون المراد باختلفوا على هذا الوجه أنهم اختلفوا مع الذين آمنوا منهم أو اختلفوا فيما يصفون به القرآن من تكذيبٍ به كلّه أو تكذيبِ مالا يوافق هواهم وتصديقِ ما يؤيد كتبهم ، ويحتمل أن المراد من الكتاب المجرور بفى هو المراد من المنصوب فى قوله « ما أنزل الله الكتٰبِ » يعنى التوراة والإنجيل أى اختلفوا فى الذى يُقرّونه والذى يغيرونه وفى الإيمان بالإنجيل والإيمان بالتوراة ، ومن المحتمل أن يكون المراد بالذين اختلفوا فى الكتاب ما يشمل المشركين وأن يكون الاختلاف هو اختلاف معاذيرهم عن القرآن إذْ قالوا: سحرٌ أو شعر أو كهانة أو أساطير الأولين . لكنه خروج عن سياق الكلام على أهل الكتاب ، ومن المحتمل أيضا أن يكون المراد بالكتاب الجنس أى الذين اختلفوا فى كتب الله فآمنوا ببعضها و كفروا بالقرآن .

وفائدة الإظهار فى مقام الإضمار فى قوله : الكتاب أن يكون التذييل مستقلا بنفسه لجريانه مجرى المثل ، وللمفسرين وجوه كثيرة فى قوله « وإن الذين اختلفوا فى الكتٰبِ » متفاوتة البعد .

ووصف الشقاق بالبعيد مجاز عقلى أى بعيد صاحبُه عن الوفاق كقوله تعالى « ولا يزالون مختلفين »

﴿ لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴾ 177

قدّمنا عند قوله تعالى « يَـٰأَيها الذين ءامنوا استعينوا بالصبر والصَّلَوٰة » أن قوله « ليس البر أن تولوا وجوهكم قِبل المشرق والمغرب » متصل بقوله تعالى « سيقول السفهاء من الناس ما ولَّاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها » ، وأنه ختام للمُحاجة فى شأن تحويل القبلة ، وأن مابين هذا وذلك كله اعتراض أُطنب فيه وأُطيل لأخْذِ معانيه بِمضِها بحُجَزِ بعضٍ .

فهذا إقبال على خطاب المؤمنين بمناسبة ذكر أحوال أهل الكتاب وحَسَدِهم المؤمنين على اتِّباع الإسلام مرادٌ منه تلقين المسلمين الحجةَ على أهل الكتاب فى تهويلهم على المسلمين إبطال القبلة التى كانوا يصلُّون إليها ففى ذلك تعريض بأهل الكتاب .

فأهل الكتاب رأوا أن المسلمين كانوا على شيء من البر باستقبالهم قبلتهم فلما تحولوا عنها لزوهم بأنهم أضاعو أمراً من أمور البر ، يقول عَدِّ عن هذا وأعْرِضوا عن تهويل الواهنين وهَبُوا أنَّ قبلة الصلاة تغيرت أو كانت الصلاةُ بلا قبلة أصلا فهل ذلك أمر له أثر فى تزكية النفوس واتصافها بالبر ، فذكر المشرق والمغرب اقتصار على أشهر الجهات أو هو للإشارة إلى قبلة اليهود وقبلة النصارى لإبطال تهويل الفريقين على المسلمين حين استقبلوا الكعبة ، ومنهم من جعله لكل من يسمع الخطاب .

والبِرّ: سعة الإحسان وشدة المرضاة والخير الكامل الشامل ولذلك توصف به الأفعال القوية الإحسان فيقال: بر الوالدين وبر الحج وقال تعالى « لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون » ، والمراد به هنا بر العبد ربه بحسن المعاملة فى تلقى شرائعه وأوامره .

ونفىُ البر عن استقبال الجهات مع أن منها ما هو مشروع كاستقبال الكعبة : إما لأنه من الوسائل لا من المقاصد فلا ينبغى أن يكون الاشتغال به قصارى همة المؤمنين ولذلك أسقطه الله عن الناس فى حال العجز والنسيان وصلوات النوافل على الدابة فى السفر ، ولذلك قال « ولكن البر من ءامن » إلخ فإن ذلك كله من أهم مقاصد الشريعة وفيه جماع صلاح النفس والجماعة ونظير هذا قوله تعالى « أجعلتم سقاية الحاج » الآيات فيكون النفى على معنى نفى الكمال ، وإمَّا لأن المنفى عنه البرُّ هو استقبال قبلتى اليهود والنصارى فقد تقدم لنا أن ذلك الاستقبال غيرُ مشروع فى أصل دينهم ولكنه شيء استحسنه أنبياؤُهم ورهبانهم ولذلك نُفِى البر عن تولية المشرق والمغرب تنبيهاً على ذلك .

وقرأ الجمهور « ليس البرُّ » برفع البر على أنه اسم ليس والخبر هو أَن تُولُّوا وقرأه حمزة

وحفص عن عاصم بنصب البرَّ على أن قوله « أن تولوا » اسمُ ليس مؤخر، ويكثر في كلام العرب تقديم الخبر على الاسم في باب كان وأخواتها إذا كان أحد معمولى هذا الباب مركبا من أنْ المصدرية وفعلها كان المتكلم بالخيار في المعمول الآخر بين أن يرفعه وأن ينصبه وشأن اسم ليس أن يكون هو الجدير بكونه مبتدأ به، فوجه قراءة رفع البر أن البر أمر مشهور معروف لأهل الأديان مرغوب للجميع فإذا جعل مبتدأ في حالة النفي أصغت الأسماع إلى الخبر، وأما توجيه قراءة النصب فلأن أمر استقبال القبلة هو الشغل الشاغل لهم فإذا ذُكر خبره قبله ترقب السامع المبتدأ فإذا سمعه تقرر في علمه.

وقوله « ولـكنّ البِرَّ مَن ءامن » إخبار عن المصدر باسم الذَّات للمبالغة كعكسه في قولها « فإنما هي إقبال وإدبار » وذلك كثير في الكلام ومنه قوله تعالى « إن أصبح ماؤكم غوْرا » وقول النابغة :

وقد خِفْتُ حتَّى ما تزيد مَخافتي على وَعِلٍ في ذي المطارة عاقلِ

أي وعل هو مخافة أي خائف، ومن قدر في مثله مضافاً أي برُّ مَنْ آمن أو ولـكن ذُو البر فإنما عنى بيان المعنى لا أن هنالك مقدارا؛ لأنه يخرج الكلام عن البلاغة إلى كلام مغسول كما قال التفتازاني، وعن المبرد : لو كنتُ ممن يقرأ لَقَرَأْتُ ولـكن البَر بفتح الباء، وكأنه أراد الاستغناء عن التقدير في الإخبار عن البر بجملة « مَن ءامن » لأن مَن آمن هو البار لا نفس البِر وكيف يقرأ كذلك والبر معطوف بلـكِن في مقابلة البر المثبت فهل يكون إلا عينه ولذا لم يقرأ أحد إلا البِر بكسر الباء، على أن القراءات مروية وليست اختيارا ولعل هذا لا يصح عن المبرد، وقرأ نافع وابن عامر ولـكِنِ البر بتخفيف النون من لـكن ورفع البر على الابتداء وقرأه بقية العشرة بتشديد نون لـكن ونصب البر والمعنى واحد.

وتعريف « والـكتٰب » تعريف الجنس المفيد للاستغراق أي آمن بكُتب الله مثل التوراة والإنجيل والقرآن، ووجه التعبير بصيغة المفرد أنها أخف مع عدم التباس التعريف بأن يكون للعهد؛ لأن عطف النبيين على الـكتاب قرينة على أن اللام في الـكتاب للاستغراق فأوثرت صيغة المفرد طلباً لخفة اللفظ.

وما يُظن من أن استغراق المفرد المعرف باللام أشمل من استغراق الجمع المعرف بها ليس جارياً على الاستعمال وإنما توهمه السكاكي في المفتاح في قوله تعالى «قال ربِّ إني وَهَنَ العظم مني»

من كلام وقع فى الكشاف وما نقل عن ابن عباس أنه قرأ قولَه تعالى : كلٌّ ءامَن بالله وملائكته وكِتابِه ، وقال الكتاب أكثر من الكتب فلو صَحَّ ذلك عنه لم يكن مريدا به توجيه قراءته وكتابه المعرفَ بالإضافة بل عنى به الأسماء المنفية بلا التبرئة تفرقة بين نحو لا رجل فى الدار ونحو لا رجال فى الدار فى تطرق احتمال نفى جنس الجموع لا جنس الأفراد على ما فيه من البحث فلا ينبغى التعلُّق بتلك الكلمة ولا يصح التعلق بما ذكره صاحب المفتاح .

والذى ينبغى اعتماده أن استغراق المفرد والجمع فى المعرف باللام وفى المنفى بلا التبرئة سواء وإنما يختلف تعبير أهل اللسان مرة بصيغة الإفراد ومرة بصيغة الجمع تبعاً لحكاية الصورة المستحضرة فى ذهن المتكلم والمناسبةِ لمقام الكلام ، فأما فى المنفى بلا النافية للجنس فلك أن تقول لا رجل فى الدار ولا رجال فى الدار على السواء إلا إذا رجح أحدَ التعبيرين مرجِّح لفظى ، وأما فى المعرف باللام أو الإضافة فكذلك فى صحة التعبير بالمفرد والجمع سِوى أنه قد يتوهم احتمال إرادة العهد وذلك يَعرض للمفرد والجمع ويَنْدفع بالقرائن .

وعلى فى قوله « على حُبِّه » مجاز فى التمكن من حب المال مثل « أولَـئك على هدى » وهى فى مثل هذا المقام للتنبيه على أبعد الأحوال من مظنة الوصف فلذلك تفيد مفاد كلمة مع وتدل على معنى الاحتراس كما هى فى قوله تعالى « ويطعمون الطَّعام على حُبِّه مسكيناً » وقول زهير :

مَن يَلْقَ يوماً على عِلَّاتِه هَرِماً ... يَلْقَ السماحة فيه والنَّدى خُلُقا

قال الأعلم فى شرحه أى فكيف به وهو على غير تلك الحالة اه .

وليس هذا معنى مستقلا من معانى على بل هو استعلاء مجازى أريد به تحقق ثبوت مدلول مدخولها للمعمول متعلقها، لأنه لبعد وقوعه يحتاج إلى التحقيق ، والضمير للمال لا محالة والمراد أنه يعطى المال مع حبِّه للمال وعدم زهادته فيه فيدل على أنه إنما يعطيه مرضاة لله تعالى ولذلك كان فعله هذا برا .

وذكر أصنافا ممن يؤتون المال لأن إتيانهم المال ينجم عنه خيرات ومصالح .

فذكر ذوى القربى أى أصحاب قرابة المعطى فاللام فى القربى عوض عن المضاف إليه ، أمر المرء بالإحسان إليهم لأن مواساتهم تكسبهم محبتهم إياه والتئامهم وهذا التئام القبائل الذى

أراده الله بقوله « لتعارفوا » فليس مقيّداً بوصف فقرهم كما فسر به بعض المفسرين بل ذلك شامل للهدية لأغنيائهم وشامل للتوسعة على المتضائقين وترفيه عيشتهم، إذ المقصود هو التحابب. ثم ذكر اليتامى وهم مظنة الضعف لظهور أن المراد اليتيم المحتاج حاجة دون الفقر وإنما هو فاقد ما كان ينيله أبوه من رفاهية عَيْشٍ، فإيتاؤهم المال يجبر صدع حياتهم وذكر السائلين وهم الفقراء والمسكنة: الذل مشتقة من السكون ووزن مسكين مفعيل للمبالغة مثل مِنطيق والمسكين الفقير الذى أذله الفقر وقد اتفق أئمة اللغة أن المسكين غير الفقير فقيل هو أقل فقراً من الفقير وقيل هو أشد فقراً وهذا قول الجمهور وقد يطلق أحدهما فى موضع الآخَر إذا لم يجتمعا وقد اجتمع فى قوله تعالى « إنما الصدقات للفقراء والمسٰكين » ونظيرها فى ذكر هؤلاء الأربعة قوله تعالى « يسألونك ما ذا ينفقُون قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين واليتمى والمسٰكين وابن السبيل »

وذكر السائلين وهم الفقراء كنى عنهم بالسائلين لأن شأن المرء أن تمنعه نفسه من أن يسأل الناس لغير حاجة غالبا .

فالسؤال علامة الحاجة غالبا ، ولو أدخل الشك فى العلامات الاعتيادية لارتفعت الأحكام فلو تحقق غنى السائل لماشرع إعطاؤه لمجرد سؤاله ، ورووا: للسائل حق ولو جاء راكبا على فرس وهو ضعيف . وذَكر ابن السبيل وهو الغريب أعْنى الضيف فى البوادى؛ إذ لم يكن فى القبائل نُزْل أو خانات أو فنادق ولم يكن السائر يستصحب معه المال وإنما يحمل زاد يومه ولذلك كان حق الضيافة فرضاً على المسلمين أى فى البوادى ونحوها . وذكر الرقاب والمراد فِداء الأسرى وعتق العبيد . ثم ذكر الزكاة وهى حق المال لأجل الغنى ومصارفها مذكورة فى آيتها، وذكر الوفاء بالعهد لما فيه من الثقة بالمعاهِد ومن كرم النفس وكون الجد والحق لها دربة وسجية، وإنما قيد بالظرف وهو إذا عاهدوا أى وقت حصول العهد فلا يتأخر وفاؤهم طَرفَةَ عَيْن، وفيه تنبيه على وجوب الاحتياط عند بذل العهد بحيث لا يعاهِد حتى يتحقق أنه يستطيع الوفاء كأنه يقول : فإن علموا ألا يفوا فلا يعاهدوا . وعطف « والموفون » على « مَن ءامَن بالله » وغير أسلوب الوصف فلم يقل ومَنْ أوْفَى بعهده للدلالة على مغايرة الوصفين بأن الأول من علائق حق الله تعالى وأصول الدين والثانى من حقوق العباد .

وذكر الصابرين فى البأساء لما فى الصبر من الخصائص التى ذكرناها عند قوله تعالى

« واستعينوا بالصبر والصَّلَوٰة » ثم ذكر مواقعه التى لايعدوها وهى حالة الشدة ، وحالة الضر، وحالة القتال ، فالبأساء والضراء اسمان على وزن فعلاء وليسا وصفين إذ لم يسمع لهما أَفْعَلُ مذكَّرا ، والبأساء مشتقة من البُؤس وهو سوء الحالة من فقر ونحوه من المكروه ، قال الراغب : وقد غلب فى الفقر ومنه البئيس الفقير، فالبأساء الشدة فى المال . والضراء شدة الحال على الإنسان مشتقة من الضُّرّ ويقابلها السَّرَّاء وهى ما يَسُرّ الإنسان من أحواله ، والبأسُ النكاية والشدة فى الحرب ونحوها كالخصومة « قالوا نحن أولوا قُوَّةٍ وأولُوا بأس شديد » « بأسهم بينهم شديد » والشر أيضاً بأس والمراد به هنا الحرب .

فلله هذا الاستقراء البديع الذى يعجز عنه كل خطيب وحكيم غير العلام الحكيم وقد جمعت هذه الخصال جماع الفضائل الفردية والاجتماعية الناشىء عنها صلاح أفراد المجتمع من أصول العقيدة وصالحات الأعمال .

فالإيمان وإقام الصلاة هما منبع الفضائل الفردية، لأنهما ينبثق عنهما سائر التحليات المأمور بها ، والزكاة وإيتاء المال أصل نظام الجماعة صغيرها وكبيرها ، والمواساة تقوى عنها الأخوة والاتحاد وتسدد مصالح للأمة كثيرة وببذل المال فى الرقاب يتعزز جانب الحرية المطلوبة للشارع حتى يصير الناس كلهم أحرارا . والوفاء بالعهد فيه فضيلة فردية وهى عنوان كمال النفس ، وفضيلة اجتماعية وهى ثقة الناس بعضهم ببعض .

والصبر فيه جماع الفضائل وشجاعة الأمة ولذلك قال تعالى هنا « أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون » فحصر فيهم الصدق والتقوى حصرا ادعائيا للمبالغة . ودلت على أن المسلمين قد تحقق فيهم معنى البر ، وفيه تعريض بأن أهل الكتاب لم يتحقق فيهم ، لأنهم لم يؤمنوا ببعض الملائكة وبعض النبيئين ، ولأنهم حرموا كثيرا من الناس حقوقهم ، ولم يفوا بالعهد ، ولم يصبروا . وفيها أيضا تعريض بالمشركين إذ لم يؤمنوا باليوم الآخر ، والنبيئين ، والكتب وسلبوا اليتامى أموالهم ، ولم يقيموا الصلاة ، ولم يؤتوا الزكاة .

ونصْب (الصابرين) وهو معطوف على مرفوعات نصبٌ على الاختصاص على ما هو المتعارف فى كلام العرب فى عطف النعوت من تخيير المتكلم بين الإتباع فى الإعراب للمعطوف عليه وبين القطع قاله الرضى، والقطع يكون بنصب ما حقه أن يكون مرفوعا أومجرورا وبرفع ما هو بعكسه ليظهر قصد المتكلم القطع حين يختلف الإعراب؛ إذ لا يعرف أن المتكلم قصد

القطع لا بمخالفة الإعراب ، فأما النصب فبتقدير فعل مدح أو ذم بحسب المقام ، والأظهر تقدير فعل (أخُص) لأنه يفيد المدح بين الممدوحين والذم بين المذمومين .

وقد حصل بنصب (الصابرين) هنا فائدتان: إحداها عامة في كل قطع من النعوت، فقد نقل عن أبي على الفارسي أنه إذا ذكرت الصفات الكثيرة في معرض المدح أو الذم فالأحسن أن يخالف إعرابها ولا تجعل كلها جارية على موصوفها لأن هذا من مواضع الإطناب فإذا خولف إعراب الأوصاف كان المقصود أكمل لأن الكلام عند اختلاف الإعراب يصير كأنه أنواع من الكلام وضروب من البيان .

قال في الكشاف «نُصِب على المدح وهو باب واسع كسَّره سيبويه على أمثلة وشواهد» اهـ. قلت : قال سيبويه في باب ما ينتصب على التعظيم والمدح « وإن شئتَ جعلته صفة فجرى على الأولِ، وإن شئتَ قطعته فابتدأْتَه ، مثل ذلك قوله تعالى « وَلَـٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ – إلى قوله – وَٱلصَّـٰبِرِينَ » ولو رُفع الصابرين على أول الكلام كان جيدا، ولو ابتدأته فرفعته على الابتداء كان جيدا، ونظير هذا النصب قول الخِرْنِقِ :

لا يَبْعَدَنْ قَوْمِي الذين هُمُوا ... سُم العُداةِ وآفة الجُزْرِ
النازِلينَ بكل مُعْتَرَكٍ ... والطيِّبون مَعاقِدَ الأُزْرِ

بنصب النازلين ، ثم قال : وزعم الخليل أن نصب هذا على أنك لم تُرِد أن تحدِّث الناس ولا مَنْ تخاطب بأمرٍ جَهِلوه ولكنهم قد علموا من ذلك ما قد علمتَ فجعلته ثناء وتعظيما ونصبُه على الفعل كأنه قال أَذْكُرُ أهْلَ ذلك وأَذْكُرُ المقيمين ولكنه فعل لا يستعمل إظهاره » اهـ قلت : يؤيد هذا الوجه أنه تكرر مثله في نظائر هذه الآية في سورة النساء « وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ » عطفاً على « لَـٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ »، وفي سورة العقود والصابئون عطفاً على «إنَّ الذين ءامنوا والذين هادوا» .

الفائدة الثانية أن في نصب الصابرين بتقدير أخص أو أمدح تنبيها على خصيصية الصابرين ومزية صفتهم التي هي الصبر .

قال في الكشاف « ولا يلتفت إلى ما زعموا من وقوعه لحنا في خط المصحف ، وربما التفت إليه من لم ينظرْ في الكتابِ ولم يعرف مذاهب العرب وما لَهم في النصب على

الاختصاص من الافتنان اهـ » وأقول: إن تكرره كما ذكرنا وتقارب الكلمات يربأ به عن أن يكون خطأ أو سهوا وهو بين كلمتين مخالفتين إعرابه .

وعن الكسائى أن نصبه عطف على مفاعيل آتى أى وآتى المال الصابرين أى الفقراء المتعففين عن المسألة حين تصيبهم البأساء والضراء والصابرين حين البأس وهم الذين لا يجدون ماينفقون للغزو ويحبون أن يغزوا ، لأن فيهم غناء عن المسلمين قال تعالى « ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلتَ لا أجد ما أحملكم عليه تولَّوْا وأعينهم تفيض من الدمع حزنا أنْ لا يجدوا ما ينفقون » . وعن بعض المتأولين أن نصب والصابرين وقع خطأ من كتاب المصاحف وأنه مما أراده عثمان رضى الله عنه فيما نُقل عنه أنه قال بعد أن قرأ المصحف الذى كتبوه « إنِّى أجد به لحنا ستقيمه العرب بألسنتها » وهذا مُتَقَوَّل على عثمان ولو صح لكان يريد باللحن ما فى رسم المصاحف من إشارات مثل كتابة الألف فى صورة الياء إشارة إلى الإمالة ولم يكن اللحن يطلق على الخطأ . وقرأ يعقوب « والصَّـٰبرون » بالرفع عطفا على «والموفون».

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ﴾

أعيد الخطاب بيأيُّها الذين آمنوا، لأن هذا صنف من التشريع لأحكام ذات بال فى صلاح المجتمع الإسلامى واستتباب نظامه وأمنه حين صار المسلمون بعد الهجرة جماعةً ذات استقلال بنفسها ومدينتها ، فإن هاته الآيات كانت من أول ما أنزل بالمدينة عام الهجرة كما ذكره المفسرون فى سبب نزولها فى تفسير قوله تعالى بعدَ هذا « وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم » الآية .

تلك أحكام متتابعة من إصلاح أحوال الأفراد وأحوال المجتمع ، وابتُدىء بأحكام القصاص ، لأن أعظم شىء من اختلال الأحوال اختلالُ حفظ نفوس الأمة ، وقد أفرط العرب في إضاعة هذا الأصل ، يَعلم ذلك مَنْ له إلمام بتاريخهم وآدابهم وأحوالهم ، فقد بلغ بهم تطرفهم فى ذلك إلى وشك الفناء لو طال ذلك فلم يتداركهم الله فيه بنعمة الإسلام ،

فكانوا يغير بعضهم على بعض لغنيمة أنعامه وعبيده ونسائه فيدافع المُغَار عليه وتتلف نفوس بين الفريقين ثم ينشأ عن ذلك طلب الثارات فيسعى كل من قتل له قتيل فى قَتْل قاتل وليّه وإن أعوزه ذلك قتل به غيره من واحدٍ كفء له، أوعدد يراهم لا يوازونه ويسمون ذلك بالتكايل فى الدم أى كأنّ دم الشريف يُكال بدماء كثيرة فربما قدروه باثنين أو بعشرة أو بمائة ، وهكذا يدور الأمر ويتزايد تزايدا فاحشا حتى يصير تفانيا قال زهير :

تَدَارَكْتُمَا عَبْسًا وذُبْيَانَ بعدَما ... تَفانَوْا ودَقُّوا بينهم عِطْرَ مَنْشِم

وينتقل الأمر من قبيلة إلى قبيلة بالولاء والنسب والحلف والنصرة ، حتى صارت الإحن فاشية فتخاذلوا بينهم واستنصر بعض القبائل على بعض فوجد الفرس والروم مدخلا إلى التفرقة بينهم فحكموهم وأرهبوهم ، وإلى هذا الإشارة والله أعلم بقوله تعالى « واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألَّف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها » أى كنتم أعداء بأسباب الغارات والحروب فألف بينكم بكلمة الإسلام ، وكنتم على وَشْكِ الهلاك فأنقذكم منه فضرب مثلا للهلاك العاجل الذي لا يُبقى شيئاً بحفرة النار فالقائم على حافتها ليس بينه وبين الهلاك إلا أقلُّ حركة .

فمعنى كتب عليكم أنه حق لازم للأمة لا محيد عن الأخذ به فضمير عليكم لمجموع الأمة على الجملة لمن توجه له حق القصاص وليس المراد على كل فرد فرد القصاص ، لأن ولى الدم له العفو عن دم وليه كما قال تعالى « فمن عُفِىَ له من أخيه شىء فاتّباع بالمعروف » وأصل الكتابة نقش الحروف فى حَجَرٍ أَوْ رَقٍّ أو ثَوْب ولما كان ذلك النقش يراد به التوثق لما نقش به ودوام تذكره أطلق كُتِب على المعنى حَقَّ وثبت أي حق لأهل القتيل .

• والقصاص اسم لتعويض حق جنايةٍ أو حق غُرْم على أحد بمثل ذلك من عند المحقوق إنصافا وعدلا ، فالقصاص يطلق على عقوبة الجانى بمثل ما جَنَى ، وعلى محاسبة رب الدين بما عليه للمدين من دين يفى بدينه ، فإطلاقاته كلها تدل على التعادل والتناصف فى الحقوق والتبعات المعروضة للغمص .

وهو بوزن فِعال وهو وزن مصدر فَاعَلَ من القص وهو القطع ومنه قولهم : طائر مقصوص الجناح ومنه سمى المقص لآلة القص أى القطع وقصة الشعر بضم القاف ما يقص منه لأنه يجرى فى حقين متبادلين بين جانبين يقال قاصّ فلان فلانا إذا طرح من دين فى ذمته مقدارا

بدين له فى ذمة الآخر فشبه التناصف بالقطع لأنه يقطع النزاع الناشب قبله ، فلذلك سمى القَود وهو تمكينُ ولى المقتول من قَتل قاتِل مولاه قصاصا قال تعالى « ولكم فى القصاص حياة » ، وسميت عقوبة من يجرح أحدا جُرحا عمدا عدوانا بأن يُجْرح ذلك الجارح مثل ما جَرح غيره قصَاصاً قال تعالى « والجروح قصاص » ، وسموا معاملة المعتدي بمثل جرمه قصاصا « والحُرمات قصاص » ، فما هية القصاص تتضمن ماهية التعويض والتماثل .

فقوله تعالى « كُتبَ عليكم القصاص في القتلى » يتحمّل معنى الجزاء على القتل بالقتل للقاتل وتتحمل معنى التعادل والتماثل فى ذلك الجزاء بما هو كالعوض له والمِثل ، وتتحمل معنى أنه لا يقتل غير القاتل ممن لا شركة له فى قتل القتيل فأفاد قوله « كُتبَ عليكم » حق المؤاخذة بين المؤمنين فى قتل القتلى فلا يذهب حق قتيل باطلا ولا يُقتل غير القاتل باطلا ، وذلك إبطال لما كانوا عليه فى الجاهلية من إهمال دم الوضيع إذا قتله الشريف وإهمال حق الضعيف إذا قتله القَوى الذى يُخشى قومه ، ومن تَحَكُّمهم بطلب قتل غير القاتل إذا قَتَل أحد رجُلا شريفاً يطلبون قتل رجل شريف مثله بحيث لا يقتلون القاتل إلا إذا كان بواء للمقتول أي كفءا له في الشرف والمجد ويعتبرون قيمة الدماء متفاوتة بحسب تفاوت السودد والشرف ويُسمون ذلك التفاوت تكايُلا من الكيل ، قالت ابنةَ بهدل بن قرقة الطائي تستثير رهطها على قتل رجل قتل أباها و تَذكر أنها ما كانت تقنع بقتله به لولا أن الإسلام أبطل تكايل الدماء :

أمَا فِي بَنِي حِصْنٍ من ابنِ كريهة ... مِنَ القوْم طَلَّابِ التِرَّاتِ غَشَمْشَمِ

فيقتلَ جَبْرًا بامرئٍ لم يكن له ... بَوَاءً ولكن لا تَكايُلَ بالدَّمِ (١)

قال النبيء صلى الله عليه وسلم المسلمون تتكافأ دماؤهم .

وقد ثبت بهذه الآية شرع القصاص فى قتل العمد ، وحكمة ذلك ردع أهل العدوان عند الإقدام على قتل الأنفس إذا علموا أن جزاءهم القتل ، فإن الحياة أعز شيء على الإنسان فى الجبلة فلا تعادل عقوبةٌ القتلَ فى الردع والانزجار ، ومن حكمة ذلك تطمين أولياء القتلى بأن القضاء ينتقم لهم ممَّن اعتدى على قتيلهم قال تعالى « ومن قُتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يُسْرِفْ فى القتل إنَّه كان منصورا » أى لئلا يتصدى أولياء القتيل للانتقام من قاتل مولاهم

(١) جبر هو اسم قاتل أبيها .

بأنفسهم؛ لأن ذلك يفضى إلى صورة الحرب بين رهطين فيكثر فيه إتلاف الأنفس كما تقدم فى الكلام على صدر الآية ، ويأتى عند قوله تعالى « ولكم فى القصاص حياة » . وأول دم أقيد به فى الإسلام دم رجل من هذيل قتله رجل من بنى ليث فأقاد منه النبيء صلى الله عليه وسلم وهو سائر إلى فتح الطائف بموضع يقال له: بَحْرَةُ الرُّغَاء فى طريق الطائف وذلك سنة ثمان من الهجرة .

وفى من قوله: فى القتلى، للظرفية المجازية والقصاص لا يكون فى ذوات القتلى، فتعين تقدير مضاف وحذفُه هنا ليشمل القصاص سائر شئون القتلى وسائر معانى القصاص فهو إيجاز وتعميم .

وجَمْع القتلى باعتبار جمع المخاطبين أى فى قتلاكم ، والتعريف فى القتلى تعريف الجنس ، والقتيل هو من يقتله غيره من الناس والقتل فعل الإنسان إماتة إنسان آخر فليس الميت بدون فعل فاعل قتيلا .

وجملة الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى بيان وتفصيل لجملة كُتبَ عليكم القصاص فى القتلى فالباء فى قوله: بالحر وما بعده، متعلقة بمحذوف دل عليه معنى القصاص والتقدير الحر يقتصُّ أو يقتل بالحر الخ ومفهوم القيد مع مافى الحر والعبد والأنثى من معنى الوصفية يقتضى أن الحر يقتل بالحر لا بغيره ، والعبد يقتل بالعبد لا بغيره ، والأنثى تقتل بالأنثى لا بغيرها ، وقد اتفق علماء الإسلام على أن هذا المفهوم غير معمول به باطراد، لكنهم اختلفوا فى المقدار المعمول به منه بحسب اختلاف الأدلة الثابتة من الكتاب والسنة وفى المراد من هذه الآية ومحمل معناها ، ففى الموطأ « قال مالك أحسن ما سمعت فى هذه الآية أن قوله تعالى ﴿الحر بالحر والعبد بالعبد﴾ فهؤلاء الذكور وقوله ﴿والأنثى بالأنثى﴾ أن القصاص يكون بين الإناث كما يكون بين الذكور والمرأة الحرة تقتل بالمرأة الحرة كما يقتل الحر بالحر والأمة تقتل بالأمة كما يقتل العبد بالعبد والقصاص يكون بين النساء كما يكون بين الرجال . والقصاص أيضا يكون بين الرجال والنساء » .

أى وخُصَّت الأنثى بالذكر مع أنها مشمولة لعموم الحر بالحر والعبد لئلا يتوهم أن صيغة التذكير فى قوله ﴿الحر﴾ ـ وقوله ﴿العبد﴾ مراد بها خصوص الذكور .

قال القرطبى عن طائفة أن الآية جاءت مبينة لحكم النوع إذا قتل نوعه فبيّنت حكم الحر

إذا قتل حرا والعبد إذا قتل عبدا والأنثى إذا قتلت أنثى ولم يتعرض لأحد النوعين إذا قتل الآخر ، فالآية محكمة وفيها إجمال يبيّنه قوله تعالى « وكتبنا عليهم فيها أن النفس » الآية اهـ. وعلى هـذا الوجه فالتقييد لبيان عدم التفاضل فى أفراد النوع ، ولا مفهوم له فيا عدا ذلك من تفاضل الأنواع إثباتا ولا نفيا ، وقال الشعبي : نزلت فى قوم قالوا : لنقتلن الحر بالعبد والذكر بالأنثى . وذلك وقع فى قتال بين حيين من الأنصار ، ولم يثبت هذا الذى رواه وهو لا يغنى فى إقامة محمل الآية .

وعلى هذين التأويلين لااعتبار بعموم مفهوم القيد ؛ لأن شرط اعتباره ألا يظهر لذكر القيد سبب إلا الاحتراز عن نقيضه ، فإذا ظهر سبب غير الاحتراز بطل الاحتجاج بالمفهوم، وحينئذ فلا دلالة فى الآية على ألا يقتل حر بعبد ولا أنثى بذكر ولا على عكس ذلك ، وإن دليل المساواة بين الأنثى والذكر وعدم المساواة بين العبد والحر عندمن نفى المساواة مستنبط من أدلة أخرى .

الثالث : نقل عن ابن عباس : أن هذا كان حكما فى صدر الإسلام ثم نسخ بآية المائدة « إن النفس بالنفس » ونقله فى الكشاف عن سعيد بن المسيب والنخعى والثورى وأبى حنيفة ، ورده ابن عطية والقرطبي بأن آية المائدة حكاية عن بنى إسرائيل فكيف تصلح نسخا لحكم ثبت فى شريعة الإسلام ، أى حتى على القول بأن شرع من قبلنا شرع لنا فمحله مالم يأت فى شرعنا خلافه .

وقال ابن العربى فى الأحكام عن الحنفية : إن قوله تعالى « فى القتلى » هو نهاية الكلام وقوله « الحر بالحر » جاء بعد ذلك وقد ثبت عموم المساواة بقوله « كتب عليكم القصاص فى القتلى » لأن القتلى عام وخصوص آخر الآية لا يبطل عموم أولها ، ولذلك قالوا يقتل الحر بالعبد ، قلت : يرد على هذا أنه لا فائدة فى التفصيل لو لم يكن مقصودا وإن الكلام بأواخره فالخاص يخصص العام لا محالة ، وإنه لا محيص من اعتبار كونه تفصيلا إلا أن يقولوا إن ذلك كالتمثيل ، والمنقول عن الحنفية فى الكشاف هو ما ذكرناه آنفا .

ويبقى بعد هاته التأويلات سؤال قائم عن وجه تخصيص الأنثى بعد قوله تعالى : « الحر بالحر والعبد بالعبد » وهل تخرج الأنثى عن كونها حرة أو أمة بعد ما تبين أن المراد بالحر والعبد الجنسان ؛ إذ ليس صيغة الذكور فيها للاحتراز عن النساء منهم ؛ فإن (ال)

لمّا صيرته اسم جنس صار الحكم على الجنس وبطل ما فيه من صيغة تأنيث كما يبطل ما فيه من صيغة جمع إن كانت فيه .

ولأجل هذا الإشكال سألت العلامة الجد الوزير رحمه الله عن وجه مجيء هذه المقابلة المشعرة بألا يقتص من صنف إلا لقتل مماثله فى الصفة فترك لى ورقة بخطه فيها ما يأتى الظاهر والله تعالى أعلم أن الآية (يعني آية سورة المائدة) نزلت إعلاما بالحكم في بنى إسرائيل تأنيسا وتمهيدا لحكم الشريعة الإسلامية ، ولذلك تضمنت إناطة الحكم بلفظ النفس المتناول للذكر والأنثى الحر والعبد الصغير والكبير ، ولم تتضمن حكما للعبيد ولا للإناث ، وصدرت بقوله وكتبنا عليهم فيها ، والآية الثانية (يعني آية سورة البقرة) صدرت بقوله «كتب عليكم» وناط الحكم فيها بالحرية المتناولة للأصناف كلها ثم ذكر حكم العبيد والإناث ردا على من يزعم أنه لا يقتص لهم ، وخصص الأنثى بالأنثى للدلالة على أن دمها معصوم، وذلك لأنه إذا اقتص لها من الأنثى ولم يقتص لها من الذكر صار الدم معصوما تارة لذاته غير معصوم أخرى وهذا من لطف التبليغ حيث كان الحكم متضمنا لدليله، فقوله :

كتب القتل والقتال علينا وعلى الغانيات جر الذيول

حكم جاهلى اهـ. يعنى أن الآية لم يقصد منها إلا إبطال ما كان عليه أمر الجاهلية من ترك القصاص لشرف أو لقلة اكتراث ، فقصدت التسوية بقوله الحر بالحر والعبد بالعبد أى لا فضل لحر شريف على حر ضعيف ولا لعبيد السادة على عبيد العامة وقصدت من ذكر الأنثى إبطال ما كان عليه الجاهلية من عدم الاعتداد بجناية الأنثى واعتبارها غير مؤاخذة بجناياتها، وأراد بقوله: حكم جاهلى أنه ليس جاريا على أحكام الإسلام؛ لأن البيت لعمر ابن أبى ربيعة وهو شاعر إسلامى من صدر الدولة الأموية .

فإن قلت : كان الوجه ألا يقول « بالأنثى » المشعر بأن الأنثى لا تقتل بالرجل مع إجماع المسلمين على أن المرأة يقتص منها للرجل . قلت : الظاهر أن القيد خرج مخرج الغالب ،فإن الجارى فى العرف أن الأنثى لا تقتل إلا أنثى ، إذ لا يتثاور الرجال والنساء فذكر (بالأنثى) خارج على اعتبار الغالب كمخرج وصف السائمة فى قول النبيء صلى الله عليه وسلم «فى الغنم السائمة الزكاة » والخلاصة أن الآية لا يلتئم منها معنى سليم من الإشكال إلا معنى إرادة التسوية بين الأصناف لقصد إبطال عوائد الجاهلية .

وإذا تقرر أن الآية لا دلالة لها على نفى القصاص بين الأصناف المختلفة ولا على إثباته من جهة ما ورد على كل تأويل غير ذلك من انتقاض بجهة أخرى ، فتعين أن قوله «الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى» محمله الذى لا شك فيه هو مساواة أفراد كل صنف بعضها مع بعض دون تفاضل بين الأفراد ، ثم أدلة العلماء فى تسوية القصاص بين بعض الأصناف مع بعض الذكور بالإناث وفى عدمها كعدم تسوية الأحرار بالعبيد عند الذين لا يسوون بين صنفيهما خلافا لأبى حنيفة والثورى وابن أبى ليلى وداود أدلة أخرى غير هذا القيد الذى فى ظاهر الآية ، فأما أبو حنيفة فأخذ بعموم قوله «القتلى» ولم يثبت له مخصصا ولم يستثن منه إلا القصاص بين المسلم والكافر الحربى واستثناؤه لاخلاف فيه ، ووجهه أن الحربى غير معصوم الدم ، وأما المعاهد ففى حكم قتل المسلم إياه مذاهب ، وأما الشافعى وأحمد فنفيا القصاص من المسلم للذمى والمعاهد وأخذا بحديث لا يقتل مسلم بكافر ، ومالك والليث قالا لاقصاص من المسلم إذا قتل الذمى والمعاهد قتل عدوان وأثبتا القصاص منه إذا قتل غيلة .

وأما القصاص بين الحر والعبد فى قطع الأطراف فليس من متعلقات هذه الآية وسيأتى عند قوله تعالى «والجروح قصاص» فى سورة العقود . ونفى مالك والشافعى وأحمد القصاص من الحر للعبد استنادا لعمل الخلفاء الراشدين وسكوت الصحابة ، واستنادا لآثار مروية ، وقياسا على انتفاء القصاص من الحر فى إصابة أطراف العبد فالنفس أولى بالحفظ. والقصاص من العبد لقتله الحر ثابت عندهما بالفحوى ، والقصاص من الذكر لقتل الأنثى ثابت بلحن الخطاب .

﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌۢ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾

الفاء لتفريع الإخبار أى لمجرد الترتيب اللفظى لا لتفريع حصول ما تضمنته الجملة المعطوفة بها على حصول ما تضمنته ما قبلها ، والمقصود بيان أن أخذ الولى بالقصاص المستفاد من صور كتب عليكم القصاص فى القتلى ليس واجبا عليه ولكنه حق له فقط لئلا يتوهم من قوله « كتب عليكم » أن الأخذ به واجب على ولى القتيل ، والتصدى لتفريع ذكر هذا بعد ذكر حق القصاص للإيماء إلى أن الأولى بالناس قبول الصلح استبقاء لأواصر أخوة

الإسلام . قال الأزهرى : « هذه آية مشكلة وقد فسروها تفسيرا قربوه على قدر أفهام أهل عصرهم » ثم أخذ الأزهرى فى تفسيرها بما لم يكشف معنى وما أزال إشكالا ، وللمفسرين مناح كثيرة فى تفسير ألفاظها ذكر القرطبي خمسة منها ، وذكر فى الكشاف تأويلا آخر ، وذكر الطيبي تأويلين راجعين إلى تأويل الكشاف ، واتفق جميعهم على أن المقصد منها الترغيب فى المصالحة عن الدماء ، وينبغى ألا نذهب بأفهام الناظر طرائق قددا ، فالقول الفصل أن نقول : إن ما صدق من فى قوله « فمن عُفِىَ له » هو ولى المقتول وإن المراد بأخيه هو القاتل وصف بأنه أخ تذكيرا بأخوة الإسلام وترقيقا لنفس ولى المقتول ؛ لأنه إذا اعتبر القاتل أخا له كان من المروءة ألا يرضى بالقَوَد منه ؛ لأنه كمن رضى بقتل أخيه ، ولقد قال بعض العرب : قتل أخوه ابنا له عمدا فقدم إليه ليقتاد منه فألقى السيف وقال :

أَقول للنفس تَأْساءً وتَعْزِيَةً ... إحدى يَدَىَّ أصابتْنى ولم تُرِدِ

كِلاَهُما خَلَفٌ من فَقْدِ صاحبه ... هَذَا أخى حين أَدْعُوهُ وذَا ولَدِى

وما صْدق « شىء » هو عوض الصلح ، ولفظ شىء اسم متوغل فى التنكير دال على نوع ما يصلح له سياق الكلام، وقد تقدم حسن موقع كلمة شىء عند قوله تعالى «ولنبلونكم بشىء من الخوف والجوع » ، ومعنى « عُفِى له من أخيه » أنه أعطى العفو أى الميسور على القاتل من عوض الصلح . ومن معانى العفو أنه الميسور من المال الذى لا يجحف بباذله وقد فسر به العفو من قوله تعالى « خذ العفو » ، وإيثار هذا الفعل لأنه يؤذن بمراعاة التيسير والسماحة وهى من خلق الإسلام فهذا تأكيد للترغيب الذى دل عليه قوله « من أخيه » ، والتعبير عن عوض الدم بشىء لأن العوض يختلف فقد يُعرض على ولى الدم مال من ذهب أو فضة وقد يعرض عليه إبل أو عروض أو مقاصة دماء بين الحيين ؛ إذ ليس العوض فى قتل العمد معينا كما هو فى دية قتل الخطأ .

(واتّباع) (وأداء) مصدران وقعا عوضا عن فعلين والتقدير : فليتبع اتباعا وليؤد أداء فعدل عن أن ينصب على المفعولية المطلقة إلى الرفع لإفادة معنى الثبات والتحقيق الحاصل بالجملة الاسمية كما عدل إلى الرفع فى قوله تعالى « قال سَلَامٌ » بعد قوله « قالُوا سَلَاماً » ، وقد تقدم تطور المصدر الذى أصله مفعول مطلق إلى مصيره مرفوعا عند قوله تعالى « الحمدُ لله » ، فنظم الكلام : فاتباعٌ حاصلٌ ، ممن عفى له من أخيه شىء وأداءٌ

حاصل من أخيه إليه ، وفى هذا تحريض لمن عفى له على أن يقبل ما عفى له وتحريض لأخيه على أداء ما بذله بإحسان .

والاتباع مستعمل فى القبول والرضا ، أى فليرض بما عفى له كقول النبىء صلى الله عليه وسلم « وإذا أتبع أحدكم على مَلِىء فليتبع » .

والضمير المقدر فى اتباع عائد إلى من عفى له والضمير المقدر فى أداء عائد إلى أخيه ، والمعنى : فليرضى بما بذل له من الصلح المتيسر ، وليؤد باذلُ الصلح ما بذله دون مماطلة ولا نقص ، والضمير المجرور باللام والضمير المجرور بإلى عائدان على «من عفى له».

ومقصد الآية الترغيب فى الرضا بأخذ العوض عن دم القتيل بدلا من القصاص لتغيير ما كان أهل الجاهلية يتعيرون به من أخذ الصلح فى قتل العمد ويعدونه بيعا لدم مولاهم كما قال مُرَّةُ الفَقْعَسِى :

فلا تَأْخذوا عَقْلا من القَوْم إنَّنِى أرى العَارَ يبقى والمَعَاقِلَ تَذْهَبُ

وقال غيره يَذْكر قوما لم يَقْبلوا منه صلحا عن قتيل :

فلَوْ أنَّ حَيًّا يقبَلُ المالَ فِدْيَةً لسُقْنَا لهم سَيْباً من المـال مُفْعَمَا

ولـكِنْ أَبَى قَوْمٌ أُصيبَ أُخُوهُمُ رِضَا العَارِ فاختاروا على اللَّبَنِ الدَّمَا

وهذا كله فى العفو على قتل العمد وأما قتل الخطأ فإن شأنه الدية عن عاقلة القاتل وسيأتى فى سورة النساء .

وإطلاقُ وصف الأخ على المماثل فى دين الإسلام تأسيسُ أصل جاء به القرآن جعل به التوافق فى العقيدة كالتوافق فى نسب الإخوة ، وحَقًّا فإن التوافق فى الدين آصرة نفسانية والتوافق فى النسب آصرة جسدية والروح أشرف من الجسد .

واحتج ابن عباس بهذه الآية على الخوارج فى أن المعصية لا تُزيل الإيمان ، لأن الله سمى القاتل أخاً لولى الدم وتلك أخوة الإسلام مع كون القاتل عاصيا .

وقوله « بالمعروف » المعروف هو الذى تألفه النفوس وتستحسنه فهو مما تُسَر به النفوس ولا تشمئز منه ولا تنكره ، ويقال لضده مُنْكَر وسيأتى عند قوله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهَوْن عن المنكر » فى سورة آل عمران .

والباء فى قوله «بالمعروف» للملابسة أى فاتباع مُصاحب للمعروف أى رِضا وقبول ، وحسنُ اقتضاء إن وقع مطل ، وقبول التنجيم إن سأله القاتل .

والأداء: الدفع وإبلاغ الحق والمراد به إعطاء مال الصلح ، وذُكر متعلقه وهو قوله (إليه) المؤذن بالوصول إليه والانتهاء إليه للإشارة إلى إبلاغ مال الصلح إلى ولى المقتول بأن يذهب به إليه ولا يكلفه الحضور بنفسه لقبضه أو إرسال من يقبضه ، وفيه إشارة إلى أنه لا يَمطله ، وزاد ذلك تقريرا بقوله « بإحسان » أى دون غضب ولا كلام كريه أو جَفاء معاملة .

وقوله « ذلك تخفيف من ربكم » إشارة إلى الحكم المذكور وهو قبول العفو وإحسان الأداء والعدولُ عن القصاص ، تخفيف من الله على الناس فهو رحمة منه أى أَثَر رحمته ، إذ التخفيف فى الحكم أثر الرحمة ، فالأخذ بالقصاص عَدْل والأخذ بالعفو رحمة .

ولما كانت مشروعية القصاص كافية فى تحقيق مقصد الشريعة فى شرع القصاص من ازدجار الناس عن قتل النفوس وتحقيق حفظ حق المقتول بكون الخيرة للولى كان الإذن فى العفو إن تراضيا عليه رحمةً من الله بالجانبين ، فالعدل مقدم والرحمة تأتى بعده .

قيل : إن الآية أشارت إلى ما كان فى الشريعة الإسرائيلية من تعيين القصاص من قاتل العمد دون العفو ودون الدية كما ذكره كثير من المفسرين وهو فى صحيح البخارى عن ابن عباس ، وهو ظاهر ما فى سفر الخروج الاصحاح الثالث « من ضَرب إنسانا فمات يقتل قتلا ولكن الذى لم يتعمد بل أوقع الله فى يده فأنا أجعلُ لك مكانا يُهرَب إليه وإذا بغى إنسان على صاحبه ليقتله بغدر فمن عندِ مذبحى تأخذُه للموت » ، وقال القرطبى : إن حكم الإنجيل العفو مطلقا والظاهر أن هذا غير ثابت فى شريعة عيسى ، لأنه ما حَكَى الله عنه إلا أنه قال « ولِأُحِلَّ لكم بعضَ الذى حُرِّم عليكم » ، فلعله مما أخذه علماء المسيحية من أمره بالعفو والتسامح لكنه حكم تنزه شرائع الله عنه لإفضائه إلى انخرام نظام العالم ، وشتان بين حال الجانى بالقتل فى الإسلام يَتوقع القصاص ويضع حياته فى يد ولى دم المقتول فلا يدرى أيقبل الصلح أم لا يقبل ، وبين مالو كان واثقا بأنه لا قصاص عليه فإن ذلك يجرئه على قتل عدوه وخصمه .

﴿ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ 178

تفريع عن حكم العفو لأن العفو يقتضى شكر الله على أن أنجاهُ بشرع جواز العفو وبأن سخر الولى للعفو ، ومن الشكر ألّا يعود إلى الجناية مرة أخرى ، فإن عاد فله عذاب أليم ، وقد فسر الجمهور العذاب الأليم بعذاب الآخرة والمراد تشديد العذاب عليه كقوله تعالى « ومن عادَ فينتقم الله منه » ، ثم له من حكم العفو والدية ما للقاتل ابتداء عندهم ، وفسره بعضهم بعذاب الدنيا أعنى القتل فقالوا : إن عاد المعفو عنه إلى القتل مرة أخرى فلا بد من قتله ولا يمكن الحاكم الولى من العفو ونقلوا ذلك عن قتادة وعكرمة والسدى ورواه أبو داود عن سمرة بن جندب عن النبىء صلى الله عليه وسلم ، وروى عن عمر بن عبد العزيز أنه موكول إلى اجتهاد الإمام ، والذى يستخلص من أقوالهم هنا سواء كان العذاب عذاب الآخرة أو عذاب الدنيا أن تكرر الجناية يوجب التغليظ وهو ظاهر من مقاصد الشارع ؛ لأن الجناية قد تصير له دُربة فعَوْده إلى قتل النفس يؤذن باستخفافه بالأنفس فيجب أن يُراح منه الناس ، وإلى هذا نظر قتادة ومن معه ، غير أن هذا لا يمنع حكم العفو إن رضى به الولى ؛ لأن الحق حقه ، وما أحسن قول عمر بن عبد العزيز بتفويضه إلى الإمام لينظر هل صار هذا القاتل مِزْهَقَ أَنْفُس ، وينبغى إن عُفى عنه أن تشدد عليه العقوبة أكثر من ضرب مائة وحَبْس عام وإن لم يقولوه ؛ لأن ذكر اللهِ هذا الحكمَ بعد ذكر الرحمة دليلٌ على أن هذا الجانى غير جدير فى هاته المرة بمزيد الرحمة، وهذا موضع نظر من الفقه دقيق، قد كان الرجل فى الجاهلية يقتل ثم يدفع الدية ثم يغدره ولى الدم فيقتله وقريب من هذا قصة حُصين بن ضَمْضَم التى أشار إليها زهير بقوله :

لَعَمْرِى لَنِعْمَ الحىُّ جَرَّ عليهِمُ   بما لا يواتيهم حصين بن ضمضم

﴿ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ 179

تذييل لهاته الأحكام الكبرى طمأن به نفوس الفريقين أولياء الدم والقاتلين فى قبول أحكام القصاص فبين أن فى القصاص حياة ، والتنكير فى « حَيَوٰة » للتعظيم بقرينة المقام ، أى فى القصاص حياة لكم أى لنفوسكم ؛ فإن فيه ارتداع الناس عن قتل النفوس ، فلو أهمل

حكم القصاص لما ارتدع الناس ؛ لأن أشدَّ ما تتوقاه نفوس البشر من الحوادث هو الموت ، فلو علم القاتل أنه يَسلم من الموت لأقدم على القتل مستخفا بالعقوبات كما قال سعد بن ناشب لما أصاب دَماً وهرب فعاقبه أمير البصرة بهدم داره بها :

سَأَغْسِلُ عنى العار بالسيف جالبا   علىَّ قضاءُ اللهِ ما كان جالبا
وأَذْهَل عَن دارى وأَجْعَلُ هَدْمَها   لِعرْضِىَ من باقى المذمَّة حاجبا
ويَصْغُر فى عينِى تِلادى إذا انْثَنَتْ   يَمينى بإدراكِ الذى كنتُ طالبا

ولو ترك الأمر للأخذ بالثأر كما كان عليه فى الجاهلية لأفرطوا فى القتل وتسلسل الأمر كما تقدم، فكان فى مشروعية القصاص حياة عظيمة من الجانبين ، وليس الترغيب فى أخذ مال الصلح والعفو بناقض لحكمة القصاص ؛ لأن الازدجار يحصل بتخيير الولى فى قبول الدية فلا يطمئن مضمر القتل إلى عفو الولىّ إلا نادرا وكفى بهذا فى الازدجار .

وفى قوله تعالى « يـٰٓأُولى الألبٰب » تنبيه بحرف النداء على التأمل فى حكمة القصاص ولذلك جىء فى التعريف بطريق الإضافة الدالة على أنهم من أهل العقول الكاملة ؛ لأن حكمة القصاص لايدركها إلا أهل النظر الصحيح ؛ إذ هو فى بادئ الرأى كأنه عقوبة بمثل الجناية؛ لأن فى القصاص رزية ثانية لكنه عند التأمل هو حياة لا رزية للوجهين المتقدمَيْن .

وقال « لعلكم تتقون » إكمالا للعلة أى تقريبا لأن تتقوا فلا تتجاوزوا فى أخذ الثأر حدَّ العدل والإنصاف . ولعل للرجاء وهى هنا تمثيل أو استعارة تبعية كما تقدم عند قوله تعالى « يـٰٓأَيها الناس اعبدوا ربكم ـ إلى قوله ـ لعلكم تتقون » فى أول السورة .

وقوله « فى القصاص حَيَوٰةٌ » من جوامع الكلم فاق ما كان سائرا مسرى المثل عند العرب وهو قولهم (القتل أَنفَى لِلقَتْل) وقد بينه السكاكى فى مفتاح العلوم وذيله من جاء بعده من علماء المعانى ، ونزيد عليهم : أن لفظ القصاص قد دل على إبطال التكايل بالدماء وعلى إبطال قتل واحد من قبيلة القاتل إذا لم يظفروا بالقاتل وهذا لا تفيده كلمتهم الجامعة .

﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ 180

استئناف ابتدائى لبيان حكم المال بعد موت صاحبه فإنه لم يسبق له تشريع ولم يفتتح بـ« يأيها الذين آمنوا » لأن الوصية كانت معروفة قبل الاسلام فلم يكن شرعها إحداث شيء غير معروف ، لذلك لا يحتاج فيها إلى مزيد تنبيه لتلقى الحكم ، ومناسبة ذكره أنه تغيير لما كانوا عليه فى أول الإسلام من بقايا عوائد الجاهلية فى أموال الأموات فإنهم كانوا كثيرا ما يمنعون القريب من الإرث بتوهم أنه يتمنى موت قريبه ليرثه ، وربما فضلوا بعض الأقارب على بعض ، ولما كان هذا مما يفضى بهم إلى الإحن وبها تختل الحالة الاجتماعية بإلقاء العداوة بين الأقارب كما قال طَرَفة :

وظُلْم ذوى القُرْبَى أَشَدُّ مَضَاضَةً على المَرْءِ من وَقْعِ الحُسَامِ المُهَنَّدِ

كان تغييرها إلى حال العَدل فيها من أهم مقاصد الإسلام كما بيَّنَّا تفصيله فيما تقدم فى آية « كتب عليكم القصاص فى القتلى » .

أما مناسبة ذكره عقب حكم القصاص فهو جريان ذكر موت القتيل وموت القاتل قصاصا .

والقول فى « كتب » تقدم فى الآية السابقة وهو ظاهر فى الوجوب قريب من النص فيه. وتجريدُه من علامة التأنيث مع كون مرفوعه مؤنثاً لفظاً لاجتماع مسوغين للتجريد وهما كون التأنيث غير حقيقي وللفصل بينه وبين الفعل بفاصل ، وقد زعم الشيخ الرضى أن اجتماع هذين المسوغين يرجح تجريد الفعل عن علامة التأنيث والدرك عليه .

ومعنى حضور الموت حضورُ أسبابه وعلاماته الدالة على أن الموت المتخيل للناس قد حضر عند المريض ونحوه ليصيره ميتا قال تأبط شرا .

* والمَوْتُ خَزْيَانُ يَنْظُرُ *

فإن حضور الشيء حلوله ونزوله وهو ضد الغيبة ، فليس إطلاق حضر هنا من قبيل إطلاق الفعل على مقاربة الفعل نحو قد قامت الصلاة ولا على معنى إرادة الفعل كما فى « إذا قمتم إلى الصلاة » « فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم » ، ولكنه

إسناد مجازى إلى الموت لأنه حضور أسبابه ، وأما الحضور فستعار للعرو والظهور ، ثم إن إطلاق الموت على أسبابه شائع قال رُويشد بن كثير الطائى :

وقُلْ لَهُمْ بادروا بالعَفْو والتِمِسُوا قَوْلًا يُبَرِّؤُكُم إنِّى أنا المَوْت

والخير المالُ وقيل الكثير منه ، والجمهور على أن الوصية مشروعة فى المال قليله وكثيره، وروى عن علىّ وعائشة وابن عباس (أن الوصية لا تجب إلا فى المال الكثير) .

كانت عادة العرب فى الجاهلية أن الميت إذا كان له ولد أو أولاد ذكور استأثروا بماله كله وإن لم يكن له ولد ذكَر استأثرَ بماله أقربُ الذكور له من أب أو عم أو ابن عم الأدنَيْنَ فالأدْنَيْن ، وكان صاحب المال ربما أوصى ببعض ماله أو بجميعه لبعض أولاده أو قرابته أو أصدقائه ، فلما استقر المسلمون بدار الهجرة واختصوا بجماعتهم شرع الله لهم تشريك بعض القرابة فى أموالهم ممن كانوا قد يهملون توريثه من البنات والأخوات والوالدين فى حال وجود البنين ولذلك لم يُذكَر الأبناء فى هذه الآية .

وعُبر بفعل (ترك) وهو ماض عن معنى المستقبل أى إن يترك، للتنبيه على اقتراب المستقبل من المضى إذا أوشك أن يصير ماضيا ، والمعنى : إن أَوْشَك أن يَتْرُك خيرا أو شارف أن يترك خيرا ، كما قدّروه فى قوله تعالى « ولْيخشَ الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضِعافاً خَافوا عليهم » فى سورة النساء وقوله تعالى « إن الذين حقَّت عليهم كلمتُ ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل ءاية حتى يَروا العذاب الأليم » فى سورة يونس أى حتى يقاربوا رؤية العذاب.

والوصية فَعِيلةٌ من وصَّى فهى المُوصَّى بها فوقع الحذف والإيصال ليتأتى بناء فَعيلة بمعنى مفعولة ؛ لأن زنة فعيلة لا تبنى من القاصر .

والوصية الأمر بفعل شىء أو تركه مما فيه نفع للمأمور أو للآمر فى مغيب الآمر فى حياته أو فيما بعد موته ، وشاع إطلاقها على أمر بشىء يصلح بعد موت الموصى وفى حديث العرباض بن سارية قال « وعَظَنا رسولُ الله موعظةً وَجِلَتْ منها القلوبُ وذَرَفَتْ منها العيون فقلْنا يا رسول الله كأنها موعظة مُوَدِّع فأَوْصِنا إلخ » .

والتعريف فى الوصية تعريفُ الجنس أى كُتب عليكم ما هو معروف عندكم بالوصية للوالدين والأقربين، فقوله «للوالدين» متعلق بالوصية معمول له ؛ لأن اسم المصدر يعمل عمل المصدر ولا يحتاج إلى تأويله بأنْ والفعلِ، والوصيةُ مرفوع نائب عن الفاعل لفعل كُتب، وإذا ظرف.

والمعروف الفعل الذى تألفه العقول ولا تنكره النفوس فهو الشىء المحبوب المرضى سمى معروفا لأنه لكثرة تداوله والتأنس به صار معروفا بين الناس ، وضِدّه يسمى المنكر وسيأتى عند قوله تعالى « تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » فى سورة آل عمران .

والمراد بالمعروف هنا العدل الذى لا مضارة فيه ولا يحدث منه تحاسد بين الأقارب بأن ينظر الموصى فى ترجيح من هو الأولى بأن يوصى إليه لقوة قرابة أو شدة حاجة ، فإنه إن توخى ذلك استحسن فعله الناس ولم يلوموه ، ومن المعروف فى الوصية ألا تكون للاضرار بوارث أو زوج أو قريب وسيجىء عند قوله تعالى « فمن خاف من موص جنفا أو إثما » .

والباء فى (بالمعروف) للملابسة ، والجار والمجرور فى موضع الحال من الوصية .

وقد شمل قوله بالمعروف تقدير ما يوصى به وتمييز من يوصى له ووكل ذلك إلى نظر الموصى فهو مؤتمن على ترجيح من هو أهل للترجيح فى العطاء كما أشار إليه قوله تعالى « على المتقين » .

وقوله (حقا) مصدر مؤكد لكتب لأنه بمعناه و"على المتقين" صفة أى حقا كائنا على المتقين ، ولك أن تجعله معمول حقا ولا مانع من أن يعمل المصدر المؤكد فى شىء ولا يخرجه ذلك عن كونه مؤكدا بما زاده على معنى فعله ؛ لأن التأكيد حاصل بإعادة مدلول الفعل ، نعم إذا أوجب ذلك المعمول له تقييدا يجعله نوعا أو عددا فحينئذ يخرج عن التأكيد .

. وخص هذا الحق بالمتقين ترغيبا في الرضى به ؛ لأن ما كان من شأن المتقى فهو أمر نفيس فليس فى الآية دليل على أن هذا الوجوب على المتقين دون غيرهم من العصاة، بل معناه أن هذا الحكم هو من التقوى وإن غيره معصية ، وقال ابن عطية : خص المتقون بالذكر تشريفا للرتبة ليتبارى الناس إليها .

وخص الوالدين والأقربين لأنهم مظنة النسيان من الموصى ، لأنهم كانوا يورثون الأولاد أو يوصون لسادة القبيلة .

وقدم الوالدين للدلالة على أنهما أرجح فى التبدية بالوصية ، وكانوا قد يوصون بإيثار بعض أولادهم على بعض أو يوصون بكيفية توزيع أموالهم على أولادهم ، ومن أشهر الوصايا فى ذلك وصية نزار بن معد بن عدنان إذ أوصى لابنه مضر بالحمراء ، ولابنه ربيعة بالفرس ،

ولابنه أنمار بالحمار، ولابنه إياد بالخادم، وجعل القسمة فى ذلك للأفعى الجرهمى، وقد قيل: إن العرب كانوا يوصون للأباعد طلبا للفخر ويتركون الأقربين فى الفقر وقد يكون ذلك لأجل العداوة والشنآن.

وهذه الآية صريحة فى إيجاب الوصية، لأن قوله « كتب عليكم » صريح فى ذلك وجمهور العلماء على أنها ثبت بها حكم وجوب الإيصاء للوالدين والأقربين، وقد وُقت الوجوب بوقت حضور الموت ويلحق به وقت توقع الموت، ولم يعين المقدار الموصى به وقد حرضت السنة على إعداد الوصية من وقت الصحة بقول النبىء صلى الله عليه وسلم « ما حق امرئ له مال يوصى فيه يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده » أى لأنه قد يفجأه الموت.

والآية تشعر بتفويض تعيين المقدار الموصى به إلى ما يراه الموصى، وأمره بالعدل بقوله « بالمعروف » فتقرر حكم الإيصاء فى صدر الإسلام لغير الأبناء من القرابة زيادة على ما يأخذه الأبناء، ثم إن آية المواريث التى فى سورة النساء نسخت هذه الآية نسخا مجملا فبينت ميراث كل قريب معين فلم يبق حقه موقوفا على إيصاء الميت له بل صار حقه ثابتا معينا رضى الميت أم كره، فيكون تقرر حكم الوصية فى أول الأمر استئناسا لمشروعية فرائض الميراث، ولذلك صدر الله تعالى آية الفرائض بقوله « يوصيكم الله فى أولادكم » فجعلها وصية نفسه سبحانه إبطالا للمنة التى كانت للموصى.

وبالفرائض نسخ وجوب الوصية الذى اقتضته هذه الآية وبقيت الوصية مندوبة بناء على أن الوجوب إذا نسخ بقى الندب وإلى هذا ذهب جمهور أهل النظر من العلماء الحسن وقتادة والنخعى والشعبى ومالك وأبو حنيفة والأوزاعى والشافعى وأحمد وجابر بن زيد، ففى البخارى فى تفسير سورة النساء عن جابر بن عبد الله قال: عادنى النبىء وأبو بكر فى بنى سَلِمَة ماشيَيْن فوجدنى النبىء لا أعقل فدعا بماء فتوضأ منه ثم رش علىَّ فأفقت فقلت: ما تأمرنى أن أصنع فى مالى يارسول الله فنزلت « يوصيكم الله فى أولادكم » الآية اهـ. فدل على أن آخر عهد بمشروعية الوصايا سؤال جابر بن عبد الله، وفى البخارى عن ابن عباس كان المال للولد وكانت الوصية للوالدين فنسخ الله من ذلك ما أحب الخ.

وقيل نسخت مشروعية الوصية فصارت ممنوعة قاله إبراهيم بن خُثَيْم وهو شذوذ

وخلاف لما اشتهر فى السنة إلا أن يريد بأنها صارت ممنوعة للوارث ، وقيل : الآية مُحكَمَة لم تُنسخ والمقصود بها من أول الأمر الوصية لغير الوارث من الوالدين والأقربين مثل الأبوين الكافرين والعبْدين والأقارِب الذين لا ميراث لهم وبهذا قال الضحاك والحسن فى رواية وطاووس واختاره الطبرى ، والأصح هو الأول ، ثم القائلون ببقاء حكم الوصية بعد النسخ منهم من قال : إنها بقيت مفروضة للأقربين الذين لا يرثون وهذا قول الحسن وطاووس والضحاك والطبرى لأنهم قالوا : هى غير منسوخة ، وقال به ممن قال إنها منسوخة ابنُ عباس ومسروق ومسلم بن يسار والعلاء بن زياد ، ومنهم من قال : بقيت مندوبة للأقربين وغيرهم وهذا قول الجمهور إلا أنه إذا كان أقاربه فى حاجة ولم يوص لهم فبئس ما صنع ولا تبطل الوصية ، وقيل تختص بالقرابة فلو أوصى لغيرهم بطلت وترد على أقاربه قاله جابر بن زيد والشعبى وإسحاقُ بن راهويه والحسن البصرى ، والذى عليه قول من تعتمد أقوالهم أن الوصية لغير الوارث إذا لم يخش بتركها ضياع حق أحد عند الموصِى مطلوبة، وأنها مترددة بين الوجوب والسنة المؤكدة لحديث (لا يحل لرجل يؤمن بالله واليوم الآخر له مال يوصى فيه يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عند رأسه) ، إذا كان هذا الحديث قد قاله النبىء صلى الله عليه وسلم بعد مشروعية الفرائض فإن كان قبلَ ذلك كان بيانا لآية الوصية وتحريضا عليها ، ولم يزل المسلمون يرون الوصية فى المال حقا شرعيا ، وفى صحيح البخارى عن طلحة بن مصرِّف قال : سألت عبدَ الله بن أبى أَوْفَى هل كان النبى أوصى فقال : لا ، فقلت : كيف كُتبتْ على الناس الوصيةُ ولم يوص ؟ قال : أوصى بكتاب الله اﻫ ، يريد أن النبىء صلى الله عليه وسلم لما كان لا يورث فكذلك لا يوصى بماله ولكنه أوصى بما يعود على المسلمين بالتمسك بكتاب الإسلام ، وقد كان من عادة المسلمين أن يقولوا للمريض إذا خيف عليه الموت أن يقولوا له « أَوْصِ » .

وقد اتفق علماء الإسلام على أن الوصية لا تكون لوارث لما رواه أصحاب السنن عن عمر بن خارجة وما رواه أبو داود والترمذى عن أبى أُمَامَة كلاهما يقول سمعت النبىء قال : إن الله أعطى كل ذى حق حقه أَلَا لا وصية لوارث وذلك فى حجة الوداع ، فخُص بذلك عمومُ الوالدين وعمومُ الأقربين وهذا التخصيص نسخ ، لأنه وقع بعد العمل بالعام وهو وإن كان خبر آحاد فقد اعتُبر من قبيل التواتر ، لأنه سمعه الكافة وتلقاه علماء الأمة بالقبول.

والجمهور على أن الوصية بأكثر من الثلث باطلة للحديث المشهور عن سعد بن أبى وقاص أنه مرض فعاده النبىء صلى الله عليه وسلم فاستأذنه فى أن يوصى بجميع ماله فمنعه إلى أن قال له « الثلثُ والثلثُ كثير إنَّك أنْ تَدَعَ ورثتَك أغنياءَ خيرٌ من أنْ تدَعَهم عالةً يتكففُون الناسَ » ، وقال أبو حنيفة : إن لم يكن للموصى ورثة ولو عصبة دون بيت المال جاز للموصى أن يوصى بجميع ماله ومضَى ذلك أخذا بالإيماء إلى العلة فى قوله : إنك أن تدع ورثتَك أغنياء خير الخ . وقال : إن بيت المال جامعٌ لا عاصب وَرُوى أيضا عن على وابن عباس ومسروق وإسحاق بن راهويه ، واختُلف فى إمضائها للوارث إذا أجازها بقية الورثة ومذهب العلماء من أهل الأمصار أنها إذا أجازها الوارث مضت، هذا وقد اتفق المسلمون على أن الله تعالى عين كيفية قسمة تركة الميت بآية المواريث ، وإن آية الوصية المذكورة هنا صارت بعد ذلك غيرَ مراد منها ظاهرها ، فالقائلون بأنها محكمة قالوا : بقيت الوصية لغير الوارث والوصيةُ للوارث بما زاد على نصيبه من الميراث فلا نسخ بين الآيتين .

والقائلون بالنسخ يقول منهم مَنْ يرون الوصية لم تزل مفروضة لغير الوارث : إن آية المواريث نسَخَت الاختيار فى الموصَى له والإطلاق فى المقدار الموصَى به ، ومَن يرى منهم الوصية قد نسخ وجوبها وصارت مندوبة يقولون : إن آية المواريث نَسخَت هذه الآية كلها فأصبحت الوصية المشروعة بهذه الآية منسوخة بآية المواريث للإجماع على أن آية المواريث نَسخت عموم الوَالدين والأقربين الوَارثين ، ونسخت الإطلاق الذى فى لفظ (الوصية) والتخصيصُ بعد العمل بالعام ، والتقييدُ بعدَ العمل بالمطلق كلاهما نَسْخٌ ، وإن كان لفظ آية المواريث لايدل على ماينافض آيةالوصية ، لاحتمالها أن يكون الميراث بعد إعطاء الوصاياأوعند عدم الوصية بل ظاهرها ذلك لقوله « من بعد وصية » ، وإن كان الحديثان الواردان فى ذلك آحادا لا يصلحان لنسخ القرآن عند من لا يرون نسخ القرآن بخبر الآحاد ، فقد ثبت حكم جديد للوصية وهو الندب أو الوجوب على الخلاف فى غير الوارث وفى الثلث بدليل الإجماع المستند للأحاديث وفعل الصحابة ، ولمَّا ثبت حكم جديد للوصية فهو حكم غيرمأخوذ من الآية المنسوخة بل هو حكم مستند للإجماع، هذا تقرير أصل استنباط العلماء فى هذه المسألة وفيه ما يدفع عن الناظر إشكالات كثيرة للمفسرين والفقهاء فى تقرير كيفية النسخ .

﴿ فَمَنۢ بَدَّلَهُۥ بَعْدَ مَا سَمِعَهُۥ فَإِنَّمَآ إِثْمُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ 181

الضمائر البارزة فى (بدله وسمعه وإثمه ويبدلونه) عائدة إلى القول أو الكلام الذى يقوله الموصى ودل عليه لفظ « الوصية » ، وقد أكد ذلك بما دل عليه قوله « سَمِعَهُ » إذ إنما تسمع الأقوال ، وقيل هى عائدة إلى الإيصاء المفهوم من قوله « الوصية » أى كما يعود الضمير على المصدر المأخوذ من الفعل نحو قوله تعالى « اعدلوا هو أقرب للتقوى » ، ولك أن تجعل الضمير عائدا إلى المعروف ، والمعنى فمن بدل الوصية الواقعة بالمعروف ، لأن الإثم فى تبديل المعروف ، بدليل قوله الآتى: « فمن خاف من موص جنفاً أو إثما فأصلح بينهم فلا إثم عليه ».

والمراد من التبديل هنا الإبطال أو النقص؛ وما صْدَقُ مَنْ بدَّله هو الذى بيده تنفيذ الوصية من خاصة الورثة كالأبناء ومن الشهود عليها بإشهاد من الموصى أو بحضور موطن الوصية كما فى الوصية فى السفر المذكورة فى سورة المائدة « لا نشترى به ثمنا ولو كان ذا قربى ولا نكتم شهٰدة الله إنا إذاً لَمِنَ الآثمين » فالتبديل مستعمل فى معناه المجازى لأن حقيقة التبديل جعل شىء فى مكان شىء آخر والنقض يستلزم الإتيان بضد المنقوض وتقييد التبديل بظرف « بعد ما سمعه » تعليل للوعيد أى لأنه بدل ما سمعه وتحققه وإلا فإن التبديل لا يتصور إلا فى معلوم مسموع ؛ إذ لا تتوجه النفوس إلى المجهول .

والقصر فى قوله « فإنما إثمه » إضافى ، لنفى الإثم عن الموصى وإلا فإن إثمه أيضا يكون على الذى يأخذ ما لم يجعله له الموصى مع علمه إذا حاباه منفذ الوصية أو الحاكم فإن الحكم لا يحل حراما، وقد قال النبىء صلى الله عليه وسلم : فمن قضيت له بحق أخيه فإنما أقتطع له قطعة من نار ، وإنما انتفى الإثم عن الموصى لأنه استبرأ لنفسه حين أوصى بالمعروف فلاوزر عليه فى مخالفة الناس بعده لما أوصى به ، إذ « ألا تزر وازرة وزر أخرى وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ».

والمقصود من هذا القصر إبطال تعلل بعض الناس بترك الوصية بعلة خيفة ألا ينفذها الموكول إليهم تنفيذُها ، أى فعليكم بالإيصاء ووجوب التنفيذ متعين على ناظر الوصية فإن بدله فعليه إثمه ، وقد دل قوله : « فإنما إثمه على الذين يبدلونه » أن هذا التبديل يمنعه الشرع ويضرب ولاةُ الأمور على يد من يحاول هذا التبديل ؛ لأن الإثم لا يقرر شرعا .

وقوله « إن الله سميع عليم » وعيد للمبدل ، لأن الله لا يخفى عايه شىء وإن تحيل الناس لإبطال الحقوق بوجوه الحيل وجارُوا بأنواع الجور فالله سميع وصية الموصى ويعلم فعل المبدل ، وإذا كان سميعا عليما وهو قادر فلا حائل بينه وبين مجازاة المبدل . والتأكيد بإن ناظر إلى حالة المبدل الحكمية فى قوله « فمن بدله » لأنه فى إقدامه على التبديل يكون كمن ينكر أنَّ الله عالم فلذلك أُكِّد له الحكم تنزيلا له منزلة المنكر .

﴿ فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ 182

تفريع على الحكم الذى تقدمه وهو تحريم التبديل ، فكما تفرع عن الأمر بالعدل فى الوصية وعيدُ المبدل لها ، وتفرع عن وعيد المبدِّل الإذنُ فى تبديلٍ هو من المعروف وهو تبديل الوصية التى فيها جور وحيف بطريقةِ الإصلاح بين الموصَى لهم وبين من ناله الحيف من تلك الوصية بأن كان جديرا بالإيصاء إليه فتركه الموصى أو كان جديرا بمقدارٍ فأجحف به الموصى؛ لأن آية الوصية حصرت قسمة تركة الميت فى اتباع وصيته وجعلت ذلك موكولا إلى أمانته بالمعروف، فإذا حاف حيفا واضحا وجَنَف عن المعروف أُمِر ولاة الأمور بالصلح . ومعنى خاف هنا الظن والتوقع ؛ لأن ظن المكروه خوف فأطلق الخوف على لازمه وهو الظن والتوقعُ إشارة إلى أن ما توقعه المتوقع من قبيل المكروه ، والقرينة هى أن الجنف والإثم لا يخيفان أحدا ولا سيما من ليس من أهل الوصية وهو المصلح بين أهلها ، ومن إطلاق الخوف فى مثل هذا قول أبى مِحْجن الثقفى :

* أخافُ إذا ما متُّ أنْ لا أذُوقها *

أى أظن وأعلم شيئاً مكروها ولذا قال قبله :

* تُرَوِّى عِظَامِى بَعْدَ مَوْتِى عُرُوقُها *

والجنف الحيف والميل والجور وفعله كفرح .

والإثم المعصية ، فالمراد من الجنف هنا تفضيل من لا يستحق التفضيل على غيره من القرابة المساوى له أو الأحق، فيشمل ما كان من ذلك عن غير قصد ولكنه فى الواقع حيف فى الحق ، والمراد بالإثم ما كان قصد الموصى به حرمان من يستحق أو تفضيل غيره عليه .

والإصلاح جعل الشيء صالحا يقال : أصلحه أي جعله صالحا ، ولذلك يطلق على الدخول بين الخصمين بالمراضاة ؛ لأنه يجعلهم صالحين بعد أن فسدوا ، ويقال : أصلح بينهم لتضمينه معنى دخل ، والضمير المجرور ببين في الآية عائد إلى الموصى والموصى لهم المفهومين من قوله «موص» إذ يقتضي موصًى لهم، ومعنى «فلا إثم عليه» أنه لا يلحقه حرج من تغيير الوصية ؛ لأنه تغيير إلى ما فيه خير.

والمعنى : أن من وجد في وصية الموصي إضرارا ببعض أقربائه ، بأن حرمه من وصيته أو قدم عليه من هو أبعد نسبا ، أو أوصى إلى غني من أقربائه وترك فقيرهم فسعى في إصلاح ذلك وطلب من الموصي تبديل وصيته ، فلا إثم عليه في ذلك ؛ لأنه سعى في إصلاح بينهم ، أو حدث شقاق بين الأقربين بعد موت الموصي لأنه آثر بعضهم ، ولذلك عقبه بقوله « إن الله غفور رحيم » وفيه تنويه بالمحافظة على تنفيذ وصايا الموصين حتى جعل تغيير جورهم محتاجا للإذن من الله تعالى والتنصيص على أنه مغفور .

وقرأ الجمهور « موص » على أنه اسم فاعل أوصى وقرأه أبو بكر عن عاصم وحمزة ، والكسائي ، ويعقوب ، وخلف « موصٍّ » بفتح الواو وتشديد الصاد على أنه اسم فاعل وصى المضاعف .

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٨٣ أَيَّامٗا مَّعۡدُودَٰتٖ ﴾

حكم الصيام حكم عظيم من الأحكام التي شرعها الله تعالى للأمة ، وهو من العبادات الرامية إلى تزكية النفس ورياضتها ، وفي ذلك صلاح حال الأفراد فردا فردا ؛ إذ منها يتكون المجتمع . وفصلت الجملة عن سابقتها للانتقال إلى غرض آخر ، وافتتحت بيأيها الذين آمنوا لما في النداء من إظهار العناية بما سيقال بعده .

والقول في معنى كتب عليكم ودلالته على الوجوب تقدم آنفا عند قوله تعالى « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية » الآية .

والصيام ـ ويقال الصوم ـ هو في اصطلاح الشرع : اسم لترك جميع الأكل وجميع الشرب وقربان النساء مدة مقدرة بالشرع بنية الامتثال لأمر الله أو لقصد التقرب بنذر للتقرب إلى الله.

والصيام اسم منقول من مصدر فعال وعينه واو قلبت ياء لأجل كسرة فاء الكلمة ، وقياس المصدر الصوم ، وقد ورد المصدران فى القرآن ، فلا يطلق الصيام حقيقة فى اللغة إلا على ترك كل طعام وشراب ، وألحق به فى الإسلام ترك قربان كل النساء ، فلو ترك أحد بعض أصناف المأكول أو بعض النساء لم يكن صياما كما قال العرجى :

فإنْ شئتِ حَرَّمْتُ النساءَ سِوَاكُم   وإنْ شئتِ لَمْ أَطْعَمْ نُقَاخا ولاَ بَرْدَا

وللصيام إطلاقات أخرى مجازية كإطلاقه على إمساك الخيل عن الجرى فى قول النابغة :

خَيْلٌ صِيامٌ وخيلٌ غيرُ صائمــة   تحْتَ العَجَاجِ وأُخْرى تَعْلُكُ اللُّجُمَا

وأطلق على ترك شرب حمار الوحش الماء ، وقال لبيد يصف حمار الوحش وأتانه فى إثر فصل الشتاء حيث لا تشرب الحمر ماء لاجتزائها بالمرعى الرطب .

حتى إذا سَلَخَا جُمَادى سِتَّة   جَزْءًا فطَال صيامُه وصِيامُهَا

والظاهر أن اسم الصوم فى اللغة حقيقة فى ترك الأكل والشرب بقصد القربة فقد عرف العرب الصوم فى الجاهلية من اليهود فى صومهم يوم عاشوراء كما سنذكره .

وقول الفقهاء : إن الصوم فى اللغة مطلق الإمساك ، وإن إطلاقه على الإمساك عن الشهوتين اصطلاح شرعى ، لا يصح ، لأنه مخالف لأقوال أهل اللغة كما فى الأساس وغيره ، وأما إطلاق الصوم على ترك الكلام فى قوله تعالى حكاية عن قول عيسى « فقولى إنى نذرت للرحمٰن صوماً فلن أكلم اليوم إنسيا » فليس إطلاقا للصوم على ترك الكلام ولكن المراد ، أن الصوم كان يتبعه ترك الكلام على وجه الكمال والفضل .

فالتعريف فى الصيام فى الآية تعريف العهد الذهنى ، أى كتب عليكم جنس الصيام المعروف . وقد كان العرب يعرفون الصوم ، فقد جاء فى الصحيحين عن عائشة قالت « كان يوم عاشوراء يوماً تصومه قريش فى الجاهلية » وفى بعض الروايات قولها « وكان رسول الله يصومه » وعن ابن عباس « لما هاجر رسول الله إلى المدينة وجد اليهود يصومون يوم عاشوراء ، فقال ما هذا ؟ فقالوا : هذا يوم نجّى الله فيه موسى ، فنحن نصومه فقال رسول الله : نحن أحق بموسى منكم فصامه وأمر بصومه » فمعنى سؤاله هو السؤال عن مقصد اليهود من صومه لا تعرف أصل صومه ، وفى حديث عائشة « فلما نزل رمضان كان رمضان الفريضة وقال رسول الله من شاء صام يوم عاشوراء ومن شاء لم يصمه فوجب صوم يوم عاشوراء بالسنة ثم نسخ ذلك بالقرآن

فالمأمور به صوم معروف زيدت في كيفيته المعتبرةِ شرعا قيودُ تحديد أحواله وأوقاته بقوله تعالى « فالآن باشروهن ـ إلى قوله ـ حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ـ وقوله ـ شهر رمضان ـ الآية وقوله ـ ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر » ، وبهذا يتبين أن في قوله « كتب عليكم الصيام » إجمالا وقع تفصيله في الآيات بعده .

فحصل في صيام الإسلام ما يخالف صيام اليهود والنصارى في قيود ماهية الصيام وكيفيتها، ولم يكن صيامنا مماثلا لصيامهم تمام المماثلة .

فقوله « كما كتب على الذين من قبلكم » تشبيه في أصل فرض ماهية الصوم لا في الكيفيات، والتشبيهُ يكتفَى فيه ببعض وجوه المشابهة وهو وجه الشبه المراد في القصد ،

وليس المقصود من هذا التشبيه الحوالةَ في صفة الصوم على ما كان عليه عند الأمم السابقة، ولكن فيه أغراضا ثلاثة تضمنها التشبيه:

أحدها الاهتمام بهذه العبادة ، والتنويه بها لأنها شرعَها الله قبلَ الاسلام لمن كانوا قبل المسلمين ، وشرعها للمسلمين ، وذلك يقتضي اطّراد صلاحها ووفرة ثوابها .

وإنهاض همم المسلمين لتلقي هذه العبادة كي لا يتميز بها من كان قبلهم

إن المسلمين كانوا يتنافسون في العبادات كما ورد في الحديث أنَّ ناسا من أصحاب رسول الله قالوا يارسول الله: ذهب أهلُ الدُّثُور بالأجُور يُصلُّون كما نصلي ويصومون كما نصوم ويتصدقون بفضول أموالهم الحديث ويحبون التفضيل على أهل الكتاب وقطع تفاخر أهل الكتاب عليهم بأنهم أهل شريعة قال تعالى « أن تَقولوا إنما أنزِلَ الكتٰبُ على طائفتين مِنْ قبلنا وإن كُنا عن دراستهم لغافلين أو تقولوا لو أنَّا أنزل علينا الكتٰبُ لكنَّا أَهْدَى منهم فقد جاءكم بينةٌ من ربكم وهدًى ورحمةٌ » .

فلا شك أنهم يغتبطون أمر الصوم وقد كان صومهم الذي صاموه وهو يوم عاشوراء إنما اقتدَوا فيه باليهود ، فهم في ترقب إلى تخصيصهم من الله بصوم أُنُفٍ ، فهذه فائدة التشبيه لأهل الهمم من المسلمين إذ ألحقهم الله بصالح الأمم في الشرائع العائدة بخير الدنيا والآخرة قال تعالى « وفي ذلك فليتنافس المتنافسون » .

والغرض الثاني أن في التشبيه بالسابقين تهوينا على المكلفين بهذه العبادة أن يستثقلوا

هذا الصوم؛ فإن فى الاقتداء بالغير أسوة فى المصاعب ، فهذه فائدة لمن قد يستعظم الصوم من المشركين فيمنعه وجوده فى الإسلام من الإيمان ولمن يستثقله من قريبى العهد بالإسلام ، وقد أكَّد هذا المعنى الضّمنى قوله بعدَه « أياماً معدودات » .

والغرض الثالث إثارة العزائم للقيام بهذه الفريضة حتى لا يكونوا مقصرين فى قبول هذا الفرض بل ليأخذوه بقوة تفوق ما أدى به الأمم السابقة .

ووقع لأبى بكر بن العربى فى العارضة قوله « كانَ من قول مالكٍ فى كيفية صيامنا أنه كان مثل صيام مَن قبلنا وذلك معنى قوله « كما كتب على الذين من قبلكم » ، وفيه بحث سنتعرض له عند تفسير قوله تعالى « علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم » .

فهذه الآية شرعت وجوب صيام رمضان ، لأن فعل كتب يدل على الوجوب وابتداء نزول سورة البقرة كان فى أول الهجرة كما تقدم فيكون صوم عاشوراء تقدم عاماً ثم فُرض رمضان فى العام الذى يليه وفى الصحيح أن النبىء صلى الله عليه وسلم صام تسع رمضانات فلاشك أنه صام أول رمضان فى العام الثانى من الهجرة ويكون صوم عاشوراء قد فرض عاماً فقط وهو أول العام الثانى من الهجرة .

والمراد بالذين من قبلكم من كان قبل المسلمين من أهل الشرائع وهم أهل الكتاب أعني اليهود؛ لأنهم الذين يعرفهم المخاطبون ويعرفون ظاهر شئونهم وكانوا على اختلاط بهم فى المدينة وكان لليهود صوم فرضه الله عليهم وهو صوم اليوم العاشر من الشهر السابع من سنتهم وهو الشهر المسمى عندهم (تِشْرِى) يبتدئ الصوم من غروب اليوم التاسع إلى غروب اليوم العاشر وهو يوم كفارة الخطايا ويسمونه (كَبُّور) ثم إن أحبارهم شرعوا صوم أربعة أيام أخرى وهى الأيام الأُوَل من الأَشْهرِ الرابعِ والخامسِ والسابعِ والعاشرِ من سنتهم تذكاراً لوقائع بيت المقدس وصوم يوم (بُورِيم) تذكاراً لنجاتهم من غصب ملك الأعاجم (أحشويروش) فى واقعة (استيرَ) ، وعندهم صوم التطوع ، وفى الحديث : أحب الصيام إلى الله صيامُ داود كان يصوم يوماً ويفطر يوماً ، أما النصارى فليس فى شريعتهم نص على تشريع صوم زائد على ما فى التوراة فكانوا يتبعون صوم اليهود وفى صحيح مسلم عن ابن عباس « قالوا يا رسول الله إن يوم عاشوراء تعظمه اليهود والنصارى »، ثم إن رهبانهم شرعوا صوم أربعين يوما اقتداء بالمسيح ؛ إذ صام أربعين يوما قبل بعثته ،

ويُشرع عندهم نذر الصوم عند التوبة وغيرها ، إلا أنهم يتوسعون فى صفة الصوم ، فهو عندهم ترك الأقوات القوية والمشروبات ، أو هو تناول طعام واحد فى اليوم يجوز أن تلحقه أكلة خفيفة .

وقوله « لعلكم تتقون » بيان لحكمة الصيام وما لأجله شرع ، فهو فى قوة المفعول لأجله لكُتب، و (لَعل) إما مستعارة لمعنى كى استعارة تبعية، وإما تمثيلية بتشبيه شأن الله، فى إرادته من تشريع الصوم التقْوَى بحال المترجي من غيره فعلاً ما ، والتقوى الشرعية هى اتقاء المعاصى ، وإنما كان الصيام موجبا لاتقاء المعاصى ، لأن المعاصى قسمان ، قسم ينجع فى تركه التفكر كالخمر والميسر والسرقة والغصْب فتركهُ يحصل بالوعد على تركه والوعيد على فعله والموعظة بأحوال الغير ، وقسم ينشأ من دواع طبيعية كالأمور الناشئة عن الغضب وعن الشهوة الطبيعية التى قد يصعب تركها بمجرد التفكر ، فجعل الصيام وسيلة لاتقائها ، لأنه يُعدِّل القوى الطبيعية التى هى داعية تلك المعاصى ، ليرتقى المسلم به عن حضيض الانغماس فى المادة إلى أَوج العالَم الرُّوحانى ، فهو وسيلة للارتياض بالصفات الملكية والانتفاض من غبار الكدرات الحيوانية .

وفى الحديث الصحيح (الصَّوْمُ جُنَّة) أى وقاية ولما تُرك ذكر متعلِّق جُنَّة تعيَّن حمله على مايصلح له من أصناف الوقاية المرغوبة ، ففى الصوم وقاية من الوقوع فى المآثم ووقاية من الوقوع فى عذاب الآخرة ، ووقاية من العِلل والأدْواء الناشئة عن الإفراط فى تناول اللذات ؛ وقوله تعالى : « أيَّاماً معدودَاتٍ » ظرف للصيام مثل قولك الخروج يوم الجمعة ، ولا يضر وقوع الفصل بين « الصيام » وبين « أياما » وهو قوله « كما كتب » إلى « تتقون » لأن الفصل لم يكن بأجنبي عند التحقيق ، إذ الحال والمفعول لأجله المستفاد من (لعلَّ) كل ذلك من تمام عامل المفعول فيه وهو قوله صيام، ومن تمام العامل فى ذلك العامل وهو كُتب فإن عامل العامل فى الشيء عامل فى ذلك الشيء ولجواز الفصل بالأجنبى إذا كان المعمول ظرفا ، لاتساعهم فى الظروف وهذا مختار الزجاج والزمخشرى والرضى ، ومَرجع هذه المسألة إلى تجنب تشتيت الكلام باختلال نظامه المعروف ، تجنبا للتعقيد المخل بالفصاحة .

والغالبُ على أحوال الأمم فى جاهليتها وبخاصة العرب هو الاستكثار من تناول اللذات من المآكل والخمور ولهو النساء والدعة ، وكل ذلك يوفر القُوى الجسمانيةَ والدموية

فى الأجساد ، فتقوى الطبائع الحيوانية التى فى الإنسان من القوة الشهوية والقوة الغضبية . وتطغيَان على القوة العاقلة ، فجاءت الشرائع بشرع الصيام، لأنه يفى بتهذيب تلك القوى ، إذ هو يمسك الإنسان عن الاستكثار من مثيرات إفراطها ، فتكون نتيجتُه تعديلَها في أوقات معينة هى مظنة الاكتفاء بها إلى أوقات أخرَى .

والصوم بمعنى إقلال تناول الطعام عن المقدار الذي يبلغ حد الشبع أو تركِ بعض الأكل : أصل قديم من أصول التقوى لدى المليين ولدى الحكماء الإشراقيين ، والحكمة الإشراقية مبناها على تزكية النفس بإزالة كدرات البهيمية عنها بقدر الإمكان ، بناء على أن للإنسان قوتين : إحداها رُوحانية مُنبثة فى قرارتها من الحواس الباطنية ، والأخرى حيوانية منبثة فى قرارتها من الأعضاء الجسمانية كلها ، وإذ كان الغذاء يخلف للجسد ما يضيعه من قوته الحيوانية إضاعةً تنشأ عن العمل الطبيعى للأعضاء الرئيسية وغيرها ، فلاجرم كانت زيادة الغذاء على القدر المُحتاج إليه توفر للجسم من القوة الحيوانية فوق ما يحتاجه وكان نقصانه يقَتِّر عليه منها إلى أن يبلغ إلى المقدار الذى لا يمكن حفظ الحياة بدونه ، وكان تغلب مظهر إحدى القوتين بمقدار تضاؤل مظهر القوة الأخرى ، فلذلك وجدوا أن ضعف القوة الحيوانية يقلل معمولَها فتتغلب القوة الروحانية على الجسد ويتدرج به الأمر حتى يصير صاحب هذه الحال أقرب إلى الأرواح والمجردات منه إلى الحيوان ، بحيث يصير لا حَظَّ له فى الحيوانية إلا حياة الجسم الحافظة لبقاء الروح فيه ، ولذلك لزم تعديل مقدار هذا التناقص بكيفية لا تفضى إلى اضمحلال الحياة ، لأن ذلك يضيع المقصود من تزكية النفس وإعدادِها للعوالم الأخروية ، فهذا التعادل والترجيح بين القوتين هو أصل مشروعية الصيام فى الملل ووضعيته فى حكمة الإشراق ، وفى كيفيته تختلف الشرائع اختلافا مناسبا للأحوال المختصة هى بها بحيث لا يفيت المقصد من الحياتين ، ولا شك أن أفضل الكيفيات لتحصيل هذا الغرض من الصيام هو الكيفيَّة التى جاء بها الإسلام ، قيل فى هياكل النور « النفوس الناطقة من جوهر الملكوت إنما شغلها عن عالمها القُوى البدنيةُ ومشاغلتها ، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضعف سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر تتخلص أحيانا إلى عالم القدس وتتصل بأبيها المقدس وتتلقى منه المعارف » ، فمنَ الصوم ترك البراهمة أكل لحوم الحيوانٓ والاقتصار على النبات

أو الألبان ، وكان حكماء اليونان يرتاضون على إقلال الطعام بالتدريج حتى يعتادوا تركه أياما متوالية ، واصطلحوا على أن التدريج فى إقلال الطعام تدريجا لا يخشى منه انخرام صحة البدن أن يَزِن الحكيم شبعهُ من الطعام بأعواد من شجر التين رطبة ثم لا يجددها فيزن بها كل يوم طعامه لا يزيد على زِنتها وهكذا يستمر حتى تبلغ من اليبس إلى حد لا يُبس بعده فتكون هى زنة طعام كل يوم .

وفى حكمة الإشراق للسهروردى « وقبل الشروع فى قراءة هذا الكتاب يرتاض أربعين يوما تاركا للحوم الحيوانات مقللا للطعام منقطعا إلى التأمل لنور الله اهـ » .

وإذ قد كان من المتعذر على الهيكل البشرى بما هو مُسْتَوْدَعُ حياةٍ حيوانية أن يتجرد عن حيوانيته ، فمن المتعذر عليه الانقطاع البات عن إمداد حيوانيته بمطلوباتها فكان من اللازم لتطلب ارتقاء نفسه أن يتدرج به فى الدرجات الممكنة من تهذيب حيوانيته وتخليصه من التوغل فيها بقدر الإمكان ، لذلك كان الصوم من أهم مقدمات هذا الغرض ، لأن فيه خصلتين عظيمتين ؛ هما الاقتصاد فى إمداد القوى الحيوانية وتعود الصبر بردها عن دواعيها ، وإذ قد كان البلوغ إلى الحد الأتم من ذلك متعذرا كما علمت ، حاول أساطين الحكمة النفسانية الإقلال منه ، فمنهم من عالج الإقلال بنقص الكميات وهذا صوم الحكماء ، ومنهم من حاوله من جانب نقص أوقات التمتع بها وهذا صوم الأديان وهو أبلغ إلى القصد وأظهر فى ملكة الصبر ، وبذلك يحصل للإنسان دُربة على ترك شهواته ، فيتأهل للتخلق بالكمال فإن الحائل بينه وبين الكمالات والفضائل هو ضعف التحمل للانصراف عن هواه وشهواته .

إذَا المرء لم يَتْرُكْ طعاما يُحِبُّه ولم يَنْهَ قلبا غاويا حيث يمما
فيُوشك أن تلقَى له الدهرَ سُبَّةً إذا ذُكِرتْ أمثالُها تَمْلَأُ الفما

فإن قلت : إذا كان المقصد الشرعى من الصوم ارتياضَ النفس على ترك الشهوات وإثارةَ الشعور بما يلاقيه أهلُ الخصاصة من ألم الجوع ، واستشعارَ المساواة بين أهل الجدة والرفاهية وأهلِ الشظف فى أصول الملذات بيْن الفريقين من الطعام والشراب واللهو ، فلماذا اختلفت الأديان الإلٰهية فى كيفية الصيام ولماذا التزمت الديانة الإسلامية فى كيفيته صورة واحدة ، ولم تَكِل ذلك إلى المسلم يتخذ لإراضة نفسه ما يراه لائقا به فى تحصيل المقاصد المرادة .

قلت : شأن التعليم الصالح أن يَضبط للمتعلم قواعدَ وأساليبَ تبلغ به إلى الثمرة المطلوبة من المعارف التى يزاولها فإن مُعلم الرياضة البدنية يضبط للمتعلم كيفيات من الحركات بأعضائه وتطور قامته انتصابا وركوعا وقرْفصاء ، بعضُ ذلك يثمر قوة عضلاته وبعضها يثمر اعتدال الدورة الدموية وبعضها يثمر وظائف شرايينه ، وهى كيفيات حددها أهل تلك المعرفة وأدْنوْا بها حصول الثمرة المطلوبة ، ولو وُكل ذلك للطالبين لذهبت أوقات طويلة فى التجارب وتعددت الكيفيات بتعدد أفهام الطالبين واختيارهم وهذا يدخل تحت قوله تعالى « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » .

والمراد بالأيام من قوله « أياما معدودَاتٍ » شهر رمضان عند جمهور المفسرين ، وإنما عبر عن رمضان بأيام وهى جمع قلة ووصف بمعدودات وهى جمع قلة أيضا ؛ تهوينا لأمره على المكلفين ، والمعدودات كناية عن القلة ؛ لأن الشىء القليل يعد عدا ؛ ولذلك يقولون : الكثير لا يعد ، ولأجل هذا اختير فى وصف الجمع مجيئه فى التأنيث على طريقة الجمع بألف وتاء وإن كان مجيئه على طريقة الجمع المكسر الذى فيه هاء تأنيث أكثر ، قال أبو حيان عند قوله تعالى الآتى بعده « من أيام أُخَر » صفة الجمع الذى لا يعقل تارة تعامل معاملة الواحدة المؤنثة ، نحو قوله تعالى « إلا أياما معدودة » وتارة تعامل معاملة جمع المؤنث نحو : أياما معدودات فمعدودات جمع لمعدودة ، وأنت لا تقول يوم معدودة وكلا الاستعمالين فصيح ، ويظهر أنه ترك فيه تحقيقا وذلك أن الوجه فى الوصف الجارى على جمع مذكر إذا أنثوه أن يكون مؤنثا مفردا ، لأن الجمع قد أول بالجماعة والجماعة كلمة مفردة وهذا هو الغالب ، غير أنهم إذا أرادوا التنبيه على كثرة ذلك الجمع أجروا وصفه على صيغة جمع المؤنث ليكون فى معنى الجماعات وأن الجمع ينحل إلى جماعات كثيرة ، ولذلك فأنا أرى أن معدودات أكثر من معدودة ولأجل هذا قال تعالى «وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة» لأنهم يقللونها غرورا أو تغريرا ، وقال هنا « معدودَات » لأنها ثلاثون يوما ، وقال فى الآية الآتية « الحج أشهر معلومات » وهذا مثل قوله فى جمع جمل جمالات على أحد التفسيرين وهو أكثر من جمال ، وعن المازنى أن الجمع لما لا يعقل يجىء الكثير منه بصيغة الواحدة المؤنثة تقول : الجذوع انكسرت والقليل منه يجىء بصيغة الجمع تقول : الأجذاع انكسرن اه وهو غير ظاهر .

وقيل المراد بالأيام غير رمضان بل هى أيام وجب صومها على المسلمين عندما فرض

الصيام بقوله «أياما معدودَاتٍ» ثم نسخ صومها بصوم رمضان وهى يوم عاشوراء وثلاثة أيام من كل شهر وهى أيام البيض الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر وإليه ذهب معاذ وقتادة وعطاء ولم يثبت من الصوم المشروع للمسلمين قبل رمضان إلا صوم يوم عاشوراء كما فى الصحيح وهو مفروض بالسنة ، وإنما ذكر أن صوم عاشوراء والأيام البيض كان فرضا على النبىء صلى الله عليه وسلم ولم يثبت رواية ، فلا يصح كونها المراد من الآية لا لفظا ولا أثرا، على أنه قد نسخ ذلك كله بصوم رمضان كما دل عليه حديث السائل الذى قال : لا أزيد على هذا ولا أنقص منه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أفلح إن صدق » .

﴿ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾

تعقيب لحكم العزيمة بحكم الرخصة ، فالفاء لتعقيب الأخبار لا للتفريع ، وتقديمه هنا قبل ذكر بقية تقدير الصوم تعجيل بتطمين نفوس السامعين لئلا يظنوا وجوب الصوم عليهم فى كل حال .

والمريض من قام به المرض وهو انحراف المزاج عن حد الاعتدال الطبيعى بحيث تثور فى الجسد حمى أو وجع أو فشل .

وقد اختلف الفقهاء فى تحديد المرض الموجب للفطر ، فأما المرض الغالب الذى لا يستطيع المريض معه الصوم بحال بحيث يخشى الهلاك أو مقاربته فلا خلاف بينهم فى أنه مبيح للفطر بل يوجب الفطر ، وأما المرض الذى دون ذلك فقد اختلفوا فى مقداره فذهب محققو الفقهاء إلى أنه المرض الذي تحصل به مع الصيام مشقة زائدة على مشقة الصوم للصحيح من الجوع والعطش المعتادين ، بحيث يسبب له أوجاعا أو ضعفا منهكا أو تعاوده به أمراض ساكنة أو يزيد فى انحرافه إلى حد المرض أو يخاف تمادى المرض بسببه. وهذا قول مالك وأبى حنيفة والشافعى على تفاوت بينهم فى التعبير ، وأعدل العبارات ما نقل عن مالك ؛ لأن الله أطلق المرض ولم يقيده ، وقد علمنا أنه ما أباح للمريض الفطر إلا لأن لذلك المرض تأثيرا فى الصائم ويكشف ضابط ذلك قول القرافى فى الفرق الرابع عشر ، إذ قال : إن المشاق قسمان : قسم ضعيف لا تنفك عنه تلك العبادة كالوضوء والغسل فى زمن البرد وكالصوم ، وكالمخاطرة بالنفس فى الجهاد ، وقسم هو ما تنفك عنه العبادة وهذا أنواع : نوع لا تأثير له فى العبادة

كوجع أصبع ، فإن الصوم لا يزيد وجع الأصبع وهذا الالتفات إليه ، ونوع له تأثير شديد مع العبادة كالخوف على النفس والأعضاء والمنافع وهذا يوجب سقوط تلك العبادة ، ونوع يقرب من هذا فيوجب ما يوجبه .

وذهب ابن سيرين وعطاء والبخارى إلى أن المرض وهو الوجع والاعتلال يسوغ الفطر ولو لم يكن الصوم مؤثرا فيه شدة أو زيادة؛ لأن الله تعالى جعل المرض سبب الفطر كما جعل السفر سبب الفطر من غير أن تدعو إلى الفطر ضرورة كما فى السفر، يريدون أن العلة هى مظنة المشقة الزائدة غالبا ، قيل دخل بعضهم على ابن سيرين فى نهار رمضان وهو يأكل فلما فرغ قال : إنه وجعتنى أصبعى هذه فأفطرت ، وعن البخارى قال : اعتللت بنيسابور علة خفيفة فى رمضان فعادنى إسحاق بن راهويه فى نفر من أصحابه فقال لى : أفطرت يا أبا عبد الله قلت : نعم أخبرنا عبدان عن ابن المبارك عن ابن جريج قال : قلت لعطاء : من أى المرض أفطر؟ قال : من أى مرض كان كما قال الله تعالى « فمن كان منكم مريضا » وقيل : إذا لم يقدر المريض على الصلاة قائما أفطر ، وإنما هذه حالة خاصة تصلح مثالا ولا تكون شرطا ، وعزى إلى الحسن والنخعى ولا يخفى ضعفه ؛ إذ أين القيام فى الصلاة من الإفطار فى الصيام ، وفى هذا الخلاف مجال للنظر فى تحديد مدى الانحراف والمرض المسوغين إفطار الصائم ، فعلى الفقيه الإحاطة بكل ذلك وتقربه من المشقة الحاصلة للمسافر وللمرأة الحائض .

وقوله « أو على سفر » أى أو كان بحالة السفر وأصل (على) الدلالة على الاستعلاء ثم استعملت مجازا فى التمكن كما تقدم فى قوله تعالى « على هدى من ربهم » ثم شاع فى كلام العرب أن يقولوا فلان على سفر أى مسافر ليكون نصا فى التلبس، لأن اسم الفاعل يحتمل الاستقبال فلا يقولون على سفر للعازم عليه وأما قول . . . . .

ماذَا على البدر المحجَّبِ لو سَفَرَ إن المعذَّب فى هواه على سفر

أراد أنه على وشك الممات فخطأ من أخطاء المولدين فى العربية ، فنبه الله تعالى بهذا اللفظ المستعمل فى التلبس بالفعل ، على أن المسافر لا يفطر حتى يأخذ فى السير فى السفر دون مجرد النية ، والمسألة مختلف فيها فعن أنس بن مالك أنه أراد السفر فى رمضان فرُحِّلَتْ دابتُه ولَبِسَ ثياب السفر وقد تقارب غروب الشمس فدعا بطعام فأكل منه ثم رَكِب وقال: هذه السنة، رواه الدارقطنى ، وهو قول الحسن البصرى ، وقال جماعة: إذا أصبح مقيما ثم سافر

بعدَ ذلك فلا يفطر يومه ذلك وهو قول الزهرى ، ومالك والشافعى والأوزاعى وأبى حنيفة وأبى ثور ، فإن أفطر فعليه القضاء دون الكفارة ، وبالغ بعض المالكية فقال: عليه الكفارة وهوقول ابن كنانة والمخزومى، ومن العجب اختيار ابن العربى إياه ، وقال أبو عمر بن عبدالبر: ليس هذا بشيء لأن الله أباح له الفطر بنص الكتاب ، ولقد أجاد أبو عمر ، وقال أحمد وإسحاق والشَّعْبي: يفطر إذا سافر بعد الصبح ورووه عن ابن عمر وهو الصحيح الذى يشهد له حديث ابن عباس فى صحيحى البخارى ومسلم خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة إلى مكة ، فصام حتى بلغ عُسْفَانَ ثم دعا بماء فرفعه إلى يديه ليُرِيَه فأَفْطَرَ حتى قدِم مكة ، قال القرطبي : وهذا نص فى الباب فسقط ما يخالفه .

وإنما قال تعالى « فعدة من أيام أخر » ولم يقل : فصيام أيام أخر ، تنصيصاً على وجوب صوم أيام بعدد أيام الفطر فى المرض والسفر ؛ إذ العدد لا يكون إلا على مقدار مماثل .

فمن للتبعيض إن اعتبر أيام أعم من أيام العدة أى من أيام الدهر أو السنة ، أو تكون من تمييز عدة أى عدة هى أيام مثل قوله « بخمسة آلاف من الملائكة » ، ووصف الأيام بأُخر وهو جمع الأُخرى اعتباراً بتأنيث الجمع ؛ إذ كل جمع مؤنث ، وقد تقدم ذلك فى قوله تعالى آنفا « أيّاماً معدوداتٍ » قال أبو حيَّان : واختير فى الوصف صيغة الجمع دون أن يقال أخرى لئلا يظن أنه وصف لعدة ، وفيه نظر ؛ لأن هذا الظن لا يوقع فى لَبس ؛ لأن عدة الأيام هى أيام فلا يعتنى بدفع مثل هذا الظن ، فالظاهر أن العدول عن أخرى لمراعاة صيغة الجمع فى الموصوف مع طلب خفة اللفظ .

ولفظ (أخر) ممنوع من الصرف فى كلام العرب . وعلل جمهور النحويين منعه من الصرف على أصولهم بأن فيه الوصفية والعدل ، أما الوصفية فظاهرة وأما العدل فقالوا : لما كان جمع آخَر ومفرده بصيغة اسم التفضيل وكان غير معرَّف باللام كان حقه أن يلزم الإفرادَ والتذكير جريا على سَنن أصله وهو اسم التفضيل إذا جرد من التعريف باللام ومن الإضافة إلى المعرفة أنه يَلزَمُ الإفرادَ والتذكير فلما نطقَ به العرب مطابقاً لموصوفه فى التثنية والجمع علمنا أنهم عدلوا به عن أصله (والعدول عن الأصل يوجب الثقل على اللسان ؛ لأنه غير معتاد الاستعمال) فخففوه لمنعه من الصرف وكأنهم لم يفعلوا ذلك فى تثنيته وجمعه بالألف والنون لقلة وقوعهما ، وفيه ما فيه .

ولم تبين الآية صفة قضاء صوم رمضان ، فأطلقت عدة من أيام أخر ، فلم تبين أتكون متتابعة أم يجوز تفريقها، ولا وجوبَ المبادرة بها أو جوازَ تأخيرها ، ولا وجوبَ الكفارة على الفطر متعمداً فى بعض أيام القضاء، ويتجاذب النظر فى هذه الثلاثة دليلُ التمسك بالإطلاق لعدم وجود ما يقيده كما يتمسك بالعام إذا لم يظهر المخصص ، ودليل أن الأصل فى قضاء العبادة أن يكون على صفة العبادة المقضية .

فأما حكم تتابع أيام القضاء ، فروى الدارقطني بسند صحيح قالت عائشة نزلت « فعدة من أيام أخر متتابعات » فسقطت متتابعات ، تريد نسخت وهو قول الأئمة الأربعة وبه قال من الصحابة أبو هريرة ، وأبو عبيدة ، ومعاذ بن جبل ، وابن عباس ، وتلك رخصة من الله ، ولأجل التنبيه عليها أطلق قوله « من أيام أخر » ولم يقيد بالتتابع كما قال فى كفارة الظهار وفى كفارة قتل الخطأ .

فلذلك ألغى الجمهور إعمال قاعدة جريان قضاء العبادة على صفة المقضى ولم يقيدوا مطلق آية قضاء الصوم بما قُيِّدَت به آية كفارة الظهار وكفارة قتل الخطأ .

وفى الموطأ عن ابن عمر أنه يقول : يصوم قضاء رمضان متتابعا من أفطره من مرض أو سفر ، قال الباجى فى المنتقى : يحتمل أن يريد به الوجوب وأن يريد الاستحباب .

وأما المبادرة بالقضاء ، فليس فى الكتاب ولا فى السنة مايقتضيها ، وقوله هنا « فعدة من أيام أُخر » مراد به الأمر بالقضاء ، وأصل الأمر لا يقتضى الفور ، ومضت السنة على أن قضاء رمضان لا يجب فيه الفور بل هو موسَّع إلى شهر شعبان من السنة الموالية للشهر الذى أفطر فيه ، وفى الصحيح عن عائشة قالت : يكون علىَّ الصوم من رمضان فما أستطيع أن أقضيه إلا فى شعبان . وهذا واضح الدلالة على عدم وجوب الفور ، وبذلك قال جمهور العلماء وشذ داود الظاهرى فقال : يشرع فى قضاء رمضان ثانى يوم من شوال المعاقب له .

وأما من أفطر متعمدا فى يوم من أيام قضاء رمضان فالجمهور على أنه لا كفارة عليه ؛ لأن الكفارة شرعت حفظا لحرمة شهر رمضان وليس لأيام القضاء حرمة وقال قتادة : تجب عليه الكفارة بناء على أن قضاء العبادة يساوى أصله .

﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ ﴾

عطف على قوله « عليكم الصيام » والمعطوف بعض المعطوف عليه فهو فى المعنى كبدل البعض أى وكتب على الذين يطيقونه فدية ؛ فإن الذين يطيقونه بعض المخاطبين بقوله « كتب عليكم الصيام » .

والمطيق هو الذى أطاق الفعل أى كان فى طوقه أن يفعله ، والطاقة أقرب درجات القدرة إلى مرتبة العجز ، ولذلك يقولون فيما فوق الطاقة : هذا ما لا يطاق ، وفسرها الفراء بالجهد بفتح الجيم وهو المشقة ، وفى بعض روايات صحيح البخارى عن ابن عباس قرأ : وعلى الذين يُطَوَّقونه فلايطيقونه . وهى تفسير فيما أحسب، وقد صدر منه نظائر من هذه القراءة ، وقيل الطاقة القدرة مطلقا .

فعلى تفسير الإطاقة بالجهد فالآية مراد منها الرخصة على من تشتد به مشقة الصوم فى الإفطار والفِدْية .

وقد سمَّوا من هؤلاء الشيخَ الهرم والمرأةَ المرضعَ والحاملَ فهؤلاء يفطرون ويطعمون عن كل يوم يفطرونه وهذا قول ابن‌عباس وأنس بن مالك والحسن البصرى وإبراهيم النخعى وهو مذهب مالك والشافعى ، ثم من استطاع منهم القضاء قضى ومن لم يستطعه لم يقض مثل الهرم ، ووافق أبوحنيفة في الفطر ؛ إلاّ أنّه لم ير الفدية إلا على الهرم لأنه لا يقضي بخلاف الحامل والمرضع ، ومرجع الاختلاف إلى أن قوله تعالى « وعلى الذين يطيقونه فدية » هل هى لأجل الفطر أم لأجل سقوط القضاء ؟ والآية تحتملهما إلا أنها فى الأول أظهر ، ويؤيد ذلك فعل السلف ، فقد كان أنس بن مالك حين هرم وبلغ عَشْرابعدالمائة يفطر ويطعم لكل يوم مسكينا خبزا ولحما .

وعلى تفسير الطاقة بالقدرة فالآية تدل على أن الذى يقدر على الصوم له أن يعوضه بالإطعام ، ولما كان هذا الحكم غير مستمر بالإجماع قالوا فى حمل الآية عليه : إنها حينئذ تضمنت حكما كان فيه توسعة ورخصة ثم انعقد الإجماع على نسخه ، وذكر أهل الناسخ والمنسوخ أن‌ذلك فُرِض فى أول الإسلام لما شق عليهم الصوم ثم نسخ بقوله تعالى « فمن‌شهد منكم الشهر فليصمه » ونقل‌ذلك عن ابن‌عباس وفى‌البخارى عن ابن عمر وسلَمة بن‌الأكوَع

نسختها آية شهر رمضان ثم أخرج عن ابن أبي ليلى قال: حدثنا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم نزل رمضان فشق عليهم فكان من أطعم كل يوم مسكينا ترك الصوم من يطيقه ورخص لهم في ذلك فنسختها « وأن تصوموا خير لكم » ، ورويت في ذلك آثار كثيرة عن التابعين وهو الأقرب من عادة الشارع في تدرج تشريع التكاليف التي فيها مشقة على الناس من تغيير معتادهم كما تدرج في تشريع منع الخمر . ونلحق بالهرم والمرضع والحامل كلَّ من تلحقه مشقة أو توقُّع ضر مثلهم وذلك يختلف باختلاف الأمزجة واختلاف أزمان الصوم من اعتدال أو شدة برد أو حر ، وباختلاف أعمال الصائم التي يعملها لاكتسابه من الصنائع كالصائغ والحدَّاد والحمامي وخدمة الأرض وسير البريد وحَمْل الأمتعة وتعبيد الطرقات والظِّئْرِ .

وقد فسرت الفدية بالإطعام إما بإضافة المبيَّن إلى بيانه كما قرأ نافع وابن ذكوان عن ابن عامر وأبو جعفر : فديةُ طعام مساكين ، بإضافة فدية إلى طعام ، وقرأه الباقون بتنوين فدية وإبدال طعام من فدية .

وقرأ نافع وابن عامر وأبو جعفر مساكين بصيغة الجمع جمع مسكين ، وقرأه الباقون بصيغة المفرد ، والإجماع على أن الواجب إطعام مسكين ، فقراءة الجمع مبنية على اعتبار جَمْع الذين يطيقونه من مقابلة الجمع بالجمع مثل ركب الناس دوابهم ، وقراءة الإفراد اعتبار بالواجب على آحاد المفطرين .

والإطعام هو ما يشبع عادةً من الطعام المتغذى به في البلد ، وقدره فقهاء المدينة مُدًّا بمد النبيء صلى الله عليه وسلم من بُرّ أو شعير أو تمر .

﴿ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ ﴾

تفريع على قوله : وعلى الذين يطيقونه فدية إلخ ، والتطوع : السعي في أن يكون طائعا غير مكره أي طاع طوعا من تلقاء نفسه . والخير مصدر خار إذا حَسُن وشَرُف وهو منصوب لتضمين تطوَّعَ معنى أتى ، أو يكون خيراً صفةً لمصدر محذوف أي تطوعاً خيراً .

ولا شك أن الخير هنا متطوع به فهو الزيادة من الأمر الذي الكلام بصدده وهو الإطعام لا محالة ، وذلك إطعام غير واجب فيحتمل أن يكون المراد : فمن زاد على إطعام

مسكينٍ واحد فهو خير ، وهذا قول ابن عباس ، أو أن يكون: مَن أراد الإطعام مع الصيام ، قاله ابن شهاب ، وعن مجاهد : مَن زاد في الإطعام على المُدّ وهو بعيد ؛ إذ ليس المُدّ مصرحاً به في الآية ، وقد أطعم أنس بن مالك خبزا ولحما عن كل يوم أفطره حين شاخ .

وخير الثاني في قوله « فهو خير له » يجوز أن يكون مصدرا كالأول ويكون المراد به خيرا آخر أي خير الآخرة .

ويجوز أن يكون خير الثاني تفضيلا أي فالتطوع بالزيادة أفضل من تركها وحذف المفضل عليه لظهوره .

﴿وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ 184

الظاهر رجوعه لقوله « وعلى الذين يطيقونه فدية » فإن كان قوله ذلك نازلا في إباحة الفطر للقادر فقوله « وأن تصوموا » ترغيب في الصوم وتأنيس به ، وإن كان نازلا في إباحته لصاحب المشقة كالهَرِم فكذلك ، ويحتمل أن يرجع إلى قوله : ومن كان مريضاً وما بعده ، فيكون تفضيلا للصوم على الفطر إلا أن هذا في السفر مختلف فيه بين الأئمة ، ومذهب مالك رحمه الله أن الصوم أفضل من الفطر وأما في المرض ففيه تفصيل بحسب شدة المرض .

وقوله « إن كنتم تعلمون » تذييل أي تَعْلَمون فوائدَ الصوم على رجوعه لقوله « وعلى الذين يطيقونه » إن كان المراد بهم القادرين أي إن كنتم تعلمون فوائد الصوم دنيا وثوابَه أُخرى ، أو إن كنتم تعلمون ثوابه على الاحتمالات الأخر .

وجيء في الشرط بكلمة (إنْ) لأن علمهم بالأمرين من شأنه ألّا يكون محققا ؛ لخفاء الفائدتين .

﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ﴾

قد علمت أن هذه الآيات تكملة للآيات السابقة وأن لا نسخ في خلال هاته الآيات ، فقوله : شهر رمضان خبر مبتدأ محذوف تقديره هي أي الأيام المعدودات شهر رمضان ، والجملة

مستأنفة بيانيا ، لأن قوله « أياما معدودات » يثير سؤال السامع عن تعيين هذه الأيام ، ويؤيد ذلك قراءة مجاهد شهرا بالنصب على البدلية من أياما : بدل تفصيل .

وحذف المسند إليه جار على طريقة الاستعمال فى المسند إليه إذا تقدم من الكلام ما فيه تفصيل وتبيين لأحوال المسند إليه فهم يحذفون ضميره، وإذا جوّزتَ أن يكون هذا الكلام نسخاً لصدر الآية لم يصح أن يكون التقدير هى شهر رمضان فيتعين أن يكون شهر رمضان مبتدأ خبره قوله « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » ، واقتران الخبر بالفاء حينئذ مراعاة لوصف المبتدأ بالموصول الذى هو شبيه بالشرط ومثله كثير فى القرآن وفى كلام العرب ، أو على زيادة الفاء فى الخبر كقوله :

* وقائلةٍ خَوْلانُ فانكِحْ فَتاتَهم[1] *

أنشده سيبويه ، وكلا هذين الوجهين ضعيف .

والشهر جزء من اثنى عشر جزءاً من تقسيم السنة قال تعالى « إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً فى كتاب الله يومَ خَلَقَ السَّمَٰوٰاتِ والأرضَ » والشهر يبتدئ من ظهور الهلال إلى المحاق ثم ظهور الهلال مرة أخرى ، وهو مشتق من الشهرة لأن الهلال يظهر لهم فيشهرونه ليراه الناس فيثبت الشهر عندهم .

ورمضان علم وليس منقولا ؛ إذ لم يسمع مصدر على وزن الفَعَلان من رمِض بكسر الميم إذا احترق ؛ لأن الفَعَلان يدل على الاضطراب ولا معنى له هنا ، وقيل هو منقول عن المصدر . ورمضان علَم على الشهر التاسع من أشهر السنة العربية القمرية المفتتحة بالمحرم ؛ فقد كان العرب يفتتحون أشهر العام بالمحرم ؛ لأن نهاية العام عندهم هى انقضاء الحج ومدة الرجوع إلى آفاقهم ، ألا ترى أن لَبيداً جعل جمادى الثانية وهو نهاية فصل الشتاء شهراً سادسا إذ قال :

حَتّى إذا سَلخا جُمادى سِتَّةً   جَزْءاً فطال صيامُه وصيامها

ورمضان ممنوع من الصرف للعلمية وزيادة الألف والنون؛ لأنه مشتق من الرمضاء وهى الحرارة، لأن رمضان أول أشهر الحرارة بناء على ما كان من النسئ فى السنة عند العرب إذ كانت

(١) تمامه :

* وأكْرُومَةُ الحَيَّيْنِ خِلْوٌ كَمَا هِيَا *

السنة تنقسم إلى ستة فصول كل فصل منها شهران: الفصل الأول الخريف وشهراه محرم وصفر، الثانى ربيع الأول وهو وقت نضج الثمار وظهور الرُّطَب والتمر وشهراه شهرُ ربيع الأولُ وشهرُ ربيع الثانى على أن الأول والثانى وصف لشهر، ألا ترى أن العرب يقولون « الرطب شهرى ربيع »، الثالث الشتاء وشهراه جمادى الأولى وجمادى الثانية قال حاتم :

فى ليلةٍ من جمادَى ذاتِ أَنْدِيَةٍ لاَ يُبْصِرُ الكَلْبُ مِن ظَلْمَائِها الطُّنُبَا

لاَ يَنبَحُ الكلبُ فيهاغيرَ واحِدَةٍ حتَّى يَلُفَّ علَى خَيشُومِهِ الذَّنبَا

الرابع الربيع الثانى ـ والثانى وصف للربيع ـ وهذا هو وقت ظهور النَّور والكَمْأَةِ وشهراه رجبٌ وشعبان، وهو فصل الدَّر والمطَر قال النابغة يذكر غَزوات النعمان ابن الحارث :

وكانَتْ لَهمْ رِبْعِيَّةٌ يَحْذَرُونَها إذا خَضْخَضَتْ ماءَ السماء القبائِلُ

وسَمَّوه الثانى لأنه يجىء بعد الربيعِ الأول فى حساب السنة، قال النابغة :

فإن يَهلك أبو قابُوسَ يَهلِكْ رَبيعُ الثَّانِ والبَلَدُ الحَرَامُ

فى رواية وروى « ربيعُ الناس »، وسموا كلا منهما ربيعا لأنه وقت خصب، الفصل الخامس، الصيف وهو مبدأ الحر وشهراه رمضان وشوال، لأن النوق تشول أذنابها فيه تطرد الذباب .

السادس القيظ وشهراه ذو القعدة وذو الحجة وبعض القبائل تقسم السنة إلى أربعة، كل فصل له ثلاثة أشهر؛ وهى الربيع وشهوره رجب وشعبان ورمضان، والصيف وشهوره شوال وذو القعدة وذو الحجة، والخريف وشهوره محرم وصفر والربيع الأول، والشتاء وشهوره شهر ربيع الثانى ـ على أن الأول والثانى وصفان لشهر لا لربيع ـ وجمادى الأولى وجمادى الثانية .

ولما كانت أشهر العرب قمرية وكانت السنة القمرية أقل من أيام السنة الشمسية التى تجىء بها الفصول تنقص أحد عشر يوماً وكسراً، وراموا أن يكون الحج فى وقت الفراغ من الزروع والثمار ووقت السلامة من البرد وشدة الحر جعلوا للأشهر كبساً بزيادة شهر فى السنة بعد ثلاث سنين وهو المعبر عنه بالنسىء .

وأسماء الشهور كلها أعلام لها عدا شهر ربيع الأول وشهر ربيع الثانى فلذلك وجب ذكر لفظ الشهر معهما ثم وصفه بالأول والثانى ؛ لأن معناه الشهر الأول من فصل الربيع أعنى الأول ، فالأول والثانى صفتان لشهر ، أما الأشهر الأخرى فيجوز فيها ذكر لفظ الشهر بالإضافة من إضافة اسم النوع إلى واحده مثل شجر الأراك ومدينة بغداد ، وبهذا يشعر كلام سيبويه والمحققين فمن قال : إنه لا يقال رمضان إلا بإضافة شهر إليه بناء على أن رمضان مصدر ، حتى تكلف لمنعه من الصرف بأنه صار بإضافة شهر إليه علما فمنع جزء العلم من الصرف كما منع هريرة فى أبى هريرة فقد تكلف شططا وخالف ما روى من قول النبيء صلى الله عليه وسلم « من صام رمضان إيمانا واحتسابا » بنصب رمضان وإنما انجر إليهم هذا الوهم من اصطلاح كتاب الديوان كما فى أدب الكاتب .

وإنما أضيف لفظ الشهر إلى رمضان فى هذه الآية مع أن الإيجاز المطلوب لهم يقتضى عدم ذكره إما لأنه الأشهر فى فصيح كلامهم وإما للدلالة على استيعاب جميع أيامه بالصوم ؛ لأنه لو قال رمضان لكان ظاهراً لا نصا ، لا سيما مع تقدم قوله « أياما » فيتوهم السامعون أنها أيام من رمضان .

فالمعنى أن الجزء المعروف بشهر رمضان من السنة العربية القمرية هو الذى جعل ظرفا لأداء فريضة الصيام المكتوبة فى الدين فكلما حل الوقت المعيّن من السنة المسمى بشهر رمضان فقد وجب على المسلمين أداء فريضة الصوم فيه ، ولما كان ذلك حلوله مكررا فى كل عام كان وجوب الصوم مكررا فى كل سنة إذ لم ينط الصيام بشهر واحد مخصوص ولأن ما أجرى على الشهر من الصفات يحقق أن المراد منه جميعُ الأزمنة المسماةُ به طول الدهر .

وظاهر قوله « الذى أنزل فيه القرآن » أن المخاطبين يعلمون أن نزول القرآن وقع فى شهر رمضان ، لأن الغالب فى صلة الموصول أن يكون السامع عالما باختصاصها بمن أجرى عليه الموصول ، ولأن مثل هذا الحدَث الدينى من شأنه ألا يخفى عليهم ، فيكون الكلام تذكيرا بهذا الفضل العظيم ، ويجوز أيضا أن يكونَ إعلاما بهذا الفضل وأجرى الكلام على طريقة الوصف بالموصول للتنبيه على أن الموصوف مختص بمضمون هذه الصلة بحيث تجعل طريقا لمعرفته ، ولا نسلم لزوم علم المخاطب باتصاف ذي الصلة بمضمونها في التعريف بالموصولية بل ذلك غَرض أغلبي كما يشهد به تتبع كلامهم ، وليس المقصود الإخبارَ عن

شهر رمضان بأنه أنزل فيه القرآن ، لأن تركيب الكلام لا يسمح باعتباره خبرا لأن لفظ شهر رمضان خبر وليس هو مبتدأ ، والمراد بإنزال القرآن ابتداء إنزاله على النبيء صلى الله عليه وسلم ، فإن فيه ابتداء النزول من عام واحد وأربعين من الفيل فعبر عن إنزال أوله باسم جميعه ؛ لأن ذلك القدْر المنزل مقدَّرٌ إلحاق تكملته به كما جاء فى كثير من الآيات مثل قوله « وهٰذا كِتاب أنزلناه مبارك » وذلك قبل إكمال نزوله فيشمل كل ما يلحق به من بعد ، وقد تقدم عند قوله : « والذين يؤمنون بما أنزل إليك » ومعنى « أنزل فيه القرآن » أنزل فى مثله ؛ لأن الشهر الذى أنزل فيه القرآن قد انقضى قبل نزول آية الصوم بعدة سنين ، فإن صيام رمضان فرض فى السنة الثانية للهجرة فَبَيْن فرض الصيام والشهرِ الذى أنزل فيه القرآن حقيقةً عدةُ سنين فيتعين بالقرينة أن المراد أنزل فى مثله أى فى نظيره من عام آخر .

فقد جعل الله للمواقيت المحدودة اعتباراً يشبه اعتبار الشىء الواحد المتجدد ، وإنما هذه اعتبار للتذكير بالأيام العظيمة القدَار كما قال تعالى « وذكِّرْهم بأيام الله » ، فخلع الله على المواقيت التى قارنها شىء عظيم فى الفضل أن جعل لتلك المواقيت فضلا مستمرا تنويها بكونها تذكرة لأمر عظيم ، ولعل هذا هو الذى جعَل الله لأجله سنة الهدى فى الحج ، لأن فى مثل ذلك الوقت ابتلَى الله إبراهيم بذبح ولده إسماعيل وأظهر عَزْم إبراهيم وطاعته ربه ومنه أخذ العلماء تعظيم اليوم الموافق ليوم ولادة النبيء صلى الله عليه وسلم ، ويجىء من هذا إكرام ذرية رسول الله وأبناء الصالحين وتعظيم ولاة الأمور الشرعية القائمين مقام النبيء صلى الله عليه وسلم فى أعمالهم من الأمراء والقضاة والأئمّة .

وهذا يدل على أن مراد الله تعالى من الأمة صوم ثلاثين يوما متتابعة مضبوطة المبدأ والنهاية متحدة لجميع المسلمين .

ولما كان ذلك هو المراد وُقِّتَ بشهر معيَّن وجعل قمريا لسهولة ضبط بدئه ونهايته برؤية الهلال والتقدير ، واختير شهر رمضان من بين الأشهر لأنه قد شُرف بنزول القرآن فيه ، فإن نزول القرآن لما كان لقصد تنزيه الأمة وهداها ناسب أن يكون مابه تطهير النفوس والتقرب من الحالة الملَكية واقعا فيه ، والأغلب على ظنى أن النبيءَ صلى الله عليه وسلم كان يصوم أيام تحنثه فى غار حراء قبل أن يُنزل عليه الوحى إلهاما من الله تعالى وتلقينا لبقية

من الملة الحنيفية فلما أنزل عليه الوحي فى شهر رمضان أمر الله الأمة الإسلامية بالصوم فى ذلك الشهر ، روى ابن إسحاق أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : جاورت بحراء شهرَ رمضان ، وقال ابن سعد : جاءه الوحى وهو فى غار حراء يوم الاثنين لسبع عشرة خلت من رمضان .

وقوله « هدى للناس وبينَٰت من الهدى » حالان من القرآن إشارة بهما إلى وجه تفضيل الشهر بسبب ما نزل فيه من الهدى والفرقان .

والمراد بالهدى الأول : ما فى القرآن من الإرشاد إلى المصالح العامة والخاصة التى لا تنافى العامة ، وبالبينات من الهدى : مافى القرآن من الاستدلال على الهدى الخفى الذى ينكره كثير من الناس مثل أدلة التوحيد وصدق الرسول وغير ذلك من الحجج القرآنية . والفرقان مصدر فرق وقد شاع فى الفرق بين الحق والباطل أى إعلان التفرقة بين الحق الذى جاءهم من الله وبين الباطل الذى كانوا عليه قبل الإسلام ، فالمراد بالهدى الأول : ضرب من الهدى غير المراد من الهدى الثانى ، فلا تكرار .

﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾

تفريع على قوله « شهر رمضان الذى أُنزل فيه القرءان » الذى هو بيان لقوله « كُتب عليكم الصيام » كما تقدم فهو رجوع إلى التبيين بعد الفصل بما عقب به قوله « كُتب عليكم الصيام » من استيناس وتنويه بفضل الصيام وما يرجى من عوده على نفوس الصائمين بالتقوى وما حف الله به فرضه على الأمة من تيسير عند حصول مشقة من الصيام .

وضمير « منكم » عائد إلى « الذين ءامنوا » مثل الضمائر التى قبله ، أى كل من حضر الشهر فليصمه ، و « شَهِدَ » يجوز أن يكون بمعنى حضر كما يقال : إن فلانا شهد بَدْرا وشهد أُحُدا وشهد العقبة أو شهد المشاهد كلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أى حضرها فنصب الشهر على أنه مفعول فيه لفعل شَهِد أى حضر فى الشهر أى لم يكن مسافرا ، وهو المناسب لقوله بعده « ومَن كان مريضاً أو على سَفَرٍ» إلخ .

أى فمن حضر فى الشهر فليصمه كله ويُفهم أن مَن حضر بعضه يصوم أيام حضوره .

ويجوز أن يكون « شَهِدَ » بمعنى عَلِم كقوله تعالى « شهد الله أنه لا إلهَ إلّا هو » فيكون انتصاب الشهر على المفعول به بتقدير مضاف أى علم بحلول الشهر ، وليس شهد بمعنى رأى ؛ لأنه لا يقال : شهد بمعنى رأى ، وإنما يقال شَاهد ، ولا الشهر هنا بمعنى هلاله بناء على أن الشهر يطلق على الهلال كما حكوه عن الزجاج وأنشد فى الأساس قول ذى الرمة :

فأصبح أَجلَى الطَّرْفِ ما يستزيده يَرى الشهرَ قبل الناس وهو نَحيل

أى يرى هلال الشهر ؛ لأن الهلال لا يصح أن يتعدى إليه فعل شهد بمعنى حضر ومَن يفهم الآية على ذلك فقد أخطأ خطأ بينا وهو يفضى إلى أن كل فرد من الأمة معلق وجوب صومه على مشاهدته هلال رمضان فمن لم ير الهلال لا يجب عليه الصوم وهذا باطل، ولهذا فليس فى الآية تصريح على طريق ثبوت الشهر وإنما بينته السنة بحديث (لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تُفطروا حتى تروه فإنْ غُمَّ عليكم فاقدروا له) وفى معنى الإقدار له محامل ليست من تفسير الآية .

وقرأ الجمهور : القُرْءَان بهمزة مفتوحة بعد الراء الساكنة وبعد الهمزة ألف ، وقرأهُ ابن كثير براء مفتوحة بعدها ألف على نقل حركة الهمزة إلى الراء الساكنة لقصد التخفيف.

وقوله « ومَن كان مريضاً أو على سفر فعدةٌ » قالوا فى وجه إعادته مع تقدم نظيره فى قوله « فمن كان منكم مريضاً » أنه لما كان صوم رمضان واجبا على التخيير بينه وبين الفدية بالإطعام بالآية الأولى وهى « كُتب عليكم الصيام إلخ » وقد سقط الوجوب عن المريض والمسافر بنصها فلما نسخ حكم تلك الآية بقوله « شهر رمضان » الآية وصار الصوم واجبا على التعيين خيف أن يظنّ الناس أن جميع ما كان فى الآية الأولى من الرخصة قد نسخ فوجب الصوم أيضا حتى على المريض والمسافر فأعيد ذلك فى هذه الآية الناسخة تصريحا ببقاء تلك الرخصة ، ونُسخت رخصة الإطعام مع القدرة والحضر والصحة لا غير ، وهو بناء على كون هاته الآية ناسخة للتى قبلها ، فإن درجنا على أنهما نزلتا فى وقت واحد كان الوجه فى إعادة هذا الحكم هو هذا الموضع الجدير بقوله « ومَن كان مريضاً » لأنه جاء بعد تعيين أيام الصوم ، وأما ما تقدم فى الآية الأولى فهو تعجيل بالإعلام بالرخصة رفقاً بالسامعين ، أو أن إعادته لدفع توهم أن الأول منسوخ بقوله « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » إذا كان

شهد بمعنى تحقق وعَلِم ، مع زيادة فى تأكيد حكم الرخصة ولزيادة بيان معنى قوله « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » .

﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾

استئناف بيانى كالعلة لقوله « ومَن كان مريضاً إلخ » بيَّن به حكمة الرخصة أى شرع لكم القضاء لأنه يريد بكم اليسر عند المشقة .

وقوله « ولا يريد بكم العسر » نفى لضد اليسر ، وقد كان يقوم مقام هاتين الجملتين جملةُ قصر نحو أن يقول : ما يريد بكم إلا اليسر ، لكنه عُدل عن جملة القصر إلى جملتى إثبات ونفى لأن المقصود ابتداءً هو جملة الإثبات لتكون تعليلا للرخصة ، وجاءت بعدها جملة النفى تأكيداً لها ، ويجوز أن يكون قوله « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » تعليلا لجميع ما تقدم من قوله « كُتب عليكم الصيام » إلى هنا فيكون إيماء إلى أن مشروعية الصيام وإن كانت تلوح فى صورة المشقة والعسر فإن فى طيها من المصالح ما يدل على أن الله أراد بها اليسر أى تيسير تحصيل رياضة النفس بطريقة سليمة من إرهاق أصحاب بعض الأديان الأخرى أنفسهم .

وقرأ الجمهور : اليُسْر والعُسْر بسكون السين فيهما ، وقرأه أبو جعفر بضم السين ضمةَ إتباع

﴿ وَلِتُكْمِلُواْ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ 185

عطف على جملة «يريد الله بكم اليسر» إلخ ؛ إذ هى فى موقع العلة كما علمتَ ؛ فإن مجموعَ هذه الجمل الأربع تعليل لما قبلها من قوله « فمن شهد منكم الشهر » إلى قوله « فعدة من أيام أخر » .

واللام فى قوله « ولتكبروا » تسمى شبه الزائدة وهى اللام التى يكثر وقوعها بعد فعل الإرادة وفعل الأمر أى مادة أَمَرَ اللذين مفعولها أنْ المصدرية مع فعلها ، فحق ذلك

المفعول أن يتعدى إليه فعل الإرادة وفعل مادة الأمر بنفسه دون حرف الجر ولـكن كثر في الـكلام تعديته باللام نحو قوله تعالى « يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم » قال في الـكشاف : أصله يريدون أن يطفئوا ، ومنه قوله تعالى « وأُمرت لأن أكون أول المسلمين » والفعل الذى بعد اللام منصوب بأنْ ظاهرةٍ أو مقدرةٍ .

والمعنى : يريد الله أن تـكملوا العدة وأن تُـكبروا الله ، وإكمالُ العدة يحصل بقضاء الأيام التى أفطرها مَن وجب عليه الصوم ليأتى بعدة أيام شهر رمضان كاملة ، فإن فى تلك العدة حكمة تجب المحافظة عليها ، فبالقضاء حصلت حكمة التشريع وبرخصة الإفطار لصاحب العذر حصلت رحمة التخفيف .

وقرأ الجمهور : ولتُـكْملوا بسكون الـكاف وتخفيف الميم مضارع أكمل وقرأه أبو بكر عن عاصم ويعقوب بفتح الـكاف وتشديد الميم مضارع كَمَّل .

وقوله « ولتـكبروا الله على ما هداكم » عطف على قوله « ولتـكملوا العدة » ، وهذا يتضمن تعليلا وهو فى معنى علة غيرِ متضمنةٍ لحـكمة ولـكنها متضمنة لمقصد إرادة الله تعالى وهو أن يكبروه .

والتـكبير تفعيل مراد به النسبة والتوصيف أى أن تنسبوا الله إلى الـكبر والنسبة هنا نسبة بالقول اللسانى ، والـكِبَر هنا كبر معنوى لا جسمى فهو العظمة والجلال والتنزيه عن النقائص كلها ، أى لتصفوا الله بالعظمة ، وذلك بأن تقولوا : الله أكبر ، فالتفعيل هنا مأخوذ من فَعَّلَ المنحوتِ من قولٍ يقوله ، مثل قولهم : بَسْمل وحَمْدل وهَلَّل وقد تقدم عند الـكلام على البسملة ، أى لتقولوا : الله أكبر ، وهى جملة تدل على أن الله أعظم من كل عظيم فى الواقع كالحـكماء والملوك والسادة والقادة ، ومن كل عظيم فى الاعتقاد كالآلهة الباطلة ، وإثبات الأعظمية لله فى كلمة (اللهُ أكبر) كناية عن وحدانيته بالإلهية ، لأن التفضيل يستلزم نقصان من عداه والناقص غير مستحق للإلهية ، لأن حقيقتها لا تلاقى شيئا من النقص ، ولذلك شُرع التـكبير فى الصلاة لإبطال السجود لغير الله ، وشُرع التـكبير عند نحر البُدْن فى الحج لإبطال ما كانوا يتقربون به إلى أصنامهم ، وكذلك شرع التـكبير عند انتهاء الصيام بهذه الآية ، فمن أجل ذلك مضت السنة بأن يكبر المسلمون عند الخروج إلى صلاة العيد ويكبر الإمام فى خطبة العيد .

وفى لفظ التكبير عند انتهاء الصيام خصوصية جليلة وهى أن المشركين كانوا يتزلفون إلى آلهتهم بالأكل والتلطيخ بالدماء ، فكان لقول المسلم : الله أكبر ، إشارة إلى أن الله يعبد بالصوم وأنه متنزه عن ضراوة الأصنام .

وقوله « ولعلّكم تشكرون » تعليل آخر وهو أعم من مضمون جملة « ولتكبروا الله على ما هداكم » فإن التكبير تعظيم يتضمن شكرا والشكر أعم ، لأنه يكون بالأقوال التي فيها تعظيم لله تعالى ويكون بفعل القُرب من الصدقات فى أيام الصيام وأيام الفطر ، ومن مظاهر الشكر لبس أحسن الثياب يوم الفطر .

وقد دلت الآية على الأمر بالتكبير ؛ إذ جعلتْه مما يريده الله ، وهو غير مفصَّل فى لفظ التكبير ، ومجملٌ فى وقت التكبير ؛ وعدده ، وقد بينت السنة القولية والفعلية ذلك على اختلاف بين الفقهاء فى الأحوال .

فأما لفظ التكبير فظاهر الآية أنه كل قول فيه لفظ الله أكبر ، والمشهور فى السنة أنه يكرر الله أكبر ثلاثا ، وبهذا أخذ مالك وأبو حنيفة والشافعى ، وقال مالك والشافعى : إذا شاء المرء زاد على التكبير تهليلا وتحميدا فهو حسن ولا يترك الله أكبر، فإذا أراد الزيادة على التكبير كبر مرتين ثم قال : لا إله إلا الله والله أكبر اللهُ أكبر ولله الحمد وهو قول ابن عمر وابن عباس ، وقال أحمد : هو واسع، وقال أبو حنيفة : لا يجزئ غير ثلاث تكبيرات.

وأما وقته : فتكبير الفطر يبتدئ من وقت خروج المصلى من بيته إلى محل الصلاة ، وكذلك الإمامُ ومَنْ خرج معه ، فإذا بلغ محل الصلاة قطع التكبير ، ويسن فى أول كل ركعة من ركعتى صلاة العيد افتتاح الأولى بسبع تكبيرات والثانية بست ، هذا هو الأصح مما ثبت فى الأخبار وعمل به أهل المدينة من عهد النبىء عليه الصلاة والسلام فما بعده وتلقاه جمهور علماء الأمصار ، وفيه خلاف كثير لا فائدة فى التطويل بذكره والأمر واسع ، ثم يكبر الإمام فى خطبة صلاة العيد بعد الصلاة ويكبر معه المصلون حين تكبيره وينصتون للخطابة فيما سوى التكبير .

وقال ابن عباس وسعيد بن المسيب وعُروة بن الزبير والشافعى : يكبر الناس من وقت استهلال هلال الفطر إلى انقضاء صلاة العيد ثم ينقطع التكبير، هذا كله فى الفطر فهو مورد الآية التى نحن بصدد تفسيرها .

فأما فى الأضحى فيزاد على ما يذكر فى الفطر التكبير عقب الصلوات المفروضة من صلاة الظهر من يوم الأضحى إلى صلاة الصبح من اليوم الرابع منه ، ويأتى تفصيله فى تفسير قوله تعالى « واذكروا الله فى أيام معدودات » .

﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴾ 186

الجملة معطوفة على الجمل السابقة المتعاطفة أى لتكملوا العدة ، ولتكبروا ، ولعلكم تشكرون ، ثم التفت إلى خطاب النبيء صلى الله عليه وسلم وحده لأنه فى مقام تبليغ فقال : « وإذا سألك عبادى عنى » ، أى العباد الذين كان الحديث معهم ، ومقتضى الظاهر أن يقال « ولعلكم تشكرون » وتدعون فأستجيب لكم إلا أنه عدل عنه ليحصل فى خلال ذلك تعظيمُ شأن النبيء صلى الله عليه وسلم بأنه يسأله المسلمون عن أمر الله تعالى ، والإشارةُ إلى جواب من عسى أن يكونوا سألوا النبيء صلى الله عليه وسلم عن كيفية الدعاء هل يكون جهرا أو سرا ، وليكون نظم الآية مؤذناً بأن الله تعالى بعد أن أمرهم بما يجب له عليهم أكرمهم فقال : وإذا سألوا عن حقهم علىّ فإنى قريب منهم أجيب دعوتهم ، وجُعل هذا الخير مرتبا على تقدير سؤالهم إشارة إلى أنهم يهجس هذا فى نفوسهم بعد أن يسمعوا الأمر بالإكمال والتكبير والشكر أن يقولوا : هل لنا جزاء على ذلك ؟ وأنهم قد يحجمون عن سؤال النبيء صلى الله عليه وسلم عن ذلك أدبا مع الله تعالى فلذلك قال تعالى « وإذا سألك » الصريح بأن هذا سيقع فى المستقبل .

واستعمال مثل هذا الشرط مع مادة السؤال لقصد الاهتمام بما سيذكر بعده استعمال معروف عند البلغاء قال علقمة :

فَإِنْ تسألونى بالنِّساء فإننى   خَبير بِأَدْواءِ النساءِ طَبِيبُ

والعلماء يفتتحون المسائل المهمة فى كتبهم بكلمة (فإن قلت) وهو اصطلاح الكشاف . ويؤيد هذا تجريد الجواب من كلمة قل التى ذكرت فى مواقع السؤال من القرآن نحو « يسألونك عن الأهلة قل هى مواقيت» «ويسألونك عن اليتمى قل إصلاح لهم خير » ، مع ما فى هذا النظم العجيب من زيادة إخراج الكلام فى صورة الحكم الكلى إذ جاء بحكم عام

فى سياق الشرط فقال « سألك عبادى » وقال « أجيب دعوة الداع » ولو قيل وليدعونى فأستجيب لهم لكان حكماً جزئياً خاصاً بهم ، فقد ظهر وجه اتصال الآية بالآيات قبلها ومناسبتها لهن وارتباطها بهن من غير أن يكون هنالك اعتراض جملة .

وقيل إنها جملة معترضة اقترنت بالواو بين أحكام الصيام للدلالة على أن الله تعالى مجازيهم على أعمالهم وأنه خبير بأحوالهم ، قيل إنه ذكر الدعاء هنا بعد ذكر الشكر للدلالة على أن الدعاء يجب أن يسبقه الثناء .

والعباد الذين أضيفوا إلى ضمير الجلالة هم المؤمنون لأن الآيات كلها فى بيان أحكام الصوم ولوازمه وجزائه وهو من شعار المسلمين ، وكذلك اصطلاح القرآن غالبا فى ذكر العباد مضافا لضمير الجلالة ، وأما قوله تعالى « ءأنتم أضللتم عبادى هؤلاء » بمعنى المشركين فاقتضاه أنه فى مقام تنديمهم على استعبادهم للأصنام .

وإنما قال تعالى « فإنى قريب » ولم يقل : فقل لهم إنى قريب ـ إيجازا لظهوره من قوله: « وإذا سألك عبادى عنى » ، وتنبيهاً على أن السؤال مفروض غير واقع منهم بالفعل ، وفيه لطيفة قرآنية وهى إيهام أن الله تعالى تولىّ جوابهم عن سؤالهم بنفسه إذ حذف فى اللفظ ما يدل على وساطة النبىء صلى الله عليه وسلم تنبيها على شدة قرب العبد من ربه فى مقام الدعاء .

واحتيج للتأكيد بإنَّ ، لأن الخبر غريب وهو أن يكون تعالى قريبا مع كونهم لا يرونه .

وأجيبُ خبر ثان لإنَّ وهو المقصود من الإخبار الذى قبله تمهيدا له لتسهيل قبوله .

وحذفت ياء المتكلم من قوله «دعان» فى قراءة نافع وأبى عمرو وحمزة والكسائى؛ لأن حذفها فى الوقف لغة جمهور العرب عدا أهل الحجاز ، ولا تحذف عندهم فى الوصل لأن الأصل عدمه ولأن الرسم يبنى على حال الوقف ، وأثبت الياء ابن كثير وهشام ويعقوب فى الوصل والوقف ، وقرأ ابن ذكوان وعاصم بحذف الياء فى الوصل والوقف وهى لغة هذيل ، وقد تقدم أن الكلمة لو وقعت فاصلة لكان الحذف متفقا عليه فى قوله تعالى « وإياى فارهبون » فى هذه السورة.

وفى هذه الآية إيماء إلى أن الصائم مرجوٌّ الإجابة ، وإلى أن شهر رمضان مرجوة دعواته ، وإلى مشروعية الدعاء عند انتهاء كل يوم من رمضان .

والآية دلت على أن إجابة دعاء الداعى تفضل من الله على عباده غير أن ذلك لا يقتضى التزام إجابة الدعوة من كل أحد وفى كل زمان ، لأن الخبر لا يقتضى العموم ، ولا يقال : إنه وقع فى حيز الشرط فيفيد التلازم، لأن الشرط هنا ربط الجواب بالسؤال وليس ربطا للدعاء بالإجابة ، لأنه لم يقل : إن دعونى أجبتهم .

وقوله « فليستجيبوا لى » تفريع على أجيبُ أى إذا كنت أجيب دعوة الداعى فليجيبوا أوامرى ، واستجاب وأجاب بمعنى واحد .

وأصل أجاب واستجاب أنه الإقبال على المنادى بالقدوم ، أو قولٌ يدل على الاستعداد للحضور نحو (لَبيك) ، ثم أطلق مجازا مشهورا على تحقيق ما يطلبه الطالب ، لأنه لما كان بتحقيقه يقطع مسألته فكأنَّه أجاب نداءه .

فيجوز أن يكون المراد بالاستجابة امتثال أمر الله فيكون « وليؤمنوا بى » عطفا مغايرا والمقصود من الأمر الأول الفعل ومن الأمر الثانى الدوام ، ويجوز أن يراد بالاستجابة ما يشمل استجابة دعوة الإيمان ، فذِكْر وليؤمنوا عطف خاص على عام للاهتمام به .

وقوله « لعلهم يرشدون » تقدم القول فى مِثله والرشد إصابة الحق وفعله كنصر وفَرِح وضَرب ، والأشهر الأول .

﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَٱلْـَٔـٰنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ﴾

انتقال فى أحكام الصيام إلى بيان أعمال فى بعض أزمنة رمضان قد يظن أنها تنافى عبادة الصيام ، ولأجل هذا الانتقال فُصلت الجملة عن الجمل السابقة .

وذكروا لسبب نزول هذه الآية كلاما مضطربا غير مُبيّن فروى أبو داود عن معاذ بن جبل كان المسلمون إذا نام أحدهم إذا صلى العشاء وسهر بعدها لم يأكل ولم يباشر أهله بعدذلك فجاء عُمر يريد امرأته فقالت : إنى قد نمت فظن أنها تعتلُّ فباشرها ، وروى البخارى عن البراء

ابن عازب أن قيس بن صرمة جاء إلى منزله بعد الغروب يريد طعامه فقالت له امرأته : حتى نسخنَ لك شيئا فنام فجاءت امرأته فوجدته نائما فقالت : خيبةً لك فبقى كذلك فلما انتصف النهار أغمى عليه من الجوع ، وفى كتاب التفسير من صحيح البخارى عن حديث البراء ابن عازب قال : لما نزل صوم رمضان كانوا لا يقربون النساء رمضان كله وكان رجال يخونون أنفسهم فأنزل الله تعالى « علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم » الآية ، ووقع لكعب بن مالك مثل ما وقع لعمر ، فنزلت هذه الآية بسبب تلك الأحداث ، فقيل : كان ترك الأكل ومباشرة النساء من بعد النوم أو من بعد صلاة العشاء حكما مشروعا بالسُّنة ثم نسخ ، وهذا قول جمهور المفسرين ، وأنكر أبو مسلم الأصفهانى أن يكون هذا نسخا لشىء تقرر فى شرعنا وقال : هو نسخ لما كان فى شريعة النصارى .

وما شرع الصوم إلا إمساكا فى النهار دون الليل فلا أحسب أن الآية إنشاء للإباحة ولكنها إخبار عن الإباحة المتقررة فى أصل توقيت الصيام بالنهار ، والمقصود منها إبطال شىء توهمه بعض المسلمين وهو أن الأكل بين الليل لا يتجاوز وقتين وقت الإفطار ووقت السحور وجعلوا وقت الإفطار هو ما بين المغرب إلى العشاء ، لأنهم كانوا ينامون إثر صلاة العشاء وقيامها فإذا صلوا العشاء لم يأكلوا إلا أكلة السحور وأنهم كانوا فى أمر الجماع كشأنهم فى أمر الطعام وأنهم لما اعتادوا جعل النوم مبدأ وقت الإمساك الليلى ظنوا أن النوم إن حصل فى غير إبانه المعتاد يكون أيضا مانعا من الأكل والجماع إلى وقت السحور وإن وقت السحور لا يباح فيه إلا الأكل دون الجماع ؛ إذ كانوا يتأثمون من الإصباح فى رمضان على جنابة ، وقد جاء فى صحيح مسلم أن أبا هريرة كان يرى ذلك يعنى بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لعل هذا قد سرى إليهم من أهل الكتاب كما يقتضيه ما رواه محمد ابن جرير من طريق السدى ، ولعلهم التزموا ذلك ولم يسألوا عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولعل ذلك لم يتجاوز بعض شهر رمضان من السنة التى شرع لهم فيها صيام رمضان فحدثت هذه الحوادث المختلفة المتقاربة ، وذكر ابن العربى فى العارضة عن ابن القاسم عن مالك كان فى أول الإسلام من رقد قبل أن يَطْعَم لم يَطعَم من الليل شيئا فأنزل الله « فالآن باشروهن » فأكلوا بعد ذلك فقوله تعالى « علم الله » دليل على أن القرآن نزل بهذا الحكم

لزيادةالبيان؛ إذ علم الله ما ضيق به بعض المسلمين على أنفسهم وأوحى به إلى رسوله صلى الله عليه وسلم . وهذا يشير إلى أن المسلمين لم يُفشوا ذلك ولا أخبروا به رسول الله ولذلك لا نجد فى روايات البخارى والنسائى أن الناس ذكروا ذلك لرسول الله إلا فى حديث قيْس بن صِرمة عند أبى داود ولعله من زيادات الراوى .

فأَما أن يكون ذلك قد شرع ثم نسخ فلا أحسبه ، إذ ليس من شأن الدين الذى شرع الصوم أولَ مرة يوماً فى السنة ثم درَّجه فشرع الصوم شهرا على التخيير بينه وبين الإطعام تخفيفا على المسلمين أن يفرضه بعد ذلك ليلا ونهارا فلا يبيح الفطر إلا ساعات قليلة من الليل .

ولَيْلةُ الصيام الليلةُ التى يعقبها صيام اليوم الموالى لها جريا على استعمال العرب فى إضافة الليلة لليوم الموالى لها إلا ليلةَ عرفة فإن المراد بها الليلة التى بعد يوم عرفة .

والرَّفث في الأساس واللسان أن حقيقته الكلام مع النساء في شؤون الالتذاذبهن ثم أطلق على الجماع كناية ، وقيل هو حقيقة فيهما وهو الظاهر ، وتعديته بإلى ليتمين المعنى المقصود وهو الإفضاء ، وقول « هن لباس لكم » جملة مستأنفة كالعلة لما قبلها أى أحل لعُسر الاحتراز عن ذلك .

ذلك أن الصوم لو فرض على الناس فى الليل وهو وقت الاضطجاع لكان الإمساك عن قربان النساء فى ذلك الوقت عنتا ومشقة شديدة ليست موجودة فى الإمساك عن قربانهن فى النهار؛ لإمكان الاستعانة عليه فى النهار بالبعد عن المرأة ، فقوله تعالى « هن لباس لكم » استعارة بجامع شدة الاتصال حينئذ وهى استعارة أحياها القرآن ، لأن العرب كانت اعتبرتها فى قولهم : لا بَسَ الشيءُ الشيءَ ، إذا اتصل به لكنهم صيروها فى خصوص زنة المفاعلة حقيقةً عُرفية فجاء القرآن فأحياها وصيَّرها استعارة أَصلية جديدة بعد أن كانت تبعية منسية وقريبٌ منها قول امرئ القيس :

* فسُلِّى ثيابى من ثيابكِ تَنْسِلِ *

و « تختانون » قال الراغب : الاختيان ، مراودة الخيانة بمعنى أنه افتعال من الخون وأصله تَخْتَوِنُون فصارت الواو ألِفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها ، وخيانة الأنفس تمثيل لتكليفها ما لم تكلف به كأنَّ ذلك تغريرٌ بها ؛ إذ يوهمها أن المشقة مشروعة عليها وهى ليست بمشروعة ، وهو تمثيل لمغالطتها فى الترخص بفعل ما ترونه محرما عليكم فتقْدِمُون تارة

وتحجمون أخرى كمن يحاول خيانة فيكون كالتمثيل فى قوله تعالى « يُخادعون الله » .

والمعنى هنا أنكم تلجئونها للخيانة أو تنسبونها لها ، وقيل : الاختيان أشد من الخيانة كالاكتساب والكسب كما فى الكشاف قلت : وهو استعمال كما قال تعالى « ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم » .

وقوله تعالى « فالـٰئن بَـٰشروهن » الأمر للإباحة ، وليس معنى قوله « فالـٰئن » إشارة إلى تشريع المباشرة حينئذ بل معناه : « فالـٰئن » اتضح الحكم فباشروهن ولا تختانوا أنفسكم والابتغاء الطلب ، وما كتبه الله : ما أباحه من مباشرة النساء فى غير وقت الصيام أو اطلبوا ما قدر الله لكم من الولد تحريضا للناس على مباشرة النساء عسى أن يتكون النسل من ذلك وذلك لتكثير الأمة وبقاء النوع فى الأرض .

﴿ وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ وَلَا تُبَـٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَـٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَـٰجِدِ ﴾

عطف على « بَـٰشروهن » ، والخيط سلك الكتان أو الصوف أو غيرهما يلفق به بين الثياب بشده بابرة أو مِخْيَطٍ ، يقال خاط الثوب وخَيَّطه. وفى خبر قبور بنى أمية أنهم وجدوا معاوية رضى الله عنه فى قبره كالخيط ، والخيط هنا يراد به الشعاع الممتد فى الظلام والسوادُ الممتد بجانبه قال أبو دُؤَاد من شعراء الجاهلية .

فَلَمَّا أَضَاءَت لَنَا سَدْفَةٌ[(1)] ولاَحَ من الصُّبح خَيْطٌ أَنَارَا

وقوله « من الفجر » مِنْ ابتدائية أى الشعاع الناشىء عن الفجر وقيل بيانية وقيل تبعيضية وكذلك قول أبى دُؤَاد « من الصبح » لأن الخيط شائع فى السلك الذى يخاط به فهو قرينة إحدى المعنيين للمشترك، وجعله فى الكشاف تشبيهاً بليغا، فلعله لم يثبت عنده اشتهار إطلاقه على هذا المعنى فى غير بعض الكلام ، كالآية وبيت أبى دُؤاد ، وعندى أن القرآن ما أطلقه إلا لكونه كالنص فى المعنى المراد فى اللغة الفصحى دون إرادة التشبيه لأنه ليس بتشبيه واضح.

(١) السدفة الضوء بلغة قيس والظلمة بلغة تميم فهى من الأضداد فى العربية .

وقد جيء فى الغاية بحتى وبالتَّبَيُّن للدلالة على أن الإمساك يكون عند اتضاح الفجر للناظر وهو الفجر الصادق ، ثم قوله تعالى « حتى يتبين » تحديد لنهاية وقت الافطار بصريح المنطوق؛ وقد علم منه لامحالة أنه ابتداء زمن الصوم، إذ ليس فى زمان رمضان إلا صوم وفطر وانتهاء أحدهما مبدأ الآخر فكان قوله « أتموا الصيام إلى اللَّيل » بيانا لنهاية وقت الصيام ولذلك قال تعالى « ثم أتموا » ولم يقل ثم صوموا لأنهم صائمون من قبل .

وإلى الليل غاية اختير لها (إلى) للدلالة على تعجيل الفطر عند غروب الشمس لأن إلى لا تمتد معها الغاية بخلاف حتى، فالمراد هنا مقارنة إتمام الصيام بالليل .

واعلم أن ثم فى عطف الجمل للتراخى الرتبى وهو اهتمام بتعيين وقت الإفطار ؛ لأن ذلك كالبشارة لهم، ولا التفات إلى ما ذهب إليه أبو جعفر الخباز السمرقندى من قدماء الحنفية من الاستدلال بثم فى هاته الآية على صحة تأخير النية عن الفجر احتجاجا لمذهب أبى حنيفة من جواز تأخير النية إلى الضحوة الكبرى .

بناء على أن ثم للتراخى وأن إتمام الصيام يستلزم ابتداءه فكأنه قال ثم بعد تبيين الخيطين من الفجر صوموا أو أتموا الصيام إلى الليل فينتج معنى صوموا بعد تراخ عن وقت الفجر وهو على ما فيه من التكلف والمصير إلى دلالة الإشارة الخفيفة غفلة عن معنى التراخى فى عطف (ثم) للجمل .

هـــذا ، وقد رويت قصة فى فهم بعض الصحابة لهذه الآية وفى نزولها مفرقة ، فروى البخارى ومسلم عن عدى بن حاتم قال « لما نزلت «حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود» عمدت إلى عِقال أسود وإلى عقال أبيض فجعلتهما تحت وسادتى فجعلت أنظر فى الليل فلا يستبين لى الأبيض من الأسود فغدوت على رسول الله فذكرتُ له ذلك فقال رسول الله : إن وِسادَك لعَرِيض، وفى رواية : إنك لعَرِيض القفا، إنما ذلك سواد الليل وبياض النهار ».

ورَوَيا عن سهل بن سعد قال نزلت « وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود » ولم ينزل « مِن الفجر » فكانَ رجال إذا أرادوا الصوم ربط أحدهم فى رجله الخيط الأبيض والخيط الأسود ولم يزل يأكل حتى تتبين له رؤيتهما فأنزل الله بعدُ « مِنَ الفجر » ، فيظهر من حديث سهل بن سعد أن مثل ماعمله عدى ابن حاتم قد كان عمله غيره من قبلِه بمدة طويلة، فإن عَدِيا أَسلَمَ سنة تسع أو سنة عشر ، وصيام رمضان فُرِض

سنة اثنتين ولا يُعقل أن يبقَى المسلمون سبعَ أو ثمانِيَ سنين فى مثل هذا الخطأ ، فحل حديث سهل بن سعد على أن يكون ما فيه وقع فى أول مُدة شرع الصيام ، ومحمل حديث عدى بن حاتم أن عديا وقع فى مثل الخطأ الذى وقع فيه مَن تقدموه ، فإن الذى عند مسلم عن عبد الله بن إدريس عن حصين عن الشعبى عن عدى أنه قال لما نزلت « حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفَجر » إلخ فهو قد ذكر الآية مستكملة ، فيتعين أن يكون محمل حديث سهل بن سعد على أن ذلك قد عمله بعض الناس فى الصوم المفروض قبلَ فَرْض رمضان أى صوم عاشوراء أو صوم النَّذر وفى صوم التَّطوع ، فلما نزلت آية فرض رمضان وفيها « من الفجر » علموا أن ما كانوا يعملونه خطأ ، ثم حَدث مثل ذلك لعدى بن حاتم .

وحديث سهل ، لا شبهة فى صحة سنده إلا أنه يحتمل أن يكون قوله فيه ولم ينزل « من الفجر » ـ وقوله ـ فأنزل الله بعد ذلك « مِن الفجر » مرويا بالمعنى فجاء راويه بعبارات قلقة غير واضحة ، لأنه لم يقع فى الصحيحين إلا من رواية سعيد بن أبى مريم عن أبى غسان عن أبى حازم عن سهل بن سعد فقال الراوى : « فأنزل بعد ـ أو بعدَ ذلك ـ من الفجر » وكان الأوضح أن يقول فأنزل الله بعدُ « وكلوا واشربوا ـ إلى قوله ـ مِن الفجر » .

وأيًّا ما كان فليس فى هذا شىء من تأخير البيان ، لأن معنى الخيط فى الآية ظاهر للعرب ، فالتعبير به من قبيل الظاهر لا من قبيل المجمل ، وعدمُ فهم بعضهم المرادَ منه لا يقدح فى ظهور الظاهر ، فالذين اشتبه عليهم معنى الخيط الأبيض والخيط الأسود ، فهموا أشهر معانى الخيط وظنوا أن قوله « من الفجر » متعلق بفعل « يتبين » على أن تكون (مِنْ) تعليلية أى يكون تبينه بسبب ضوء الفجر ، فصنعوا ما صنعوا ولذلك قال النبىء صلى الله عليه وسلم لعدي بن حاتم « إنّ وسادكَ لعريض ـ أو إنك لعريض القفا » كناية عن قلة الفِطنة وهى كناية موجهة من جوامع كلمه عليه السلام .

وقوله تعالى « ولا تُبَٰشِروهن وأنتم عَٰكِفون » عطف على قوله باشروهن لقصد أن يكون المعتكف صالحاً . وأجمعوا على أنه لا يكون إلا فى المسجد لهاته الآية ، واختلفوا فى صفة المسجد فقيل لابد من المسجد الجامع وقيل مطلق مسجد وهو التحْقيق وهو مذهب

مالك وأبى حنيفة والشافعى رحمهم الله ، وأحكامه فى كتب الفقه وليست من غرض هذا المفسر

﴿ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ 187

تذييل بالتحذير من مخالفة ما شرع إليه من أحكام الصيام .

فالإشارة إلى ما تقدم ، والإخبار عنها بالحدود عيَّن أن المشار إليه هو التحديدات المشتمل عليها الكلام السابق وهى قوله : « حتى يتبين لكم الخيط ـ وقوله : إلى اليل ـ وأنتم عَٰكفون » من كل مافيه تحديد يفضى تجاوزه إلى معصية ، فلا يخطر بالبال دخول أحكام الإباحة فى الإشارة مثل « أحِلّ لكم » ومثل « فالْـَٰٔنَ بَٰشروهن » .

والحدود الحواجز ونهايات الأشياء التى إذا تجاوزها المرء دخل فى شىء آخر ، وشبهت الأحكام بالحدود لأن تجاوزها يخرج من حل إلى منع وفى الحديث وحَدَّ حدودا فلا تعتدوها . وسيأتى زيادة بيان له فى قوله تعالى « تلك حدود الله فلا تعتدوها » .

وقوله « فلا تقربوها » نهى عن مقاربتها الموقعةِ فى الخروج منها على طريق الكناية لأن القرب من الحد يستلزم قصد الخروج غالبا كما قال تعالى « ولا تقْربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن » ، ولهذا قال تعالى فى آيات أخرى « تلك حدود الله فلا تعتدوها» . كما سيأتى هنالك وفى معنى الآية حديث « من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه » .

والقول فى « كذَٰلك يبين الله ءاياته للناس » تقدم نظيره فى قوله « و كذَٰلك جعلنَٰكم أمة وسَطا » أى كما بين الله أحكام الصيام يبين آياته للناس أى جميع آياته لجميع الناس ، والمقصد أن هذا شأن الله فى إيضاح أحكامه لئلا يلتبس شىء منها على الناس ، وقوله : « لعلهم يتقون » ، أى إرادةً لاتقائهم الوقوع فى المخالفة ، لأنه لو لم يبين لهم الأحكام لما اهتدوا لطريق الامتثال ، أو لعلهم يلتبسون بغاية الامتثال والإتيان بالمأمورات على وجهها فتحصل لهم صفة التقوى الشرعية ، إذ لو لم يبين الله لهم لأتوا بعبادات غير مستكملة لما أراد الله منها ؛ وهم وإن كانوا معذورين عند عدم البيان وغير مؤاخذين بإثم التقصير

إلا أنهم لا يبلغون صفة التقوى أى كمال مصادفة مراد الله تعالى ، فلعل يتقون على هذا منزل منزلة اللازم لا يقدَّر له مفعول مثل هل يستوى الذين يعلمون ، وهو على الوجه الأول محذوف المفعول للقرينة .

﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ 188

عطف جملة على جملة ، والمناسبة أن قوله « تلك حدود الله فلا تقربوها » تحذير من الجرأة على مخالفة حكم الصيام بالإفطار غير المأذون فيه وهو ضرب من الأكل الحرام فعطف عليه أكل آخر محرم وهو أكل المال بالباطل ، والمشاكلة زادت المناسبةَ قوة ، وهذا من جملة عداد الأحكام المشروعة لإصلاح ما اختل من أحوالهم فى الجاهلية ، ولذلك عطف على نظائره وهو مع ذلك أصل تشريع عظيم للأموال فى الإسلام .

كان أكل المال بالباطل شنشنة معروفة لأهل الجاهلية بل كان أكثر أحوالهم المالية فإن اكتسابهم كان من الإغارة ومن المَيسِر ، ومن غصب القوى مال الضعيف ، ومن أكل الأولياء أموال الأيتام واليتامى ، ومن الغرر والمقامرة ، ومن المراباة ونحو ذلك . وكل ذلك من الباطل الذى ليس عن طيب نفس ، والأكل حقيقته إدخال الطعام إلى المعدة من الفم وهو هنا استعارة للأخذ بقصد الانتفاع دون إرجاع ؛ لأن ذلك الأخذ يشبه الأكل من جميع جهاته ، ولذلك لا يطلق على إحراق مال الغير اسم الأكل ولا يطلق على القرض والوديعة اسم الأكل ، وليس الأكل هنا استعارة تمثيلية ؛ إذ لا مناسبة بين هيئة آخذ مال غيره لنفسه بقصد عدم إرجاعه وهيئة الأكل كما لا يخفى .

والأموال جمع مال ونُعرِّفه بأنه « ما بقدره يكون قدر إقامة نظام معاش أفراد الناس فى تناول الضروريات والحاجات والتحسينيَّات بحسب مبلغ حضارتهم حاصلا بكدح » ، فلا يعد الهواء مالا ، ولا ماء المطر والأودية والبحار مالا ، ولا التراب مالا ، ولا كهوف الجبال وظلال الأشجار مالا ، ويعد الماء المحتفر بالآبار مالا ، وتراب المقاطع مالا ، والحشيش والحطب مالا ، وما ينحته المرء لنفسه فى جبلٍ مالا .

والمالُ ثلاثة أنواع : النوع الأول ما تحصل تلك الإقامة بذاته دون توقف على شيء وهو الأطعمة كالحبوب ، والثمار ، والحيوان لأكله وللانتفاع بصوفه وشعره ولبنه وجلوده ولركوبه قال تعالى « وجعل لكم من جلود الأنعَٰم بيوتاً تستخفونها يوم ظعنكم ويوم إقامتكم ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أَثَٰثاً ومتَٰعاً إلى حين » وقال « لتركبوا منها ومنها تأكلون » وقد سمت العرب الإبل مالا قال زهير :

* صَحِيحَاتِ مَالٍ طَالِعَاتٍ بِمَخْرَمِ *

وقال عمر « لولا المال الذى أحمل عليه فى سبيل الله ما حَمَيْتُ عليهم من بلادهم شبرا » ، وهذا النوع هو أعلى أنواع الأموال وأثبتها ، لأن المنفعة حاصلة به من غير توقف على أحوال المتعاملين ولا على اصطلاحات المنظمين ، فصاحبه ينتفع به زمن السلم وزمن الحرب وفى وقت الثقة ووقت الخوف وعند رضا الناس عليه وعدمه وعند احتياج الناس وعدمه ، وفى الحديث (يقول ابنُ آدَمَ مَالِي مَالِي وإنما مالك ما أكلت فأمريت أو أعطيتَ فأغنيت) فالحصر هنا للكمال فى الاعتبار من حيث النفع المادى والنفع العرضى .

النوع الثانى : ما تحصل تلك الإقامة به وبما يكمله مما يتوقف نفعه عليه كالأرض للزرع وللبناء عليها ، والنار للطبخ والإذابة ، والماء لسقى الأشجار ، وآلات الصناعات لصنع الأشياء من الحطب والصوف ونحو ذلك ، وهذا النوع دون النوع الثانى لتوقفه على أشياء ربما كانت فى أيدى الناس فضنت بها وربما حالت دون نوالها موانع من حرب أو خوف أو وعورة طريق .

النوع الثالث : ما تحصل الإقامةُ بعوضه مما اصطلح البشر على جعله عوضا لما يراد تحصيله من الأشياء ، وهذا هو المعبَّر عنه بالنَّقد أو بالعُمْلة ، وأكثر اصطلاح البشر فى هذا النوع على معدنى الذهب والفضة وما اصطلح عليه بعض البشر من التعامل بالنحاس والوَدَع والخرزات وما اصطلح عليه المتأخرون من التعامل بالحديد الأبيض وبالأوراق المالية وهى أوراق المصارف المالية المعروفة وهى حجج التزام من المصرف بدفع مقدار ما بالورقة الصادرة منه ، وهذا لا يتم اعتباره إلا فى أزمنة السلم والأَمن وهو مع ذلك متقارب الأفراد ، والأوراق التى تروجها الحكومات بمقادير مالية يتعامل بها رعايا تلك الحكومات .

وقولى فى التعريف : حاصلا بكدح ، أردت به أن شأنه أن يكون حاصلا بسعى فيه كلفة

ولذلك عبرت عنه بالكدح وذلك للإشارة إلى أن المال يشترط فيه أن يكون مكتسبا والاكتساب له ثلاثة طرق .

الطريق الأول : طريق التناول من الأرض قال تعالى « هو الذى خلق لكم مافى الأرض جميعا » وقال « هو الذى جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا فى منا كبها وكلوا من رزقه » وهذا كالحطب والحشيش والصيد البرى والبحرى وثمر شجر البادية والعسل ، وهذا قد يكون بلا مزاحمة وقد يكون بمزاحمة فيكون تحصيله بالسبق كسكنى الجبال والتقاط الكمأة .

الطريق الثانى : الاستنتاج وذلك بالولادة والزرع والغرس والحلب ، وبالصنعة كصنع الحديدوالأوانى واللباس والسلاح .

الطريق الثالث : التناول من يد الغير فيما لا حاجة له به إما بتعامل بأن يعطِىَ المرء ما زاد على حاجته مما يحتاج إليه غيره ويأخذَ من الغير ما زاد على حاجته مما يحتاج إليه هو ، أو بإعطاء ما جعله الناس علامة على أن مالكه جدير بأن يأخذ به ما قُدِّر بمقداره كدينار ودرهم فى شىء مقوَّم بهما ، وإما بقوة وغلبة كالقتال على الأراضى وعلى المياه .

والباطل اسم فاعل من بطل إذا ذهب ضياعا وخسرا أى بدون وجه ، ولا شك أن الوجه هو ما يرضى صاحب المال أعنى العِوض فى البيوعات وحب المحمدة فى التبرعات .

والضمائر فى مثل «ولا تأكلوا أموالكم» إلى آخر الآية عامة لجميع المسلمين ، وفعل «ولا تأكلوا» وقع فى حَيز النهى فهو عام ، فأفاد ذلك نهيا لِجميع المسلمين عن كُل أكل وفى جميع الأموال ، فلنا هنا جمعان جمع الآكلين وجمع الأموال المأكولة ، وإذا تقابل جمعان فى كلام العرب احتمل أن يكون من مقابلة كل فردٍ من أفراد الجمع بكل فردٍ من أفراد الجمع الآخَر على التوزيع نحو ركب القوم دوابهم وقوله تعالى « وخذوا حذركم ـ قُوا أنفسكم » ، واحتمل أن يكون كذلك لكن على معنى أن كل فرد يقابل بفرد غيره لا بفرد نفسه نحو قوله « ولا تلمزوا أنفسكم ـ و قوله ـ فإذا دخلتم بيوتا فسلموا على أنفسكم » ، واحتمل أن يكون من مقابلة كل فرد بجميع الأفراد نحو قوله « وقهم السيئات » ، والتعويل فى ذلك على القرائن .

وقد علم أن هذين الجمعين هنا من النوع الثانى أى لا يأكل بعضهم مال بعض آخر

بالباطل ؛ بقرينة قوله : بينكم ؛ لأن بين تقتضى توسطا خلال طرفين ، فعُلم أن الطرفين آكل ومأكول منه والمال بينهما ، فلزم أن يكون الآكِل غيرَ المأكول وإلا لما كانت فائدة لقوله : بينكم .

ومعنى أكلها بالباطل أكلُها بدون وجه ، وهذا الأكل مراتب :

المرتبة الأولى : ما علمه جميع السامعين مما هو صريح فى كونه باطلا كالغصب والسرقة والحيلة .

المرتبة الثانية : ما ألحقه الشرع بالباطل فبيَّن أنه من الباطل وقد كان خفيا عنهم وهذا مثل الربا ؛ فإنهم قالوا : إنَّما البيع مثل الربا ، ومثل رشوة الحكام ، ومثل بيع الثمرة قبل بدو صلاحها ؛ ففى الحديث : أرَأَيْتَ إن منع الله الثمرة بم يأخذ أحدكم مال أخيه ، والأحاديث فى ذلك كثيرة قال ابن العربى : هى خمسون حديثا .

المرتبة الثالثة : ما استنبطه العلماء من ذلك ، فما يتحقق فيه وصف الباطل بالنظر وهذا مجال للاجتهاد فى تحقيق معنى الباطل ، والعلماء فيه بين موسع ومضيق مثل ابن القاسم وأشهب مِن المالكية وتفصيله فى الفقه .

وقد قيل : إن هذه الآية نزلت فى قضية عبدان الحضرمى وامرىء القيس الكِنْدى اختصما لرسول الله صلى الله عليه وسلم فى أرض فنزلت هذه الآية والقصة مذكورة فى صحيح مسلم ولم يذكر فيها أن هذه لآية نزلت فيهما وإنما ذكر ذلك ابن أبى حاتم .

وقوله تعالى « وتُدْلوا بها إلى الحكام » عطف على «تأكلوا» أى لا تدلوا بها إلى الحكام لتتوسلوا بذلك إلى أكل المال بالباطل .

وخص هذه الصورة بالنهى بعد ذكر ما يشملها وهو أكل الأموال بالباطل ؛ لأن هذه شديدة الشناعة جامعة لمحرمات كثيرة ، وللدلالة على أن معطى الرشوة آثم مع أنه لم يأكل مالا بل آكلَ غيره ، وجُوز أن تكون الواو للمعية وتدلوا منصوبا بأن مضمرة بعدها فى جواب النهى فيكون النهى عن مجموع الأمرين أى لا تأكلوها بينكم مُدلين بها إلى الحكام لتأكلوا وهو يفضى إلى أن المنهى عنه فى هذه الآية هو الرشوة خاصة فيكون المراد الاعتناء بالنهى عن هذا النوع من أكل الأموال بالباطل .

والإدلاء فى الأصل إرسال الدلو فى البئر وهو هنا مجاز فى التوسل والدفع .

فالمعنى على الاحتمال الأول ، لا تدفعوا أموالكم للحكام لتأكلوا بها فريقا من أموال الناس بالإثم ؛ فالإدلاء بها هو دفعها لإرشاء الحكام ليقضوا للدافع بمال غيره فهى تحريم للرشوة ، وللقضاء بغير الحق ، ولأكل المقضى له مالا بالباطل بسبب القضاء بالباطل .

والمعنى على الاحتمال الثانى لا تأكلوا أموالكم بالباطل فى حال انتشاب الخصومات بالأموال لدى الحكام لتتوسلوا بقضاء الحكام ، إلى أكل الأموال بالباطل حين لا تستطيعون أكلها بالغلَب ، وكأنَّ الذى دعاهم إلى فرض هذا الاحتمال هو مراعاة القصة التى ذكرت فى سبب النزول ، ولا يخفى أن التقييد بتلك القصة لا وجه له فى تفسير الآية ، لأنه لو صح سندها لكان حمل الآية على تحريم الرشوة لأجل أكل المال دليلا على تحريم أكل المال بدون رشوة بدلالة تنقيح المناط .

وعلى ما اخترناه فالآية دلت على تحريم أكل الأموال بالباطل ، وعلى تحريم إرشاء الحكام لأكل الأموال بالباطل ، وعلى أن قضاء القاضى لَا يغير صفة أكل المال بالباطل ، وعلى تحريم الجور فى الحكم بالباطل ولو بدون إرشاء ، لأن تحريم الرشوة إنما كان لما فيه من تغيير الحق ، ولا جَرم أن هاته الأشياء من أهم ماتصدَّى الإسلام لتأسيسه تغييرا لما كانوا عليه فى الجاهلية فإنهم كانوا يستحلون أموال الذين لم يستطيعوا منع أموالهم من الأكل فكانوا يأكلون أموال الضعفاء قال صَنَّان اليَشْكُرى :

لَوْ كَانَ حَوْضَ حِمَارٍ ما شَرِبْتَ به ... إلَّا بإذن حِمَارٍ آخِرَ الأَبَدِ
لكِنَّه حَوْضُ مَنْ أوْدَى بإخوته ... ريبُ المَنُونِ فأمسى بَيْضَةَ البَلَدِ

وأما إرشاء الحكام فقد كان أهل الجاهلية يبذلون الرُّشا للحكام ، ولمَّا تنافر عامر بن الطفيل وعَلْقَمة بن علاثة إلى هرم بن قطبة الفزارى بذل كل واحد منهما مائة من الإبل إن حكم له بالتفضيل على الآخر فلم يقض لواحد منهما بل قضى بينهما بأنهما كركبتى البعير الأَدْرَم الفَحْل تستويان فى الوقوع على الأرض فقال الأعشى فى ذلك من أبيات .

حَكَّمتُمُوه فقضى بينَكُم ... أَزْهَرُ مثلُ القمر البَاهِرِ
لَا يَقْبَل الرِّشْوَةَ فى حُكمه ... ولَا يُبالِى غَبَنَ الخاسر

ويقال إن أول من ارتشى من حكام الجاهلية هو ضَمرة بن ضَمرة النَهْشلى بمائة من الإبل دفعها إليه عباد بن أنف الكلب فى منافرة بينه وبين معبد بن نضلة الفقعسى لينفرِّه

عليه ففعل ، ويقال إن أول من ارتشى فى الإسلام يَرَفَأُ غلامُ عمر بن الخطاب رشاه المغيرة ابن شعبة ليقدمه فى الإذن بالدخول إلى عمر ؛ لأن يرفأ لما كان هو الواسطة فى الإذن للناس وكان الحق فى التقديم فى الإذن للأسبق ، إذ لم يكن مضطرا غيرهُ إلى التقديم كان تقديم غير الأسبق اعتداء على حق الأسبق فكان جورا وكان بذل المال لأجل تحصيله إرشاء ولا أحسب هذا إلا من أكاذيب أصحاب الأهواء للغض من عدالة بعض الصحابة فإنْ صح ولا إخاله : فالمغيرة لم ير فى ذلك بأسا ؛ لأن الضر اللاحق بالغير غير معتدبه ، أو لعله رآه إحسانا ولم يقصد التقديم ففعله يرفأ إكراما له لأجل نواله ، أمّا يرفأ فلعله لم يهتد إلى دقيق هذا الحكم .

فالرشوة حرمها الله تعالى بنص هاته الآية؛ لأنها إن كانت للقضاء بالجور فهى لأَكل مال بالباطل وليست هى أكل مال بالباطل فلذلك عطف على النهى الأول؛ لأن الحاكم موكّلٌ المال لا آكل ، وإن كانت للقضاء بالحق فهى أكل مال بالباطل؛ لأن القضاء بالحق واجب ، ومثلها كل مال يأخذه الحاكم على القضاء من الخصوم إلا إذا لم يجعل له شيء من بيت المال ولم يكن له مال فقد أباحوا له أخذ شيء معيَّن على القضاء سواء فيه كلا الخصمين .

ودلالة هذه الآية على أن قضاء القاضى لا يؤثرُ فى تغيير حرمة أكل المال من قوله « وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقا من أموال الناس بالإثم » فجعل المال الذى يأكله أحد بواسطة الحكم إثما وهو صريح فى أن القضاء لا يُحل حراما ولا ينفذُ إلا ظاهرا ، وهذا مما لا شبهة فيه لولا خلاف وقع فى المسألة، فإن أباحنيفة خالف جمهور الفقهاء فقال بأن قضاء القاضى يُحِل الحرام وينفذ باطناً وظاهراً إذا كان بحل أو حِرمة وادّعاه المحكوم له بسبب معين أى كان القضاء بعقد أو فسخ وكان مستندا لشهادة شهود وكان المقضى به مما يصح أن يبتدأ، هذا الذى حكاه عنه غالب فقهاء مذهبه وبعضهم يخصه بالنكاح واحتج على ذلك بما روى أن رجلا خطب امرأة هُودونها فأبت إجابته فادعى عليها، عند علىّ أنه تزوجها وأقام شاهدين زورا فقضى علىٌّ بشهادتهما فقالت المرأة لما قضى عليها، إن كان ولا بد فزوجنى منه فقال لها علىٌّ شاهداكِ زوجاكِ ، وهذا الدليل بعد تسليم صحة سنده لا يزيد على كونه مذهب صحابى وهو لا يعارض الأحوال الشرعية ولا الأحاديث المروية نحو حديث « فمن قضيت له بحق أخيه

فلا يأخُذْه فإنما أقتطع له قِطعة من نار » ، على أن تأويله ظاهر وهو أن عليا اتهمها بأنها تريد بإحداث العقد بعد الحكم إظهار الوهن فى الحكم والإعلانَ بتكذيب المحكوم له ولعلها إذا طلب منها العقد أن تمتنع فيصبح الحكم معلقا .

والظاهر أن مراد أبى حنيفة أن القضاء فيما يقع صحيحا وفاسدا شرعا من كل ما ليس فيه حق العبد أن قضاء القاضى بصحته يتنزل منزلة استكمال شروطه توسعة على الناس فلا يخفى ضعف هذا ولذلك لم يتابعه عليه أحد من أصحابه .

وقوله « وأنتم تعلمون » حال مؤكدة لأن المدلى بالأموال للحكام ليأكل أموال الناس عالم لا محالة بصنعه ، فالمراد من هذه الحال تشنيع الأمر وتفظيعه إعلانا بأن أكل المال بهذه الكيفية هو من الذين أكلوا أموال الناس عن عِلم وعمد فجرمه أشد .

﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ﴾

اعتراض بين شرائع الأحكام الراجعة إلى إصلاح النظام ، دعا إليه ما حدث من السؤال ، فقد روى الواحدي أنها نزلت بسبب أن أحد اليهود سأل أنصاريا عن الأهلة وأحوالها فى الدقة إلى أن تصير بدرا ثم تتناقص حتى تختفى فسأل الأنصارى رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية ، ويظهر أن نزولها متأخر عن نزول آيات فرض الصيام ببضع سنين ؛ لأن آية « وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها » متصلة بها . وسيأتى أن تلك الآية نزلت فى عام الحديبية أو عام عمرة القضية .

فمناسبة وضعها فى هذا الموضع هى توقيت الصيام بحلول شهر رمضان ، فكان من المناسبة ذكر المواقيت لإقامة نظام الجامعة الإسلامية على أكمل وجه . ومن كمال النظام ضبط الأوقات ، ويظهر أن هذه الآية أيضا نزلت بعد أن شرع الحج أى بعد فتح مكة ، لقوله تعالى « قل هى مواقيت للناس والحج » .

وابتدئت الآية بـ « يسـَٔلونك » لأن هنالك سؤالا واقعا عن أمر الأهلة . وجميع الآيات التى افتتحت بـ « يسـَٔلونك » هى متضمنة لأحكام وقع السؤال عنها فيكون موقعها فى القرآن مع آيات تناسبها نزلت فى وقتها أو قرنت بها . وروى أن الذى سأله عن ذلك معاذ بن جبل

وثعلبة بن غنمة الأنصاري فقالا : ما بال الهلال يبدو دقيقا ثم يزيد حتى يمتلىء ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدأ ، قال العراقى لم أقف لهذا السبب على إسناد .

وجمع الضمير فى قوله « يسألونك » مع أن المروى أن الذى سأله رجلان ــ نظرا لأن المسئول عنه يهم جميع السامعين أثناء تشريع الأحكام ؛ ولأن من تمام ضبط النظام أن يكون المسئول عنه قد شاع بين الناس واستشرف كثير منهم لمعرفته سواء فى ذلك من سأل بالقول ومن سأل فى نفسه ، وذكر فوائد خلق الأهلة فى هذا المقام للإيماء إلى أن الله جعل للحج وقتا من الأشهر لا يقبل التبديل وذلك تمهيدا لإبطال ما كان فى الجاهلية من النسيء فى أشهر الحج فى بعض السنين .

والسؤال : طلب أحدٍ من آخر بذلَ شيء أو إخباراً بخبر ، فإذا كان طلب بذل عُدّى فعل السؤال بنفسه وإذا كان طلب إخبار عدى الفعل بحرف « عن » أو ما ينوب منابه وقد تكررت فى هذه السورة آيات مفتتحة بـ « يسألونك » وهى سبع آيات غير بعيدٍ بعضها من بعض ، جاء بعضها غير معطوف بحرف العطف وهى أربع وبعضها معطوفا به وهى الثلاث الأواخر منها ، وأما غير المفتتحة بحرف العطف فلا حاجة إلى تبيين تجردها عن العاطف ؛ لأنها فى استئناف أحكام لا مقارنة بينها وبين مضمون الجمل التى قبلها فكانت جديرة بالفصل دون عطف ، ولا يتطلب لها سوى المناسبة لمواقعها .

وأما الجمل الثلاث الأواخر المفتتحة بالعاطف فكل واحدة منها مشتملة على أحكام لها مزيد اتصال بمضمون ما قبلها فكان السؤال المحكى فيها مما شأنه أن ينشأ عن التى قبلها فكانت حقيقةً بالوصل بحرف العطف كما سيتضح فى مواقعها . والسؤال عن الأهلة لا يتعلق بذواتها إذ الذوات لا يسأل إلا عن أحوالها ، فيُعلم هنا تقدير وحذف أى عن أحوال الأهلة ، فعلى تقدير كون السؤال واقعا بها غير مفروض فهو يحتمل السؤال عن الحكمة ويحتمل السؤال عن السبب ، فإن كان عن الحكمة فالجواب بقوله « قل هى موَاقيت للناس » جار على وفق السؤال ، وإلى هذا ذهب صاحب الكشاف ، ولعل المقصود من السؤال حينئذ استثبات كون المراد الشرعي منها موافقا لما اصطلحوا عليه ؛ لأن كونها مواقيت ليس مما يخفى حتى يسأل عنه ، فإنه متعارف لهم ، فيتعين كون المراد من سؤالهم إن كان واقعا هو تحقق الموافقة للمقصد الشرعى . وإن كان السؤال عن السبب فالجواب بقوله « قل هى موَاقيت »

غير مطابق للسؤال ، فيكون إخراجا للكلام على خلاف مقتضى الظاهر بصرف السائل إلى غير ما يتطلب ، تنبيهاً على أن ما صرف إليه هو المهم له ، لأنهم فى مبدأ تشريع جديد والمسئول هو الرسول عليه الصلاة والسلام وكان المهم لهم أن يسألوه عما ينفعهم فى صلاح دنياهم وأخراهم ، وهو معرفة كون الأهلة ترتبت عليها آجال المعاملات والعبادات كالحج والصيام والعدة ، ولذلك صرفهم عن بيان مسؤلهم إلى بيان فائدة أخرى ، لا سيما والرسول لم يجىء مبيناً لعلل اختلاف أحوال الأجرام السماوية ، والسائلون ليس لهم من أصول معرفة الهيئة ما يهيئهم إلى فهم ما أرادوا علمه بمجرد البيان اللفظى بل ذلك يستدعى تعليمهم مقدمات لذلك العلم ، على أنه لو تعرض صاحب الشريعة لبيانه لبين أشياء من حقائق العلم لم تكن معروفة عندهم ولا تقبلها عقولهم يومئذ ، ولكان ذلك ذريعة إلى طعن المشركين والمنافقين بتكذيبه ، فإنهم قد أسرعوا إلى التكذيب فيما لم يطلعوا على ظواهره كقولهم : « هل ندلكم على رجل ينبئكم إذا مزقتم كل ممزق إنكم لفى خلق جديد افترى على الله كذبا أم به جنة » وقولهم ما سمعنا بهذا فى الملة الآخرة إن هذا إلا اختلاق » وعليه فيكون هذا الجواب بقوله « هى مواقيت للناس والحج » تخريجا للكلام على خلاف مقتضى الظاهر كقول الشاعر أنشده فى المفتاح ولم ينسبه ولم أقف على قائله ولم أره فى غيره :

أتت تشتكي منّي مزاولة القرى وقد رأت الأضياف يَنْحَوْن منزلي
فقلت لها لمّا سمعت كلامها هم الضيف جِدِّى فى قراهم وعجِّلي

وإلى هذا نحا صاحب المفتاح وكأنه بناه على أنهم لا يظن بهم السؤال عن الحكمة فى خلق الأهلة : لظهورها ، وعلى أن الوارد فى قصة معاذ وثعلبة يشعر بأنهما سألا عن السبب إذ قالا : ما بال الهلال يبدو دقيقاً إلخ .

والأهلة : جمع هلال وهو القمر فى أول استقباله الشمس كل شهر قمرى فى الليلة الأولى والثانية ، قيل والثالثة ، ومن قال إلى سبع فإنما أراد الحجاز ، لأنه يشبه الهلال ، ويطلق الهلال على القمر ليلة ست وعشرين ، وسبع وعشرين ، لأنه فى قدر الهلال فى أول الشهر ، وإنما سمى الهلال هلالا لأن الناس إذا رأوه رفعوا أصواتهم بالإخبار عنه ينادى بعضهم بعضاً لذلك ، وإن هَلَّ وأَهَلَّ بمعنى رفع صوته كما تقدم فى قوله تعالى « وما أهل به لغير الله » .

وقوله « موَاقيت للناس » أى مواقيت لما يُوَقَّت من أعمالهم فاللام للعلة أى لفائدة الناس وهو على تقدير مضاف أى لأعمال الناس ، ولم تذكر الأعمال الموقّتة بالأهلة ليشمل الكلام كل عمل محتاج إلى التوقيت ، وعطف الحج على الناس مع اعتبار المضاف المحذوف من عطف الخاص على العام للاهتمام به . واحتياج الحج للتوقيت ضروري ؛ إذ لو لم يوقّت لجاء الناس للحج متخالفين فلم يحصل المقصود من اجتماعهم ولم يجدوا ما يحتاجون إليه فى أسفارهم وحلولهم بمكة وأسواقها ؛ بخلاف الصلاة فليست موقتة بالأهلة ، وبخلاف الصوم فإن توقيته بالهلال تكميلي له ؛ لأنه عبادة مقصورة على الذات فلو جاء بها المنفرد لحصل المقصد الشرعى ولكن شُرع فيه توحيد الوقت ليكون أخف على المكلفين ، فإن الصعب يخف بالاجتماع وليكون حالهم فى تلك المدة متماثلا فلا يشق أحد على آخر فى اختلاف أوقات الأكل والنوم ونحوهما .

والمواقيت جمع ميقات والميقات جاء بوزن اسم الآلة من وقَّت وسمى العرب به الوقت ، وكذلك سُمى الشهر شهرا مشتقا من الشهرة ، لأن الذى يرى هلال الشهر يشهره لدى الناس .

وسمى العرب الوقت المعيَّن ميقاتا كأنه مبالغة وإلا فهو الوقت عينه وقيل : الميقات أخص من الوقت ، لأنه وقت قُدّر فيه عمل من الأعمال ، قلت : فعليه يكون صوغه بصيغة اسم الآلة اعتبارا بأن ذلك العمل المعيَّن يكون وسيلة لتحديد الوقت فكأنه آلة للضبط والاقتصار على الحج دون العمرة لأن العمرة لا وقت لها فلا تكون للأهلة فائدة في فعلها .

ومجيء ذكر الحج فى هاته الآية وهى من أول ما نزل بالمدينة، ولم يكن المسلمون يستطيعون الحج حينئذ لأن المشركين يمنعونهم ـ إشارة إلى أن وجوب الحج ثابت ولكن المشركين حالوا دون المسلمين ودونه [1] . وسيأتى عند قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت » فى سورة آل عمران وعند قوله « الحج أشهر معلومات » فى هذه السورة .

(١) فيه نظر ؛ إذ الأظهر أن هذه الآية نزلت بعد فرض الحج كما قدمنا قريبا .

﴿ وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَـٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ 189

معطوفة على «يسألونك» وليست معطوفة على جملة «هي مَواقيت» لأنّه لم يكن مما سألوا عنه حتى يكون مقولا للمجيب . ومناسبة هذه الجملة للتي قبلها أن سبب نزولها كان مواليا أو مقارنا لسبب نزول الآية التي قبلها وأن مضمون كلتا الجملتين كان مثار تردد وإشكال عليهم من شأنه أن يسأل عنه ، فكانوا إذا أحرموا بالحج أو العمرة من بلادهم جعلوا من أحكام الإحرام ألا يدخل المحرم بيته من بابه أولا يدخل تحت سقف يحول بينه وبين السماء ، وكان المحرمون إذا أرادوا أخذ شيء من بيوتهم تسنَّموا على ظهور البيوت أو اتخذوا نقبا فى ظهور البيوت إن كانوا من أهل المدر ، وإن كانوا من أهل الخيام دخلوا من خلف الخيمة ، وكان الأنصار يدينون بذلك، وأما الحمس فلم يكونوا يفعلون هذا ، والحمس جمع أحمس والأحمس المتشدد بأمر الدين لا يخالفه ، وهم: قريش . وكنانة . وخزاعة . وثقيف . وجُشم . وبنو نصر ابن معاوية . ومدلج . وعَدوان . وعَضْل . وبنو الحارث بن عبد مناة ، وبنو عامر بن صعصعة وكلهم من سكان مكة وحرمها ما عدا بنى عامر بن صعصعة فإنهم تحمسوا لأن أمهم قرشية ، ومعنى نفى البر عن هذا نفى أن يكون مشروعا أو من الحنيفية ، وإنما لم يكن مشروعا لأنه غلو فى أفعال الحج ، فإن الحج وإن اشتمل على أفعال راجعة إلى ترك الترفه عن البدن كترك المخيط وترك تغطية الرأس إلا أنه لم يكن المقصد من تشريعه إعنات الناس بل إظهار التجرد وترك الترفه ، ولهذا لم يكن الحمس يفعلون، ذلك لأنهم أقرب إلى دين إبراهيم ، فالنفى فى قوله «وليس البر» نفى جنس البر عن هذا الفعل بخلاف قوله المتقدم «ليس البر أن تولوا وجوهكم» والقرينة هنا هى قوله « وأتوا البيوت من أبوَٰبها » ولم يقل هنالك : واستقبلوا أية جهة شئتم ، والمقصود من الآيتين إظهار البر العظيم وهوما ذكر بعد حرف الاستدراك فى الآيتين بقطع النظر عما نفى عنه البر ، وهذا هو مناط الشبه والافتراق بين الآيتين .

روى الواحدى فى أسباب النزول أن النبيء صلى الله عليه وسلم أهَل عام الحديبية من المدينة وأنه دخل بيتا وأن أحدا من الأنصار قيل: اسمه قطبة بن عامر وقيل : رفاعة بن تابوت

كان دخل ذلك البيت من بابه اقتداء برسول الله فقال له النبيء صلى الله عليه وسلم : لم دخلت وأنتَ قد أحرمت؟ فقال له الأنصاري: دخلت أنت فدخلت بدخولك فقال له النبيء صلى الله عليه وسلم: إني أحمس فقال له الأنصاري: وأنا ديني دينك رضيت بهديك فنزلت الآية ، فظاهر هذه الروايات أن الرسول نهى غير الحمس عن ترك ما كانوا يفعلونه حتى نزلت الآية في إبطاله ، وفي تفسير ابن جرير وابن عطية عن السدي ما يخالف ذلك وهو أن النبيء صلى الله عليه وسلم دخل بابا وهو محرم وكان معه رجل من أهل الحجاز فوقف الرجل وقال : إني أحمس فقال له الرسول عليه الصلاة والسلام : وأنا أحمس فنزلت الآية ، فهذه الرواية تقتضي أن النبيء أعلن إبطال دخول البيوت من ظهورها وأن الحمس هم الذين كانوا يدخلون البيوت من ظهورها ، وأقول : الصحيح من ذلك ما رواه البخاري ومسلم عن البراء بن عازب قال : كانت الأنصار إذا حجوا فجاءوا لا يدخلون من أبواب بيوتهم ولكن من ظهورها فجاء رجل فدخل من بابه فكأنه عيّر بذلك فنزلت هذه الآية ، ورواية السدي وهَم ، وليس في الصحيح ما يقتضي أن رسول الله أمر بذلك ولا يظن أن يكون ذلك منه ، وسياق الآية ينافيه .

وقوله «وَلَـٰكِنَّ البِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ» القول فيه كالقول في قوله تعالى « وَلَـٰكِنَّ البر من ءامن بالله واليوم الآخر » .

و « اتَّقَىٰ » فعل منزل منزلة اللازم ؛ لأن المراد به من اتصف بالتقوى الشرعية بامتثال المأمورات واجتناب المنهيات .

وجُر « بأن تأتوا » بالباء الزائدة لتأكيد النفي بلَيْس ، ومقتضى تأكيد النفي أنهم كانوا يظنون أن هذا المنفي من البر ظنا قويا فلذلك كانَ مقتضى حالهم أن يؤكَّد نفيُ هذا الظن .

وقوله « وأتوا البيوت من أبوٰبها » معطوف على جملة « وليس البر » عطف الإنشاء على الخبر الذي هو في معنى الإنشاء ؛ لأن قوله « ليس البر » في معنى النهي عن ذلك فكان كعطف أمر على نهي .

وهذه الآية يتعين أن تكون نزلت في سنة خمس حين أزمع النبيء صلى الله عليه وسلم الخروج إلى العمرة في ذي القعدة سنة خمس من الهجرة والظاهر أن رسول الله نوى أن يحج

بالمسلمين إن لم يصده المشركون ، فيحتمل أنها نزلت فى ذى القعدة أو قبله بقليل .

وقرأ الجمهور «البيوت» فى الموضعين فى الآية بكسر الباء على خلاف صيغة جمع فَعْل على فُعول فهى كسرةٌ لمناسبة وقوع الياء التحتية بعد حركة الضم للتخفيف كما قرأوا عيون . وقرأه أبو عمرو وورش عن نافع وحفص عن عاصم وأبو جعفر . بضم الباء على أصل صيغة الجمع مع عدم الاعتداد ببعض الثقل ؛ لأنه لا يبلغ مبلغ الثقل الموجب لتغيير الحركة ، قال ابن العربى فى العواصم : والذى أختاره لنفسي إذا قرأتُ أكسر الحروف المنسوبة إلى قالون إلاّ الهمزة فإنى أتركه أصلا إلاّ فيما يحيل المعنى أو يلبسه ولا أكسر باء بيوت ولا عَين عيون . وأطال بما فى بعضه نظر ، وهذا اختيار لنفسه بترجيح بعض القراءات المشهورة على بعض .

وقد تقدم خلاف القراء فى نصب (البر) من قوله « ليس البر » وفى تشديدنون لكن من قوله « ولـكن البر » .

وقوله « واتقوا الله لعلكم تفلحون » أى تظفَرون بطلبكم من البر : فإن البر فى اتباع الشرع فلا تفعلوا شيئا إلا إذا كان فيه مرضاة الله ولا تتبعوا خطوات المبتدعين الذين زادوا فى الحج ما ليس من شرع إبراهيم .

وقد قيل فى تفسير الآية وجوه واحتمالات أخرى كلها بعيدة : فقيل إن قوله « وليس البر » مثل ضربه الله لما كانوا يأتونه من النسىء قاله أبو مسلم وفيه بعد حقيقة ومجازا ومعنى؛ لأن الآيات خطاب للمسلمين وهم الذين سألوا عن الأهلة، والنسىء من أحوال أهل الجاهلية ، ولأنه يئول إلى استعارة غير رشيقة ، وقيل : مثل ضرب لسؤالهم عن الأهلة من لا يعلم وأمرهم بتفويض العلم إلى الله وهو بعيد جداً لحصول الجواب من قبل ، وقيل : كانوا ينذرون إذا تعسر عليهم مطلوبهم ألاّ يدخلوا بيوتهم من أبوابها فنهوا عن ذلك ، وهذا بعيدٌ معنًى ، لأن الـكلام مع المسلمين وهم لا يفعلون ذلك ، وسَنَدًا ، إذ لم يروِ أحد أن هذا سبب النزول .

﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴾ 190

جملة « وقَاتلوا » معطوفة على جملة « وليس البر » إلخ ، وهو استطراد دعا إليه استعداد

النبيء صلى الله عليه وسلم لعُمرة القضاء سنة ست وتوقعُ المسلمين غدر المشركين بالعهد، وهو قتال متوقع لقَصْد الدفاع لقوله «الذين يقاتلونكم» ، وهذه الآية أول آية نزلت فى القتال وعن أبى بكر الصديق أول آية نزلت فى الأمر بالقتال قوله تعالى « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظُلموا » فى سورة الحج ورجحه ابن العربى بأنها مكيةَ وآية سورة البقرة مدنية :

وقد ثبت فى الصحيح أن رسول الله أرسل عثمان بن عفان إلى أهل مكة فأرجف بأنهم قتلوه فبايع الناس الرسولَ على الموت فى قتال العدو ثم انكشف الأمر عن سلامة عثمان .

ونزول هذه الآيات عقب الآيات التى أشارت إلى الإحرام بالعمرة والتى نراها نزلت فى شأن الخروج إلى الحديبية ينبيء بأن المشركين كانوا قد أضمروا صد النبيء صلى الله عليه وسلم والمسلمين ثم أعرضوا عن ذلك لما رأوا تهيُّؤ المسلمين لقتالهم ، فقوله تعالى « ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام » إرشاد للمسلمين بما فيه صلاح لهم يومئذ ، ألا ترى أنه لما انقضت الآيات المتكلمة عن القتال عاد الكلام إلى الغرض الذى فارقته وذلك قوله « وأتموا الحج والعمرة لله » ، الآيات على أنه قد وقع فى صلح الحديبية ضرب مدة بين المسلمين والمشركين لا يقاتل فريق منهم الآخر فخاف المسلمون عام عمرة القضاء أن يغدر بهم المشركون إذا حلوا ببلدهم وألاّ يفوا لهم فيصدوهم عن العمرة فأمروا بقتالهم إن هم فعلوا ذلك :

وهذا إذن فى قتال الدفاع لدفع هجوم العدو ثم نزلت بعدها آية براءة « وقاتلوا المشركين كافة » ناسخة لمفهوم هذه الآية عند من يرى نسخ المفهوم ولا يرى الزيادة على النص نسخا ، وهى أيضاً ناسخة لها عند من يرى الزيادة على النص نسخا ولا يرى نسخ المفهوم ، وهى وإن نزلت لسبب خاص فهى عامة فى كل حال يبادىء المشركون فيه المسلمين بالقتال ، لأن السبب لا يخصص ، وعن ابن عباس وعمر بن عبد العزيز ومجاهد أن هاته الآية محكمة لم تنسخ، لأن المراد بالذين يقاتلونكم الذين هم متهيئون لقتالكم أى لا تقاتِلوا الشيوخ والنساء والصبيان، أى القيد لإخراج طائفة من المقاتلين لا لإخراج المحاجزين ، وقيل : المراد الكفار كلهم ، فإنهم بصدد أن يقاتلوا . ذكره فى الكشاف ، أى ففعل يقاتلونكم مستعمل فى مقارنة الفعل والتهيؤ له كما تقدم فى قوله تعالى « إن تَرَكَ خيرا » .

والمقاتلة مفاعلة وهى حصول الفعل من جانبين ، ولما كان فعلها وهو القتل لا يمكن حصوله من جانبين ؛ لأن أحد الجانبين إذا قتل لم يستطع أن يَقْتل كانت المفاعلة فى هذه المادة

بمعنى مفاعلة أسباب القتل أى المحاربة ، فقوله وقاتلوا بمعنى وحاربوا والقتال الحرب بجميع أحوالها من هجوم ومنع سبل وحصار وإغارة واستيلاء على بلاد أو حصون .

وإذا أسندت المفاعلة إلى أحد فاعليْها فالمقصود أنه هو المبتدىء بالفعل، ولهذا قال تعالى « وقاتِلوا فى سبيل الله » فجعل فاعل المفاعلة المسلمين ثم قال « الذين يقاتلونكم » فجعل فاعله ضمير عدوهم ، فلزم أن يكون المراد دافعوا الذين يبتدئونكم .

والمراد بالمبادأة دلائل القصد للحرب بحيث يتبين المسلمون أن الأعداء خرجوا لحربهم وليس المراد حتى يضربوا ويهجموا ؛ لأن تلك الحالة قد يفوت على المسلمين تداركها ، وهذا الحكم عام فى الأشخاص لامحالة، وعموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأمكنة والأزمنة على رأى المحققين ، أو هو مطلق فى الأحوال والأزمنة والبقاع ، ولهذا قال تعالى بعد ذلك « ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقتلوكم فيه » تخصيصا أو تقييدا ببعض البقاع .

فقوله « ولا تعتدوا » أى لا تبتدئوا بالقتال وقوله « إن الله لا يحب المعتدين » تحذير من الاعتداء ؛ وذلك مسالمة للعدو واستبقاء لهم وإمهال حتى يجيئوا مؤمنين ، وقيل: أراد ولا تعتدوا فى القتال إن قاتلتم ففسر الاعتداء بوجوه كثيرة ترجع إلى تجاوز أحكام الحرب والاعتداء الابتداء بالظلم وتقدم عند قوله تعالى « فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم » آنفا .

﴿ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ﴾

هذا أمر بقتل من يعثر عليه منهم وإن لم يكن فى ساحة القتال، فإنّه بعد أن أمرهم بقتال من يقاتلهم عَمَّمَ المواقع والبقاع زيادة فى أحوال القتل وتصريحا بتعميم الأماكن فإن أهمية هذا الغرض تبعث على عدم الاكتفاء باقتضاء عموم الأشخاص تَعْمِيمَ الأمكنة ليكون المسلمون مأذونين بذلك فكل مكان يحل فيه العدو فهو موضع قتال. فالمعنى واقتلوهم حيث ثقفتموهم إن قاتلوكم.

وعطفت الجملة على التى قبلها وإن كانت هى مكملة لها باعتبار أن ما تضمنته قتل خاص غير قتال الوغَى فحصلت المغايرة المقتضية العطفَ ، ولذلك قال هنا « واقتلوهم» ولم يقل : وقاتلوهم

مثل الآية قبلها تنبيها على قتل المحارب ولو كان وقت العثور عليه غيرَ مباشر للقتال وأنه من خرج محاربا فهو قاتل وإن لم يَقْتُلْ .

و « ثقفتموهم » بمعنى لقيتموهم لقاء حرب وفعله كفرح ، وفسره فى الكشاف بأنه وجود على حالة قهر وغلبة .

وقوله « وأخرجوهم من حيث أخرجوكم » أى يحل لكم حينئذ أن تخرجوهم من مكة التي أخرجوكم منها ، وفي هذا تهديد للمشركين ووعد بفتح مكة ، فيكون هذا اللقاء لهذه البشرى فى نفوس المؤمنين ليسْموا إليه حتى يدركوه وقد أدركوه بعد سنتين ، وفيه وعد من الله تعالى لهم بالنصر كما قال تعالى « لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام » الآية .

وقوله « والفتنة أشد من القتل » تذييل وأل فيه للجنس تدل على الاستغراق فى المقام الخَطَابِيِّ ، وهو حجة للمسلمين ونفى للتبعة عنهم فى القتال بمكة إن اضطروا إليه .

والفتنة إلقاء الخوف واختلال نظام العَيْشِ وقد تقدمت عند قوله تعالى « حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر » ، إشارة إلى ما لقيه المؤمنون فى مكة من الأذى بالشتم والضرب والسخرية إلى أن كان آخره الإخراج من الديار والأموال ، فالمشركون محقوقون من قبل فإذا خفروا العهد استحقوا المؤاخذة بما مضى فيما كان الصلح مانعا من مؤاخذتهم عليه؛ وإنما كانت الفتنة أشد من القتل لتكرر إضرارها بخلاف ألم القتل ، ويراد منها أيضا الفتنة المتوقعة بناء على توقع أن يصدوهم عن البيت أو أن يغدروا بهم إذا حلوا بمكة ، ولهذا اشترط المسلمون فى صلح الحديبية أنهم يدخلون العام القابل بالسيوف فى قرابها ، والمقصد من هذا إعلان عذر المسلمين فى قتالهم المشركين وإلقاء بغض المشركين فى قلوبهم حتى يكونوا على أهبة قتالهم والانتقام منهم بصدور حرجة حنقة .

وليس المراد من الفتنة خصوص الإخراج من الديار ، لأن التذييل يجب أن يكون أعم من الكلام المذيَّل .

﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ 191 فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ 192﴾

الجملة معطوفة على جملة «واقتلوهم حيث ثقفتموهم» التى أفادت الأمر بتتبع المقاتلين بالتقتيل حيثما حلّوا سواء كانوا مشتبكين بقتال المسلمين أم كانوا فى حالة تنقل أو تطلع أو نحو ذلك لأن أحوال المحارب لا تنضبط وليست فى الوقت سعة للنظر فى نواياه والتوسم فى أغراضه، إذ قد يبادر إلى اغتيال عدوه فى حال تردده وتفكره، نخص المكان الذى عند المسجد الحرام من عموم الأمكنة التى شملها قوله «حيث ثقفتموهم» أى إن ثقفتموهم عند المسجد الحرام غير مشتبكين فى قتال معكم فلا تقتلوهم، والمقصد من هذا حفظ حرمة المسجد الحرام التى جعلها الله له بقوله «مقام إبرٰهيم ومن دخله كان ءامنا»، فاقتضت الآية منع المسلمين من قتال المشركين عند المسجد الحرام، وتدل على منعهم من أن يقتلوا أحدا من المشركين دون قتال عند المسجد الحرام بدلالة لحن الخطاب أو فحوى الخطاب.

وجعلت غاية النهى بقوله «حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم» أى فإن قاتلوكم عند المسجد فاقتلوهم عند المسجد الحرام، لأنهم خرقوا حرمة المسجد الحرام فلو تركت معاملتهم بالمثل لكان ذلك ذريعة إلى هزيمة المسلمين.

فإن قاتلوا المسلمين عند المسجد الحرام عاد أمر المسلمين بمقاتلتهم إلى ما كان قبل هذا النهى فوجب على المسلمين قتالهم عند المسجد الحرام وقتل من ثقفوا منهم كذلك.

وفى قوله تعالى «فاقتلوهم» تنبيه على الإذن بقتلهم حينئذ ولو فى غير اشتباك معهم بقتال، لأنهم لا يؤمنون من أن يتخذوا حرمة المسجد الحرام وسيلة لهزم المسلمين.

ولأجل ذلك جاء التعبير بقوله «فاقتلوهم» لأنه يشمل القتل بدون قتال والقتل بقتال.

فقوله تعالى «فإن قاتلوكم» أى عند المسجد الحرام فاقتلوهم هنالك، أى فاقتلوا من ثقفتم منهم حين المحاربة، ولا يصدكم المسجد الحرام عن تقصى آثارهم لئلا يتخذوا المسجد الحرام ملجأ يلجؤون إليه إذا انهزموا.

وقد احتار كثير من المفسرين فى انتظام هذه الآيات من قوله «وقٰتلوا فى سبيل الله - إلى قوله هنا - كذٰلك جزاء الكافرين» حتى لجأ بعضهم إلى دعوى نسخ بعضها ببعض

فزعم أن آيات متقارنة بعضها نسخ بعضا ؛ مع أن الأصل أن الآيات المتقارنة في السورة الواحدة نزلت كذلك ومع ما في هاته الآيات من حروف العطف المانعة من دعوى كون بعضها قد نزل مستقلا عن سابقه وليس هنا ما يلجىء إلى دعوى النسخ ، ومن المفسرين من اقتصر على تفسير المفردات اللغوية والتراكيب البلاغية وأعرض عن بيان المعاني الحاصلة من مجموع هاته الآيات . وقد أذن الله للمسلمين بالقتال والقتل للمقاتل عند المسجد الحرام ولم يعبأ بما جعله لهذا المسجد من الحرمة ؛ لأن حرمته حرمة نسبته إلى الله تعالى فلما كان قتال الكفار عنده قتالا لمنع الناس منه ومناوأة لدينه فقد صاروا غير محترمين له ولذلك أمرنا بقتالهم هنالك تأييدا لحرمة المسجد الحرام .

وقرأ الجمهور: ولاتقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه، ثلاثتها بألف بعد القاف ، وقرأ حمزة والكسائي، ولا تقتلوهم حتى يقتلوكم فإن قتلوكم، بدون ألف بعد القاف ، فقال الأعمش لحمزة أرأيت قراءتك هذه كيف يكون الرجل قاتلا بعد أن صار مقتولا ؟ فقال حمزة: إن العرب إذا قتل منهم رجل « قالوا قتلنا اه يريد أن الكلام على حذف مضاف من المفعول كقوله :

غَضِبَت تميم أَنْ تُقَتَّل عامر يوم النسار فأُعْتِبُوا بالصَّيْلَم

والمعنى ولا تقتلوا أحدا منهم حتى يقتلوا بعضكم فإن قتلوا بعضكم فاقتلوا من تقدرون عليه منهم وكذلك إسناد قتلوا إلى ضمير جماعة المشركين فهو بمعنى قتل بعضهم بعض المسلمين لأن العرب تسند فعل بعض القبيلة أو الملة أو الفرقة لما يدل على جميعها من ضمير كما هنا أو اسم ظاهر نحو قتلتنا بنو أسد .

وهذه القراءة تقتضي أن المنهي عنه القتل فيشمل القتل باشتباك حرب والقتل بدون ملحمة .

وقد دلت الآية بالنص على إباحة قتل المحارب إذا حارب في الحرم أو استولى عليه لأن الاستيلاء مقاتلة ؛ فالإجماع على أنه لو استولى على مكة عدو وقال : لا أقاتلكم وأمنعكم من الحج ولا أبرح من مكة لوجب قتاله وإن لم يبدأ بالقتال ؛ نقله القرطبي عن ابن خويز منداد من مالكية العراق . قال ابن خويز منداد : وأما قوله : « ولا تُقَاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يُقَاتلوكم فيه » فيجوز أن يكون منسوخا بقوله «وقَاتلوهم حتى لا تكون فتنة» .

واختلفوا فى دلالتها على جواز قتل الكافر المحارب إذا لجأ إلى الحرم بدون أن يكون قتال وكذا الجانى إذا لجأ إلى الحرم فارا من القصاص والعقوبة فقال مالك : بجواز ذلك واحتج على ذلك بأن قوله تعالى « فإذا انسلخ الأشهر الحرم » الآية قد نسخ هاته الآية وهو قول قتادة ومقاتل بناء على تأخر نزولها عن وقت العمل بهذه الآية والعام المتأخر عن العمل ينسخ الخاص اتفاقا ، وبالحديث الذى رواه فى الموطأ عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل مكة عام الفتح وعلى رأسه المغفر فلما نزعه جاء أبو برزة فقال : ابن خطل متعلق بأستار الكعبة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اقتلوه ، وابن خطل هذا هو عبد العزى بن خطل التيمى كان ممن أسلم ثم كفر بعد إسلامه وجعل دأبه سب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- والإسلام فأهدر النبىء صلى الله عليه وسلم يوم الفتح دمه فلما علم ذلك عاذ بأستار الكعبة فأمر النبىء صلى الله عليه وسلم بقتله حينئذ ، فكان قتل ابن خطل قتل حد لا قتل حرب ؛ لأن النبىء صلى الله عليه وسلم قد وضع المغفر عن رأسه وقد انقضت الساعة التى أحل الله له فيها مكة .

وبالقياس وهو أن حرمة المسجد الحرام متقررة فى الشريعة فلما أذن الله بقتل من قاتل فى المسجد الحرام علمنا أن العلة هى أن القتال فيه تعريض بحرمته للاستخفاف ، فكذلك عياذ الجانى به ، وبمثل قوله قال الشافعى ، لكن قال الشافعى إذا التجأ المجرم المسلم إلى المسجد الحرام يضيق عليه حتى يخرج فإن لم يخرج جاز قتله ، وقال أبو حنيفة: لا يقتل الكافر إذا التجأ إلى الحرم إلا إذا قاتل فيه لنص هاته الآية وهى محكمة عنده : غير منسوخة وهو قول طاووس ومجاهد ، قال ابن العربى فى الأحكام: حضرت فى بيت المقدس بمدرسة أبى عقبة الحنفى والقاضى الزنجانى يلقى علينا الدرس فى يوم الجمعة فبينا نحن كذلك إذ دخل رجل عليه أطمار فسلم سلام العلماء وتصدر فى المجلس ، فقال القاضى الزنجانى: من السيد؟ فقال: رجل من طلبة العلم بصاغان سلبه الشطار أمس ، ومقصدى هذا الحرم المقدس فقال القاضى الزنجانى: سلوه عن العادة فى مبادرة العلماء بمبادرة أسئلتهم، ووقعت القرعة على مسألة الكافر إذا التجأ إلى الحرم هل يقتل أم لا ، فأجاب بأنه لا يقتل ، فسئل عن الدليل فقال: قوله تعالى « ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقتلوكم فيه » فإن قرىء ولا تقتلوهم فالآية نص وإن قرىء ولا تقاتلوهم فهى تنبيه ، لأنه إذا نهى عن القتال الذى هو سبب القتل كان دليلا بينا على النهى

عن القتل فاعترض عليه الزنجانى منتصرا لمالك والشافعى وإن لم ير مذهبهما على العادة ، فقال هذه الآية منسوخة بقوله تعالى « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » فقال الصاغانى هذا لا يليق بمنصب القاضى ، فإن الآية التى اعترضتَ بها عامة فى الأماكن والتى احتججتُ بها خاصة ولا يجوز لأحد أن يقول : إن العام ينسخ الخاص فأُبْهِت القاضى الزنجانى ، وهذا من بديع الكلام اهـ .

وجواب هذا أن العام المتأخر عن العمل بالخاص ناسخ وحديث ابن خطل دل على أن الآية التى فى براءة ناسخة لآية البقرة . وأما قول الحنفية وبعض المالكية : إن قتل ابن خطل كان فى اليوم الذى أحل الله له فيه مكة فيدفعه أن تلك الساعة انتهت بالفتح وقد ثبت فى ذلك الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد نزع حينئذ المغفر وذلك أمارة انتهاء ساعة الحرب .

وقال ابن العربى فى الأحكام : الكافر إذا لم يقاتل ولم يجن جناية ولجأ إلى الحرم فإنه لا يقتل ، يريد أنه لا يقتل القتل الذى اقتضته آية « واقتلوهم حيث ثقفتموهم » وهو مما شمله قوله تعالى « ولا تُقَاتلوهم عند المسجد الحرام » .

وقوله : كذلك جزاء الكافرين ، الإشارة إلى القتل المأخوذ من قوله « فاقتلوهم » أى كذلك القتل جزاؤهم على حد ما تقدم فى قوله « وكذلك جعلنٰكم أمة وسطا » ونكتة الإشارة تهويله أى لا يقل جزاء المشركين عن القتل ولا مصلحة فى الإبقاء عليهم ؛ وهذا تهديد لهم ، فقوله « كذلك » خبر مقدم للاهتمام وليست الإشارة إلى « وقَٰتلوا فى سبيل الله » لأن المقاتلة ليست جزاء ؛ إذ لا انتقام فيها بل القتال سجال يوما بيوم .

وقوله « فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم » أى فإن انتهوا عن قتالكم فلا تقتلوهم ؛ لأن الله غفور رحيم ، فينبغى أن يكون الغفران سنة المؤمنين ، فقوله « فإن الله غفور رحيم » جواب الشرط وهو إيجاز بديع ؛ إذ كل سامع يعلم أن وصف الله بالمغفرة والرحمة لا يترتب على الانتهاء فيعلم أنه تنبيه لوجوب المغفرة لهم إن انتهوا (بموعظة) وتأييد للمحذوف ، وهذا من إيجاز الحذف .

والانتهاء : أصله مطاوع نهى يقال : نهاه فانتهى ثم توسع فيه فأطلق على الكف عن عمل

أو عن عزم ؛ لأن النهى هو طلب ترك فعل سواء كان الطلب بعد تلبس المطلوب بالفعل أو قبل تلبسه به قال النابغة :

لقد نهيت بنى ذبيان عن أقُرٍ وعن ترَبُّعهم فى كل إصفار

أى عن الوقوع فى ذلك .

﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ ٱنتَهَوْا فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ 193

عطف على جملة «وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقٰتلونكم » وكان مقتضى الظاهر ألا تعطف هذه الجملة ؛ لأنها مبينة لما أجمل من غاية الأمر بقتال المشركين ولكنها عطفت لما وقع من الفصل بينها وبين الجملة المبيَّنة . . .

وقد تضمنت الجمل السابقة من قوله «ولا تقٰتلوهم عند المسجد الحرام» إلى هنا تفصيلا لجملة وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ؛ لأن عموم « الذين يقٰتلونكم » تنشأ عنه احتمالات فى الأحوال والأزمنة والبقاع وقد انقضى بيان أحوال البقاع وأفضت التوبة الآن إلى بيان تحديد الأحوال بغاية ألا تكون فتنة .

فإذا انتهت الفتنة فتلك غاية القتال، أى إن خاسوا بالعهد وخفروا الذمة فى المدة التى بينكم على ترك القتال فقد أصبحتم فى حل من عهدهم فلكم أن تقاتلوهم حتى لا تكون فتنة أخرى من بعد يفتنونكم بها وحتى يدخلوا فى الإسلام ، فهذا كله معلق بالشرط المتقدم فى قوله : فإن قاتلوكم فاقتلوهم ، فإعادة فعل وقاتلوهم لتبنى عليه الغاية بقوله « حتى لا تكون فتنة » وبتلك الغاية حصلت المغايرة بينه وبين وقاتلوا فى سبيل الله وهى التى باعتبارها ساغ عطفه على مثله ، و(حتى) فى قوله حتى لا تكون إما أن تجعل للغاية مرادفة إلى ، وإما أن تجعل بمعنى كى التعليلية وهما متلازمان ؛ لأن القتال لما غي بذلك تعين أن الغاية هى المقصد ، ومتى كانت الغاية غير حسية نشأ عن (حتى) معنى التعليل ، فإن العلة غاية اعتبارية كقوله تعالى « ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم » .

وأيًّاما كان فالمضارع منصوب بعد حتى بأن مضمرة للدلالة على ترتب الغاية .

والفتنة تقدمت قريبا والمراد بها هنا كالمراد بها هنالك ، ولما وقعت هنا فى سياق النفى عمت جميع الفتن فلذلك ساوت المذكورة هنا المذكورة فى قوله تعالى « والفتنة أشد من القتل » فإعادة الفتنة منكرة هنا لا يدل على المغايرة كما هو الشائع بين المعربين فى أن المعرفة إذا أعيدت نكرة فهى غير الأولى؛ لأن وقوعها فى سياق النفى أفاد العموم فشمل جميع أفراد الفتنة مساويا للفتنة المعرفة بلام الاستغراق إلا أنه استغراق عرفى بقرينة السياق فتقيد بثلاثة قيود بالقرينة أى حتى لا تكون فتنة منهم للمسلمين فى أمر الدين وإلا فقد وقعت فتن بين المسلمين أنفسهم كما فى حديث « ثم فتنة لا يبقى بيت من العرب إلا دخلته » .

وانتفاء الفتنة يتحقق بأحد أمرين : إما بأن يدخل المشركون فى الإسلام فتزول فتنتهم فيه ، وإما بأن يقتلوا جميعا فتزول الفتنة بفناء الفاتنين .

وقد يُفرض انتفاء الفتنة بظهور المسلمين عليهم ومصير المشركين ضعفاء أمام قوة المسلمين ، بحيث يخشون بأسهم ، إلا أن الفتنة لما كانت ناشئة عن التصلب فى دينهم وشركهم لم تكن بالتى تضمحل عند ضعفهم ، لأن الإقدام على إرضاء العقيدة يصدر حتى من الضعيف كما صدر من اليهود غير مرة فى المدينة فى مثل قصة الشاة المسمومة، وقتلهم عبد الله بن سهل الحارثى فى خيبر ، ولذلك فليس المقصود هنا إلا أحد أمرين : إما دخولهم فى الإسلام وإما إفناؤهم بالقتل ، وقد حصل كلا الأمرين فى المشركين ففريق أسلموا ، وفريق قتلوا يوم بدر وغيره من الغزوات ، ومن ثم قال علماؤنا: لا تقبل من مشركى العرب الجزية ، ومن ثم فسر بعض المفسرين الفتنة هنا بالشرك تفسيرا باعتبار المقصود من المعنى لا باعتبار مدلول اللفظ .

وقوله « ويكون الدين لله » عطف على «لا تكون فتنة» فهو معمول لأن المضمرة بعد حتى أى وحتى يكون الدين لله . أى حتى لا يكون دين هنالك إلا لله أى وحده .

فالتعريف فى الدين تعريف الجنس، لأن الدين من أسماء المواهى التى لا أفراد لها فى الخارج فلا يحتمل تعريفه معنى الاستغراق .

واللام الداخلة على اسم الجلالة لام الاختصاص أى حتى يكون جنس الدين مختصا بالله تعالى على نحو ما قرر فى قوله: «الحمد لله»، وذلك يئول إلى معنى الاستغراق ولكنه ليس عينه ، إذ لا نظر فى مثل هذا للأفراد، والمعنى: ويكون دين الذين تقاتلونهم خالصا لله لا حظ للإشراك فيه.

والمقصود من هذا تخليص بلاد العرب من دين الشرك وعموم الإسلام لها؛ لأن الله اختارها لأن تكون قلب الإسلام ومنبع معينه فلا يكون القلب صالحا إذا كان مخلوط العناصر .

وقد أخرج البخارى عن عبد الله بن عمر أثرا جيدا قال : جاء رجلان إلى ابن عمر أيام فتنة ابن الزبير فقالا : إن الناس صنعوا ما ترى وأنت ابن عمر وصاحب النبيء صلى الله عليه وسلم فما يمنعك أن تخرج ؟ فقال : يمنعنى أن الله حرم دم أخى ، فقالا : ألم يقل الله تعالى « وقٰتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله » فقال ابن عمر : قاتلنا مع رسول الله حتى لم تكن فتنة وكان الدين لله وأنتم تريدون أن تقاتلوا حتى تكون فتنة ويكون الدين لغير الله ، قال ابن عمر : كان الإسلام قليلا فكان الرجل يفتن فى دينه إما قتلوه وإما عذبوه حتى كثر الإسلام فلم تكن فتنة .

وسيأتى بيان آخر فى نظير هذه الآية من سورة الأنفال .

وقوله « فإن انتهوا فلا عدوٰن إلا على الظّٰلمين » ، أى فإن انتهوا عن نقض الصلح أو فإن انتهوا عن الشرك بأن آمنوا فلا عدوان عليهم ، وهذا تصريح بمفهوم قوله « الذين يقٰتلونكم » واحتيج إليه لبعد الصفة بطول الكلام ولاقتضاء المقام التصريحَ بأهم الغايتين من القتال ؛ لئلا يتوهم أن آخر الكلام نسخ أوله وأوجب قتال المشركين فى كل حال .

وقوله « فلا عدوٰن إلا على الظٰلمين » قائم مقام جواب الشرط ؛ لأنه علة الجواب المحذوف ، والمعنى فإن انتهوا عن قتالكم ولم يقدموا عليه فلا تأخذوهم بالظنة ولا تبدءوهم بالقتال ، لأنهم غير ظالمين ؛ وإذ لا عدوان إلا على الظالمين ، وهو مجاز بديع .

والعدوان هنا إما مصدر عدا بمعنى وثب وقاتل أى فلا هجوم عليهم ، وإما مصدر عدا بمعنى ظلم كاعتدى فتكون تسميته عدوانا مشاكلة لقوله « على الظٰلمين » كما سمى جزاء السيئة بالسوء سيئة .

وهذه المشاكلة تقديرية .

﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ 194

جملة مستأنفة فصلت عن سوابقها ؛ لأنه استئناف بيانى؛ فإنه لما بين تعميم الأمكنة وأخرج منها المسجد الحرام فى حالة خاصة كان السامع بحيث يتساءل عما يماثل البقاع الحرام وهو الأزمنة الحرام أعنى الأشهر الحرم التى يتوقع حظر القتال فيها .

فإن كان هذا تشريعاً نازلا على غير حادثة فهو استكمال واستفصال لما تدعو الحاجة إلى بيانه فى هذا المقام المهم ، وإن كان نازلا على سبب كما قيل : إن المسلمين فى عام القضية لما قصدوا مكة فى ذى القعدة سنة سبع معتمرين خشوا ألّا يفى لهم المشركون بدخول مكة أو أن يغدروهم ويتعرضوا لهم بالقتال قبل دخول مكة وهم فى شهر حرام ، فإن دافعوا عن أنفسهم انتهكوا حرمة الشهر فنزلت هذه الآية ، أو ما روى عن الحسن أن المشركين قالوا للنبىء صلى الله عليه وسلم حين اعتمر عمرة القضية : أنُهيتَ يا محمدُ عن القتال فى الشهر الحرام قال : نعم ، فأرادوا قتاله فنزلت هذه الآية أى إن استحلوا قتالكم فى الشهر الحرام فقاتلوهم أى أباح الله لهم قتال المدافعة، فإطلاق الشهر هنا على حذف مضاف واضح التقدير من المقام ومن وصفه بالحرام ، والتقدير حرمة الشهر الحرام ، وتكرير لفظ الشهر على هذا الوجه غير مقصود منه التعدد بل التكرير باعتبار اختلاف جهة إبطال حرمته أى انتهاكهم حرمته تسوغ لكم انتهاك حرمته .

وقيل : معنى قوله « الشهر الحرام بالشهر الحرام » ، أن قريشا صدتهم عن البيت عام الحديبية سنة ست ويسر الله لهم الرجوع عام القضية سنة سبع فقال لهم : هذا الشهر الذى دخلتم فيه بدل عن الذى صددتم فيه ، ونقل هذا عن ابن عباس وقتادة والضحاك والسدى، يعنى أنه من قبيل قولهم « يوم بيوم والحرْب سجال » .

والباء فى قوله « بالشهر الحرام » للتعويض كقولهم : صاعا بصاع وليس ثمة شهران بل المراد انتهاك الحرمة منهم ومنكم وهما انتهاكان .

والتعريف في الشهر هنا في الموضعين يجوز أن يكون تعريف الجنس وهو الأظهر ، لأنه يفيد حكما عاما ويشمل كل شهر خاص من الأشهر الحرم على فرض كون المقصود شهر عمرة القضية ، ويجوز أن يكون التعريف للعهد إن كان المراد شهر عمرة القضية ، والأشهر الحرم أربعة: ثلاثة متتابعة هي ذوالقعدة وذوالحجة والمحرم، وحرمتها لوقوع الحج فيها ذهابا ورجوعا وأداء ، وشهر واحد مفرد وهو رجب وكان في الجاهلية شهر العمرة وقد حرّمته مضر كلها ولذلك يقال له: رَجَبُ مضر، وقدأشير إليها في قوله تعالى « منها أربعة حرم ».

وقوله « والحرمات قصاص » تعميم للحكم ولذلك عطفه ليكون كالحجة لما قبله من قوله « ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه » وقوله « الشهر الحرام بالشهر الحرام» إلخ » فالجملة تذييل والواو اعتراضية .

ومعنى كونها قصاصا أي مماثلة في المجازاة والانتصاف، فمن انتهكها بجناية يعاقب فيها جزاء جنايته ، وذلك أن الله جعل الحرمة للأشهر الحرم لقصد الأمن فإذا أراد أحد أن يتخذ ذلك ذريعة إلى غدر الأمن أو الإضرار به فعلى الآخر الدفاع عن نفسه ،لأن حرمة الناس مقدمة على حرمة الأزمنة ، ويشمل ذلك حرمة المكان كما تقدم في قوله تعالى « ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه»، والإخبار عن الحرمات بلفظ(قصاص) إخبار بالمصدر للمبالغة .

وقوله « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه » تفريع عن قوله «والحرمات قصاص » ونتيجة له ، وهذا وجه قول الكشاف : إنه فذلكة ، وسُمي جزاء الاعتداء اعتداء مشاكلة على نحو ما تقدم آنفا في قوله « فلا عدوٰن إلا على الظلمين » .

وقوله «بمثل ما اعتدى عليكم » .يشمل المماثلة في المقدار وفي الأحوال ككونه في الشهر الحرام أو البلد الحرام .

وقوله « واتقوا الله » أمر بالاتقاء في الاعتداء أي بألا يتجاوز الحد ، لأن شأن المنتقم أن يكون عن غضب فهو مظنة الإفراط .

وقوله « واعلموا أن الله مع المتقين » افتتاح الكلام بكلمة « اعلم » إيذان بالاهتمام بما سيقوله، فإن قولك في الخطاب: اعلم إنباء بأهمية ما سيلقى للمخاطب وسيأتي بسط الكلام

فيه عند قوله تعالى « واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه » فى سورة الأنفال ، والمعية هنا مجاز فى الإعانة بالنصر والوقاية ، ويجوز أن يكون المعنى : واتقوا الله فى حرماته فى غير أحوال الاضطرار « واعلموا أن الله مع المتقين » فهو يجعلهم بمحل عنايته .

﴿ وَأَنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ 195

هذه الجملة معطوفة على جملة « وقاتلوا فى سبيل الله إلخ » فإنهم لما أمروا بقتال عدوهم وكان العدو أوفر منهم عدة حرب أيقظهم إلى الاستعداد بإنفاق الأموال فى سبيل الله ، فالمخاطبون بالأمر بالإنفاق جميع المسلمين لا خصوص المقاتلين .

ووجه الحاجة إلى هذا الأمر — مع أن الاستعداد للحرب مركوز فى الطباع — تنبيه المسلمين فإنهم قد يقصرون فى الإتيان على منتهى الاستعداد لعدو قوى ، لأنهم قد ملئت قلوبهم إيمانا بالله وثقة به ، وملئت أسماعهم بوعد الله إياهم النصر وأخيرا بقوله : « واعلموا أن الله مع المتقين » نبهوا على أن تعهد الله لهم بالتأييد والنصر لا يسقط عنهم أخذ العدة المعروفة فلا يحسبوا أنهم غير مأمورين ببذل الوسع لوسائل النصر التى هى أسباب ناط الله تعالى بها مسبباتها على حسب الحكمة التى اقتضاها النظام الذى سنه الله فى الأسباب ومسبباتها ، فتطلب المسببات دون أسبابها غلط وسوء أدب مع خالق الأسباب ومسبباتها كى لا يكونوا كالذين قالوا لموسى « فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا هٰهنا قاعدون » فالمسلمون إذا بذلوا وسعهم ، ولم يفرطوا فى شىء ثم ارتبكوا فى أمر بعد ذلك فالله ناصرهم ، ومؤيدهم فيما لا قبل لهم بتحصيله ولقد نصرهم الله ببدر وهم أذلة ، إذ هم يومئذ جملة المسلمين وإذ لم يقصروا فى شىء ، فأما أقوام يتلفون أموال المسلمين فى شهواتهم ، ويفيتون الفرص وقت الأمن فلا يستعدون لشىء ثم يطلبون بعد ذلك من الله النصر والظفر فأولئك قوم مغرورون ، ولذلك يسلط الله عليهم أعداءهم بتفريطهم . ولعله يتداركهم فى خلال ذلك بلطفه فيما يرجع إلى استبقاء الدين ، والإنفاق تقدم فى قوله تعالى « ومما رزقناهم ينفقون » .

وسبيل الله طريقه ، والطريق إذا أضيف إلى شيء فإنما يضاف إلى ما يوصل إليه ، ولما علم أن الله لا يصل إليه الناس تعيَّن أن يكون المراد من الطريق العمل الموصل إلى مرضاة الله وثوابه ، فهو مجاز فى اللفظ ومجاز فى الإسناد ، وقد غلب سبيل الله فى اصطلاح الشرع فى الجهاد . أى القتال للذب عن دينه وإعلاء كلمته ، وفى للظرفية لأن النفقة تكون بإعطاء العَتاد ، والخيل ، والزاد ، وكل ذلك مظروف للجهاد على وجه المجاز وليست (فى) هنا مستعملة للتعليل .

وقوله تعالى « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » عطف غرض على غرض ، عُقِّب الأمر بالإنفاق فى سبيل الله بالنهى عن الأعمال التى لها عواقب ضارة إبلاغاً للنصحية والإرشاد لئلا يدفع بهم يقينهم بتأييد الله إياهم إلى التفريط فى وسائل الحذر من غلبَة العدو ، فالنهى عن الإلقاء بالنفوس إلى التهلكة يجمع معنى الأمر بالإنفاق وغيره من تصاريف الحرب وحفظ النفوس ، ولذلك فالجملة فيها معنى التذييل وإنما عطفت ولم تفصل باعتبار أنها غرض آخر من أغراض الإرشاد .

والإلقاء رمى الشيء من اليد وهو يتعدى إلى مفعول واحد بنفسه وإلى المرمى إليه بإلى وإلى المرمى فيه بفى .

والظاهر أن الأيدى هى المفعول إذ لم يذكر غيره ، وأن الباء زائدة لتوكيد اتصال الفِعل بالمفعول كما قالوا للمنقاد « أَعطىَ بيده » أى أعطى يده لأن المستسلم فى الحرب ونحوه يُشَد بيده ، فزيادة الباء كزيادتها فى « وهُزى إليك بجِذْع النخلة » وقول النابغة :

لَكَ الخَيْرُ إنْ وارتْ بك الأرضُ وَاحِدا

والمعنى ولا تعطوا الهلاكَ أيديَكم فيأخذَكم أخذ الموثَقِ ، وجَعل التهلكة كالآخِذِ والآسِرِ استعارة بجامع الإحاطة بالملقِى ، ويجوز أن تُجعل اليد مع هذا مجازا عن الذات بعلاقة البعضية لأن اليد أهم شيء فى النفس فى هذا المعنى ، وهذا فى الأمرين كقول لبيد :

حَتّى إذَا أَلْقَتْ يَداً فى كَافِرٍ

أى ألقت الشمس نفسها ، وقيل الباء سببية والأيدى مستعملة فى معنى الذات كناية

عن الاختيار والمفعول محذوف أى لا تلقوا أنفسكم إلى التهلكة باختياركم .

والتهلكة بضم اللام اسم مصدر بمعنى الهلاك ، وإنما كان اسم مصدر لأنه لم يعهد فى المصادر وزن التَّفْعُلة بضم العين وإنما فى المصادر التفعلة بكسر العين لـكِنَّه مصدرُ مضاعفِ العين المعتل اللام كزكىّ وغطّى ، أو المهموز اللام كجزّأ وهيأ، وحكى سيبويه له نظيرين فى المشتقات التَّضُرَّة والتَّسُرَّة بضم العين من أضر وأسر بمعنى الضُّر والسُّرور ، وفى الأسماء الجامدة التَّنْضُبة والتَّتْفُلة (الأول اسم شجر ، والثاني ولَدُ التعلب) ، وفي تاج العروس أن الخليل قرأها التهلِكة بكسر اللام ولا أحسب الخليل قرأ كذلك؛ فإن هذا لم يرو عن أحد من القراء فى المشهور ولا الشاذ فإن صح هذا النقل فلعل الخليل نطق به على وجه المثال فلم يضبط من رواه عنه حق الضبط ، فإن الخليل أجل من أن يقرأ القرآن بحرف غير مأثور .

ومعنى النهى عن الإلقاء باليد إلى التهلكة النهى عن التسبب فى إتلاف النفس أو القومِ عن تحقق الهلاك بدون أن يجتَنَى منه المقصودُ .

وعُطِف على الأمر بالإنفاق للإشارة إلى علة مشروعية الإنفاق وإلى سبب الأمر به فإنَّ تركَ الإنفاق فى سبيل الله والخروجَ بدون عُدة إلقاء باليد للهلاك كما قيل :

* كساعٍ إلى الهَيْجَا بغير سِلَاح *

فلذلك وجب الإنفاق ، ولأن اعتقاد كفاية الإيمان باللهِ ونصر دينه فى هزم الأعداء اعتقادٌ غير صحيح ، لأنه كالذى يلقى بنفسه للهلاك ويقول سينجينى الله تعالى، فهذا النهى قد أفاد المعنيين جميعا وهذا من أبدع الإيجاز .

وفى البخارى عن ابن عباس وجماعة من التابعين فى معنى « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » لا تتركوا النفقة فى سبيل الله وتخافوا العَيْلة وإن لم يكن إلَّا سهم أو مشقص فأْتِ به .

وقد قيل فى تفسير « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » أقوال : الأول أنَّ أنفقوا أمرٌ بالنفقة على العيال ، والتهلكة : الإسراف فيها أو البخل الشديد رواه البخارى عن حذيفة ، ويبعده قوله فى سبيل الله وإن إطلاق التهلكة على السرف بعيد وعلى البخل أبعد .

الثانى أنها النفقة على الفقراء أى الصدقة والتهلكة الإمساك ويبعده عدم مناسبة العطف وإطلاق التهلكة على الإمساك .

الثالث الإنفاق فى الجهاد ، والإلقاء إلى التهلكة الخروج بغير زاد .

الرابع الإلقاء باليد إلى التّهلكة: الاستسلام فى الحرب أى لا تستسلموا للأسر .

الخامس أنه الاشتغال عن الجهاد وعن الإنفاق فيه بإصلاح أموالهم .

روى الترمذى عن أسلم أبى عمران قال: كنا بمدينة الروم (القسطنطينية) فأخرجوا إلينا صفا عظيما من الروم فخرج إليهم من المسلمين مثلهم فحمل رجل من المسلمين على صف للروم حتى دخل فيهم فصاح الناس وقالوا : سبحان الله يلقى بيديه إلى التهلكة ، فقام أبو أيوب الأنصارى فقال : ياأيها الناس إنكم تتأوّلون هذه الآية هذا التأويل وإنما أنزلت فينا معاشر الأنصار لما أعزّ الله الإسلام وكثر ناصروه قال بعضنا لبعض سرا دون رسول الله: إن أموالنا قد ضاعت وإن الله قد أعز الإسلام وكثر ناصروه فلو أقمنا فى أموالنا فأصلحنا ماضاع منها فأنزل الله على نبيه يرد علينا ماقلنا:«وأنفقوا فى سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة» فكانت التهلكة الإقامة على الأموال وإصلاحها وتركنا الغزو اه ، والآية تتحمل جميع المعانى المقبولة .

ووقوع فعل «تلقوا» فى سياق النهى يقتضى عموم كل إلقاء باليد للتهلكة أى كل تسبب فى الهلاك عن عمد فيكون منهيا عنه محرما مالم يوجد مقتض لإزالة ذلك التحريم وهو ما يكون حفظه مقدما على حفظ النفس مع تحقق حصول حفظه بسبب الإلقاء بالنفس إلى الهلاك أو حفظ بعضه بسبب ذلك .

فالتفريط فى الاستعداد للجهاد حرام لامحالة لأنه إلقاء باليد إلى التهلكة ، وإلقاء بالأمة والدين إليها بإتلاف نفوس المسلمين ، وقد اختلف العلماء فى مثل هذا الخبر الذى رواه الترمذى عن أبى أيوب وهو اقتحام الرجل الواحد على صف العدو فقال القاسم بن محمد (من التابعين) وعبد الملك بن الماجشون وابن خويز منداد (من المالكية) ومحمد بن الحسن صاحب أبى حنيفه : لا بأس بذلك إذا كان فيه قوة وكان بنية خالصة لله تعالى وطمع فى نجاة أو فى نكاية العدو أو قصد تجرئة المسلمين عليهم، وقد وقع ذلك من بعض المسلمين يوم أحد بمرأى النبىء صلى الله عليه وسلم ، فإن لم يكن كذلك كان من الإلقاء إلى التهلكة .

وقوله تعالى « وأحسنوا » الإحسان فعل النافع الملائم، فإذا فعل فعلا نافعا مؤلما لا يكون محسنا فلا تقول إذا ضربت رجلا تأديبا: أحسنت إليه ولا إذا جاريته فى ملذات مضرة أحسنت إليه، وكذا إذا فعل فعلا مضرا ملائما لا يسمى محسنا .

وفى حذف متعلق أحسنوا تنبيه على أن الإحسان مطلوب فى كل حال ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح : « إن الله كتب الإحسان على كل شىء » .

وفى الأمر بالإحسان بعد ذكر الأمر بالاعتداء على المعتدى والإنفاق فى سبيل الله والنهى عن الإلقاء باليد إلى التهلكة إشارة إلى أنّ كلّ هاته الأحوال يلابسها الإحسان ويحفّ بها، ففى الاعتداء يكون الإحسان بالوقوف عند الحدود والاقتصاد فى الاعتداء والاقتناع بما يحصل به الصلاح المطلوب ، وفى الجهاد فى سبيل الله يكون الإحسان بالرفق بالأسير والمغلوب وبحفظ أموال المغلوبين وديارهم من التخريب والتحريق ، والعرب تقول : « ملكت فأسجح » ، والحذر من الإلقاء باليد إلى التهلكة إحسان .

وقوله « إن الله يحب المحسنين » تذييل للترغيب فى الإحسان، لأن محبة الله عبده غاية ما يطلبه الناس إذ محبة الله العبد سبب الصلاح والخير دنيا وآخرة ، واللام للاستغراق العرفى والمراد المحسنون من المؤمنين .

﴿وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُواْ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْيُ مَحِلَّهُۥ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾

هذا عود إلى الكلام على العمرة فهو عطف على قوله : « وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها » إلخ . وما بينهما استطراد أو اعتراض ، على أن عطف الأحكام بعضها على بعض للمناسبة طريقة قرآنية فلك أن تجعل هذه الجملة عطفا على التى قبلها عطف قصة على قصة .

ولا خلاف فى أنّ هذه الآية نزلت فى الحديبية سنة ست حين صد المشركون المسلمين عن البيت كما سيأتى فى حديث كعب بن عجرة ، وقد كانوا ناوين العمرة وذلك قبل أن يفرض الحج

فالمقصود من الكلام هو العمرة؛ وإنما ذكر الحج على وجه الإدماج تبشيرا بأنهم سيتمكنون من الحج فيما بعد ، وهذا من معجزات القرآن .

والإتمام إكمال الشيء والإتيان على بقايا ما بقي منه حتى يستوعب جميعه .

ومثل هذا الأمر المتعلق بوصف فعل يقع في كلامهم على وجهين : أحدهما وهو الأكثر أن يكون المطلوب تحصيل وصف خاص للفعل المتعلق به الوصف كالإتمام في قوله تعالى « وأتموا الحج » أي كملوه إن شرعتم فيه ، وكذا قوله تعالى « ثم أتموا الصيام إلى الليل » على ما اخترناه وقوله تعالى « فأتموا إليهم عهدهم » ، ومثله أن تقول : أسرع السير للذي يسير سيرا بطيئا ، وثانيهما أن يجيء الأمر بوصف الفعل مرادا به تحصيل الفعل من أول وهلة على تلك الصفة نظير قوله تعالى « ولأتمّ نعمتي عليكم » ، وذلك كقولك : أسرع السير فادع لي فلانا تخاطب به مخاطبا لم يشرع في السير بعد ، فأنت تأمره بإحداث سير سريع من أول وهلة ، ونظيره قولهم : « وَسِّع فمَ الرِكِية - وقولهم : وسع كم الجبة وضيق جيبها » أي أوجدها كذلك من أول الأمر ، وهذا ضرب من ضروب التعبير ليس بكناية ولا مجاز ، ولكنه أمر بمجموع شيئين وهو أقل ؛ لأن الشأن أن يكون المطلوب بصيغة الأمر ابتداء هو الحدث الذي منه مادة تلك الصيغة .

والآية تحتمل الاستعمالين ، فإن كان الأول فهي أمر بإكمال الحج والعمرة، بمعنى ألا يكون حجا وعمرة مشوبين بشغب وفتنة واضطراب أو هي أمر بإكمالهما وعدم الرجوع عنهما بعد الإهلال بهما ولا يصدهم عنهما شنآن العدو ، وإن كان الثاني فهي أمر بالإتيان بهما تامين أي مستكملين ما شرع فيهما :

والمعنى الأول أظهر وأنسب بالآيات التي قبلها ، وكأنّ هذا التحريض مشير إلى أن المقصود الأهم من الحج والعمرة هنا هما الصَّرورة في الحج وكذا في العمرة على القول بوجوبها .

واللام في الحج والعمرة لتعريف الجنس ، وهما عبادتان مشهورتان عند المخاطبين متميزتان عن بقية الأجناس ، فالحج هو زيارة الكعبة في موسم معين في وقت واحد للجماعة وفيه وقوف عرفة ، والعمرة زيارة الكعبة في غير موسم معين وهي لكل فرد بخصوصه ، وأصل الحج في اللغة بفتح الحاء وكسرها تكرر القصد إلى الشيء أو كثرة قاصديه . وعن

ابن السكيت : الحج كثرة الاختلاف والتردد يقال حج بنو فلان فلانا أطالوا الاختلاف إليه وفى الأساس: فلان يحجه الرفاق أى تقصده اه. فجعله مفيدا بقصد من جماعة كقول المخبل السعدى واسمه الربيع :

وأَشْهَدُ من عَوْفٍ حُلولا كَثِيرةً يَحُجُّون سِبَّ الزِّبْرِقَانِ المزعفرا

والحج من أشهر العبادات عند العرب وهو مما ورثوه عن شريعة إبراهيم عليه السلام كما حكى الله ذلك . بقوله « وأذن فى الناس بالحج » الآية حتى قيل : إن العرب هم أقدم أمة عرفت عندها عادة الحج ، وهم يعتقدون أن زيارة الكعبة سعى لله تعالى قال النابغة يصف الحجيج ورواحلهم :

عَلَيْهِنَّ شُعْثٌ عامدونَ لِرَبِّهِم فهن كأطراف الحَنِىِّ خَوَاشِع

وكانوا يتجردون عند الإحرام من مخيط الثياب ولا يمسون الطيب ولا يقربون النساء ولا يصطادون ، وكان الحج طوافا بالبيت وسعيا بين الصفا والمروة ووقوفا بعرفة ونحرا بمنى

وربما كان بعض العرب لا يأكل مدة الحج أقطا ولا سمنا « أى لأنه أكل المترفهين » ولا يستظل بسقف ، ومنهم من يحج متجردا من الثياب ، ومنهم من لا يستظل من الشمس ، ومنهم من يحج صامتاً لا يتكلم ، ولا يشربون الخمر فى أشهر الحج ، ولهم فى الحج مناسك وأحكام ذكرناها فى تاريخ العرب ، وكان للأمم المعاصرة للعرب حجوج كثيرة ، وأشهر الأمم فى ذلك اليهود فقد كانوا يحجون إلى الموضع الذى فيه تابوت العهد أى إلى هيكل (أورشليم) وهو المسجد الأقصى ثلاث مرات فى السنة ليذبحوا هناك فإن القرابين لا تصح إلا هناك ومن هذه المرات مرة فى عيد الفصح .

واتخذت النصارى زيارات كثيرة ، حجا ، أشهرها زياراتهم لمنازل ولادة عيسى عليه السلام وزيارة (أورشليم) ، وكذا زيارة قبر (ماربولس) وقبر (ماربطرس) برومة ، ومن حج النصارى الذى لا يعرفه كثير من الناس وهو أقدم حجهم أنهم كانوا قبل الإسلام يحجون إلى مدينة (عسقلان) من بلاد السواحل الشامية ، والمظنون أن الذين ابتدعوا حجها هم نصارى الشام من الغساسنة لقصد صرف الناس عن زيارة الكعبة وقد ذكره سحيم عبدُ بنى الحسحاس وهو من المخضرمين فى قوله يصف وحوشا جرفها السيل :

كأنَّ الوُحُوشَ به عَسقَلَا نُ صادفْنَ فى قَرْنِ حَجٍّ ذِيَافا

أى أصابهن سم فقتلهن وقد ذكر ذلك أئمة اللغة ، وقد كان للمصريين والكلدان حج إلى البلدان المقدسة عندهم ، ولليونان زيارات كثيرة لمواقع مقدسة مثل أولمبيا وهيكل (زفس) وللهنود حجوج كثيرة .

والمقصود من هذه الآية إتمام العمرة التى خرجوا لقضائها وذكر الحج معها إدماج ، لأن الحج لم يكن قد وجب يومئذ ، إذ كان الحج بيد المشركين ففى ذكره بشارة بأنه يوشك أن يصير فى قبضة المسلمين .

وأما العمرة فهى مشتقة من التعمير وهو شغل المكان ضد الإخلاء ولكنها بهذا الوزن لا تطلق إلا على زيارة الكعبة فى غير أشهر الحج ، وهى معروفة عند العرب وكانوا يجعلون ميقاتها ما عدا أشهر ذى الحجة والمحرم وصفر ، فكانوا يقولون « إذا برىء الدبر ، وعفا الأثر ، وخرج صفر ، حلت العمرة لمن اعتمر » . ولعلهم جعلوا ذلك لتكون العمرة بعد الرجوع من الحج وإراحة الرواحل .

واصطلح المضَريُّون ، على جعل رجب هو شهر العمرة ولذلك حرمته مضر فلقب برجب مضر ، وتبعهم بقية العرب ، ليكون المسافر للعمرة آمنا من عدوه ؛ ولذلك لقبوا رجبا (منصل الأسنة) ويرون العمرة فى أشهر الحج فجورا .

وقوله « لله » أى لأجل الله وعبادته والعرب من عهد الجاهلية لا ينوون الحج إلا لله ولا العمرة إلا له ، لأن الكعبة بيت الله وحرمه ، فالتقييد هنا بقوله « لله » تلويح إلى أن الحج والعمرة ليسا لأجل المشركين وإن كان لهم فيهما منفعة وكانوا هم سدنة الحرم ، وهم الذين منعوا المسلمين منه ، كى لا يسأم المسلمون من الحج الذى لاقوا فيه أذى المشركين فقيل لهم إن ذلك لا يصد عن الرغبة فى الحج والعمرة ، لأنكم إنما تحجون لله لا لأجل المشركين ، ولأن الشىء الصالح المرغوب فيه إذا حف به ما يكدره لا ينبغى أن يكون ذلك صارفا عنه ، بل يجب إزالة ذلك العارض عنه ، ومن طرق إزالته القتال المشار إليه بالآيات السابقة .

ويجوز أن يكون التقييد بقوله « لله » لتجريد النية مما كان يخامر نوايا الناس فى الجاهلية من التقرب إلى الأصنام ، فإن المشركين لما وضعوا هبلا على الكعبة ووضعوا إسافا ونائلة على الصفا والمروة قد أشركوا بطوافهم وسعيهم الأصنام مع الله تعالى .

وقد يكون القصد من هذا التقييد كلتا الفائدتين .

وليس فى الآية حجة عند مالك وأبى حنيفة رحمهما الله على وجوب الحج ولا العمرة ولكن دليل حكم الحج والعمرة عندهما غير هذه الآية ، وعليه فحمل الآية عندهما على وجوب هاتين العبادتين لمن أحرم لهما ، فأما مالك فقد عدهما من العبادات التى تجب بالشروع فيها وهى سبع عبادات عندنا هى الصلاة ، والصيام ، والاعتكاف ، والحج ، والعمرة ، والطواف ، والائتمام ، وأما أبو حنيفة فقد أوجب النوافل كلها بالشروع .

ومن لم ير وجوب النوافل بالشروع ولم ير العمرة واجبة يجعل حكم إتمامها كحكم أصل الشروع فيها ويكون الأمر بالإتمام فى الآية مستعملا فى القدر المشترك من الطلب اعتمادا على القرائن ، ومن هؤلاء من قرأ ، والعمرة بالرفع حتى لا تكون فيما شمله الأمر بالإتمام بناء على أن الأمر للوجوب فيختص بالحج .

وجعلها الشافعية دليلا على وجوب العمرة كالحج ، ووجه الاستدلال له أن الله أمر بإتمامهما فإما أن يكون الأمر بالإتمام مرادا به الإتيان بهما تامين أى مستجمعى الشرائط والأركان، فالمراد بالإتمام إتمام المعنى الشرعى على أحد الاستعمالين السابقين ، قالوا : إذ ليس هنا كلام على الشروع حتى يؤمر بالإتمام، ولأنه معضود بقراءة « وأقيموا الحج » وإما أن يكون المراد بالإتمام هنا الإتيان على آخر العبادة فهو يستلزم الأمر بالشروع ، لأن الإتمام يتوقف على الشروع ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فيكون الأمر بالإتمام كناية عن الأمر بالفعل .

والحق أن حمل الأمر فى ذلك على الأمر بأصل الماهية لا بصفتها استعمال قليل كما عرفت ، وقراءة : « وأقيموا » لشذوذها لا تكون داعيا للتأويل ، ولا تتنزل منزلة خبر الآحاد ، إذا لم يصح سندها إلى من نسبت إليه وأما على الاحتمال الأول فلأن التكنى بالإتمام عن إيجاب الفعل مصير إلى خلاف الظاهر مع أن اللفظ صالح للحمل على الظاهر ؛ بأن يدل على معنى : إذا شرعتم فأتموا الحج والعمرة ، فيكون من دلالة الاقتضاء ، ويكون حقيقة وإيجازا بديعاً ، وهو الذى يؤذن به السياق كما قدمنا ، لأنهم كانوا نووا العمرة ، على أن شأن إيجاب الوسيلة بإيجاب المتوسل إليه ان يكون المنصوص على وجوبه هو المقصد فكيف يدعى الشافعية أن أتموا هنا مراد منه إيجاب الشروع ، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كما أشار له العصام .

فالحق أن الآية ليست دليلا لحكم العمرة وقد اختلف العلماء فى حكمها : فذهب مالك وأبو حنيفة إلى أنها سنة قال مالك : لا أعلم أحداً رخص فى تركها وهذا هو مذهب جابر ابن عبد الله وابن مسعود من الصحابة والنخعى من التابعين .

وذهب الشافعى وأحمد وابن الجهم من المالكية إلى وجوبهما ، وبه قال عمر وابن عمر وابن عباس من الصحابة وعطاء ، وطاووس ، ومجاهد ، والحسن ، وابن سيرين ، والشعبي وسعيد بن جبير ، وأبو بردة ، ومسروق ، وإسحاق بن راهويه .

ودليلنا حديث جابر بن عبد الله ، قيل : يا رسول الله العمرة واجبة مثل الحج فقال : لا ، وأن تعتمروا فهو أفضل ، أخرجه الترمذى ، ولأن عبادة مثل هذه لو كانت واجبة لأمربها النبىء صلى الله عليه وسلم ولا يثبت وجوبها بتلفيقات ضعيفة ، وقد روى عن ابن مسعود أنه كان يقول : لولا التحرج وأنى لم أسمع من رسول الله فى ذلك شيئا لقلت : العمرة واجبة اه محل الاحتجاج قوله: لم أسمع إلخ ، ولأن الله تعالى قال « ولله على الناس حج البيت» ولم يذكر العمرة ، ولأنه لا يكون عبادتان واجبتان هما من نوع واحد .

ولأن شأن العبادة الواجبة أن تكون مؤقتة، واحتج أصحابنا أيضا بحديث: بنى الإسلام على خمس وحديث جبريل فى الإيمان والإسلام ولم يذكر فيهما العمرة ، وحديث الأعرابى الذى قال : لا أزيد ولا أنقص : فقال: أفلح إن صدق ولم يذكر العمرة ولم يحتج الشافعية بأكثر من هذه الآية ، إذ قرنت فيها مع الحج ، وبقول بعض الصحابة وبالاحتياط .

واحتج عمر بن الخطاب بهذه الآية على منع التمتع وهو الإحرام بعمرة ثم الحل منها فى مدة الحج ثم الحج فى عامه ذلك قبل الرجوع إلى بلده ، ففى البخارى أخرج حديث أبى موسى الأشعرى قال : بعثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى قوم باليمن فجئتُ وهو بالبطحاء (عام حجة الوداع) فقال : بم أهللت ؟ فقلت : أهللت كإهلال النبىء قال : أحسنت هل معك من هدى ! قلت : لا ، فأمرنى فطفت بالبيت وبالصفا والمروة ثم أمرنى فأحللت فأتيت امرأة من قومى فمشطتنى أو غسلت رأسى ، ثم أهللت بالحج فكنت أفتى الناس به حتى خلافة عمر فذكرته له فقال: أن نأخذ بكتاب الله ، فإنه يأمرنا بالتمام ، قال تعالى « وأتموا الحج والعمرة لله » وأن نأخذ بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإنه لم يحل حتى بلغ الهدى محله ، يريد عمر –والله أعلم– أن أبا موسى أهل بإهلال كإهلال النبىء صلى الله

عليه وسلم ، والنبيء كان مهلا بحجة وعمرة معا فهو قارن والقارن متلبس بحج ، فلا يجوز أن يحل فى أثناء حجه وتمسك بفعل الرسول عليه السلام أنه كان قارنا ولم يحل ، وهذا مبنى على عدم تخصيص المتواتر بالآحاد كما هو قوله فى حديث فاطمة ابنة قيس فى النفقة .

وقوله «فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى» عطف على(أتموا)، والفاء للتفريع الذكرى فإنه لما أمر بإتمام الحج والعمرة ذكر حكم ما يمنع من ذلك الإتمام .

ولا سيما الحج ؛ لأن وقته يفوت غالبا بعد ارتفاع المانع ، بخلاف العمرة ،

والإحصار فى كلام العرب منع الذات من فعل ما ، يقال : أحصره منعه مانع قال تعالى «للفقراء الذين أحصروا فى سبيل الله» أى منعهم الفقر من السفر للجهاد وقال ابن ميادة:

وما هَجرُ ليلىَ أن تكون تباعدتْ ... عليك ولا أنْ أحصَرَتكَ شغول

وهو فعل مهموز لم تكسبه همزته تعدية ، لأنه مرادف حصره ونظيرهما صده ، وأصده. هذا قول المحققين من أئمة اللغة ، ولكن كثر استعمال أحصر المهموز فى المنع الحاصل من غير العدو ، وكثر استعمال حصر المجرد فى المنع من العدو ، قال « وخذوهم واحصروهم » فهو حقيقة فى المعنيين ولكن الاستعمال غلب أحدهما فى أحدهما كما قال الزمخشرى فى الكشاف ، ومن اللغويين من قال : أحصر حقيقة فى منع غير العدو وحصر حقيقة فى منع العدو وهو قول الكسائى وأبى عبيده والزجاج ، ومن اللغويين من عكس وهو ابن فارس لكنه شاذ جداً .

وجاء الشرط بحرف (إن) لأن مضمون الشرط كريه لهم فألقى إليهم الكلام إلقاء الخبر الذى يشك فى وقوعه ، والمقصود إشعارهم بأن المشركين سيمنعونهم من العمرة وقد اختلف الفقهاء فى المراد من الإحصار فى هذه الآية على نحو الاختلاف فى الوضع أو فى الاستعمال والأظهر عندى أن الإحصار هنا أطلق على ما يعم المنع من عدو أومن غيره بقرينة قوله تعالى عقبه: فإذا أمنتم فإنه ظاهر قوى فى أن المراد منه الأمن من خوف العدو ، وأن هذا التعميم فيه قضاء حق الإيجاز فى جمع أحكام الإحصار ثم تفريقها كما سأبينه عند قوله تعالى « فإذا أمنتم» ، وكأنَّ هذا هو الذى يراه مالك رحمه الله، ولذلك لم يحتج فى الموطأ على حكم الاحصار بغير عدو بهذه الآية ، وإنما احتج بالسنة وقال جمهور أصحابه أريد بها المنع الحاصل من مرض ونحوه دون منع العدو، بناء على أن إطلاق الإحصار على هذا المنع هو الأكثر فى اللغة .

ولأن هذه الآية جعلت على المُحْصَر هدياً ولم ترد السنة بمشروعية الهدى فيمن حصره العدو

أي مشروعية الهدى لأجل الإحصار أما من ساق معه الهدى فعليه نسكه لا لأجل الإحصار، ولذلك قال مالك بوجوب الهدى على من أحصر بمرض أو نفاس أو كَسْر من كل ما يمنعه أن يقف الموقف مع الناس مع وجوب الطواف والسعي عند زوال المانع ووجوب القضاء من قابل لما في الموطأ من حديث معبد بن حزابة المخزومي أنه صرع ببعض طريق مكة وهو محرم فسأل ابنَ عمر وابنَ الزبير ومروانَ بنَ الحكم فكلهم أمره أن يتداوى ويفتدي ، فإذا أصح اعتمر . فحل من إحرامه ثم عليه حج قابل ، وأن عمر بن الخطاب أمر بذلك أبا أيوب وهبّار بن الأسود حين فاتهما وقوف عرفة ، بخلاف حصار العدو ، واحتج في الموطأ بأن النبيء صلى الله عليه وسلم لم يأمر أحدا من أصحابه ولا من كان معه أن يقضوا شيئا ولا أن يعودوا لشيء ، ووجّه أصحابنا ذلك بالتفرقة ؛ لأن المانع في المرض ونحوه من ذات الحاج ؛ فلذلك كان مطالبا بالإتمام ، وأما في إحصار العدو فالمانع خارجي ، والأظهر في الاستدلال أن الآية وإن صلحت لكل منع لكنها في منع غير العدو أظهر وقد تأيدت أظهريتها بالسنة، وقال الشافعي : لا قضاء فيهما وهو ظاهر الآية للاقتصار على الهدى وهو اقتصار على مفهوم الآية ومخالفة ما ثبت بالسنة ، وقال أبو حنيفة : كل منع من عدُو أو مرض فيه وجوب القضاء والهدى ولا يجب عليه طواف ولا سَعْي بعد زوال عذره بل إن نحر هديه حل والقضاء عليه .

ولا يلزمه ما يقتضيه حديث الحديبية؛ لأن الآية إن كانت نزلت بعده فعمومها نسخ خصوص الحديث ، وإن نزلت قبله فهو آحاد لا يخصص القرآن عنده ، على أن حديث الحديبية متواتر؛ لأن الذين شهدوا النبيء صلى الله عليه وسلم يومئذ يزيدون على عدد التواتر ، ولم ينقل عنهم ذلك مع أنه مما تتوافر الدواعي على نقله .

وقال الشافعي : المراد هنا منع العدو بقرينة قوله (فإذا أمنتم) ولأنها نزلت في عام الحديبية وهو إحصار عدوّ ؛ ولذلك أوجب الهدى على المحصر أما محصر العدوّ فبنصّ الآية ، وأما غيره فبالقياس عليه .

وعليه : إن زال عذره فعليه الطواف بالبيت والسعي ، ولم يقل بوجوب القضاء عليه ؛ إذ ليس في الآية ولا في الحديث .

وقوله « فما استيسر من الهدى » جواب الشرط وهو مشتمل على أحد ركني الإسناد

وهو المسند إليه دون المسند فلا بد من تقدير دل عليه قوله « من الهدى » وقدره في الكشاف فعليكم ، والأظهر أن يقدر فعل أمر أي فاهدوا ما استيسر من الهدى ، وكلا التقديرين دال على وجوب الهدى .

ووجوبه في الحج ظاهر وفي العمرة كذلك؛ بأنها مما يجب إتمامه بعد الإحرام باتفاق الجمهور.

و (استيسر) هنا بمعنى يسر فالسين والتاء للتأكيد كاستصعب عليه بمعنى صعب أي ما أمكن من الهدى بإمكان تحصيله وإمكان توجيهه ، فاستيسر هنا مراد به جميع وجوه التيسر .

والهدى اسم الحيوان المتقرب به لله في الحج فهو فَعْل من أهدى، وقيل هو جمع هدية كما جمعت جدية السرج على جدى[1] ، فإن كان اسما فمن بيانية ، وإن كان جمعا فمن تبعيضية ، وأقل ماهو معروف عندهم من الهدى الغنم ، ولذلك لم يبينه الله تعالى هنا ، وهذا الهدى إن كان قد ساقه قاصد الحج والعمرة معه ثم أحصر فالبعث به إن أمكن واجب ، وإن لم يكن ساقه معه فعليه توجيهه على الخلاف في حكمه من وجوبه وعدمه ، والمقصود من هذا تحصيل بعض مصالح الحج بقدر الإمكان ، فإذا فاتت المناسك لا يفوت ما ينفع فقراء مكة ومن حولها .

وقوله « ولا تحلقوا رءوسكم » الآية بيان لملازمة حالة الإحرام حتى ينحر الهدى ، وإنما خص النهي عن الحلق دون غيره من منافيات الإحرام كالطيب تمهيدا لقوله «فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه» ويعلم استمرار حكم الإحرام في البقية بدلالة القياس والسياق وهذا من مستتبعات التراكيب وليس بكناية عن الإحلال لعدم وضوح الملازمة .

والمقصود من هذا تحصيل بعض ما أمكن من أحوال المناسك وهو استبقاء الشعث المقصود في المناسك .

والمحل بفتح الميم وكسر الحاء مكان الحلول أو زمانه يقال : حل بالمكان يحل بكسر الحاء وهو مقام الشيء والمراد به هنا مبلغه وهو ذبحه للفقراء ،وقيل محله : هو محل ذبح الهدايا وهو منى والأول قول مالك .

وقوله « فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه » الآية ، المراد مرض يقتضي الحلق سواء كان المرض بالجسد أم بالرأس ، وقوله «أو به أذى من رأسه» كناية عن الوسخ الشديد والقمل ، لكراهية التصريح بالقمل . وكلمة من للابتداء أي أذى ناشئ عن رأسه.

(١) جدية السرج شيء محشو يجعل تحت دفتي السرج .

وفى البخارى عن كعب بن عجرة قال « حملت إلى النبىء والقمل يتناثر على وجهى ، فقال ما كنت أرى الجهد قد بلغ بك هذا ، أما تجد شاة ؟ قلت : لا ، قال : صم ثلاثة أيام أو أطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع من طعام واحلق رأسك ، فنزلت هذه الآية فىّ خاصة وهى لكم عامة اه » ومن لطائف القرآن ترك التصريح بما هو مرذول من الألفاظ .

وقوله « ففدية من صيام » محذوف المسند إليه لظهوره أى عليه . والمعنى فليحلق رأسه وعليه فدية ، وقرينة المحذوف قوله « ولا تحلقوا رءوسكم » وقد أجمل الله الفدية ومقدارها وبينه حديث كعب بن عجرة ، والنسك بضمتين وبسكون السين مع تثليث النون العبادة ويطلق على الذبيحة المقصود منها التعبد وهو المراد هنا مشتق من نسُك كنصر وكرم إذا عبد وذبح لله وسمى العابد ناسكا ، وأغلب إطلاقه على الذبيحة المتقرب بها إلى معبود وفى الحديث « والآخر يوم تأكلون فيه من نسككم » يعنى الضحية .

﴿ فَإِذَا أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾

الفاء للعطف على «أحصرتم» إن كان المراد من الأمن زوال الإحصار المتقدم ، ولعلها نزلت بعد أن فرض الحج ، لأن فيها ذكر التمتع وذكر صيام المتمتع إن لم يجد هديا ثلاثه أيام فى مدة الحج وسبعة إذا رجع إلى أفقه وذلك لا يكون إلا بعد تمكنهم من فعل الحج والفاء لمجرد التعقيب الذكرى .

وجىء بإذا لأن فعل الشرط مرغوب فيه، والأمن ضد الخوف ، وهو أيضا السلامة من كل ما يخاف منه أمن كفرح أمنا، أمانا ، وأمنا ، وآمنة ، وإمنا بكسر الهمزة وهو قاصر بالنسبة إلى المأمون منه فيتعدى بمن تقول: أمنت من العدو ، ويتعدى إلى المأمون تقول : أمنت فلانا إذا جعلته آمنا منك، والأظهر أن الأمن ضد الخوف من العدو ما لم يصرح بمتعلقه وفى القرآن ثم أبلغه مأمنه فإن لم يذكر له متعلق نزل منزلة اللازم فدل على عدم الخوف من القتال وقد تقدم فى قوله تعالى « رب اجعل هذا بلدا ءامنا » .

وهذا دليل على أن المراد بالإحصار فيما تقدم ما يشمل منع العدو ولذلك قيل إذا أمنتم ويؤيده أن الآيات نزلت فى شأن عمرة الحديبية كما تقدم فلا مفهوم للشرط هنا ؛ لأنه خرج لأجل حادثة معينة ، فالآية دلت على حكم العمرة ، لأنها لا تكون إلا مع الأمن ، وذلك أن المسلمين جاءوا فى عام عمرة القضاء معتمرين وناوين إن مكنوا من الحج أن يحجوا، ويعلم حكم المريض ونحوه إذا زال عنه المانع بالقياس على حكم الخائف .

وقوله « فمن تمتع » جواب إذا والتقدير فإذا أمنتم بعد الإحصار وفاتكم وقت الحج وأمكنكم أن تعتمروا فاعتمروا وانتظروا الحج إلى عام قابل، واغتنموا خير العمرة فمن تمتع بالعمرة فعليه هدى عوضا عن هدى الحج ، فالظاهر أن صدر الآية أريد به الإحصار الذى لا يتمكن معه المحصر من حج ولا عمرة، وأن قوله فإذا أمنتم أريد به حصول الأمن مع إمكان الإتيان بعمرة وقد فات وقت الحج ، أى أنه فاته الوقت ولم يفته مكان الحج ، ويعلم أن من أمن وقد بقى ما يسعه بأن يحج عليه أن يحج .

ومعنى « تمتع بالعمرة إلى الحج » انتفع بالعمرة عاجلا ، والانتفاع بها إما بمعنى الانتفاع بثوابها ، أو بسقوط وجوبها إن قيل إنها واجبة مع إسقاط السفر لها إذ هو قد أداها فى سفر الحج ، وإما بمعنى الانتفاع بالحل منها ثم إعادة الإحرام بالحج فانتفع بألا يبقى فى كلفة الإحرام مدة طويلة ، وهذا رخصة من الله تعالى، إذ أباح العمرة فى مدة الحج بعد أن كان ذلك محظورا فى عهد الجاهلية إذ كانوا يرون العمرة فى أشهر الحج من أعظم الفجور .

فالباء فى قوله «بالعمرة» صلة فعل تمتع ، وقوله إلى الحج متعلق بمحذوف دل عليه معنى (إلى) تقديره متربصا إلى وقت الحج أو بالغا إلى وقت الحج أي أيامه وهي عشر ذي الحجة وقد فهم من كلمة إلى أن بين العمرة والحج زمنا لا يكون فيه المعتمر محرما وهو الإحلال الذى بين العمرة والحج فى التمتع والقران ، فعليه ما استيسره من الهدى لأجل الإحلال الذى بين الإحرامين ، وهذا حيث لم يهد وقت الإحصار فيما أراه والله أعلم ، والآية جاءت بلفظ التمتع على المعنى اللغوى أى الانتفاع وأشارت إلى ما سماه المسلمون بالتمتع وبالقران وهو من شرائع الإسلام التى أبطل بها شريعة الجاهلية ، واسم التمتع يشملها لكنه خص التمتع بأن يحرم الحاج بعمرة فى أشهر الحج ثم يحل منها ثم يحج من عامه ذلك قبل الرجوع إلى أفقه، وخص القران بأن يقرن الحج والعمرة فى إهلال واحد ويبدأ فى فعله بالعمرة ثم يحل منها ويجوز له أن يردف الحج

على العمرة كل ذلك شرعه الله رخصة للناس، وإبطالا لما كانت عليه الجاهلية من منع العمرة في أشهر الحج، وفرض الله عليه الهدى جبرا لما كان يتجشمه من مشقة الرجوع إلى مكة لأداء العمرة كما كانوا فى الجاهلية ولذلك سماه تمتعا .

وقد اختلف السلف فى التمتع وفى صفته فالجمهور على جوازه، وأنه يحل من عمرته التى أحرم بها فى أشهر الحج ثم يحرم بعد ذلك فى حجة فى عامه ذلك، وكان عثمان بن عفان لا يرى التمتع وينهى عنه فى خلافته، ولعله كان يتأول هذه الآية بمثل ما تأولها ابن الزبير كما يأتى قريبا، وخالفه على وعمران بن حصين، وفى البخارى عن عمران بن حصين تمتعنا على عهد النبىء ونزل القرآن ثم قال رجل من برأيه ما شاء (يريد عثمان)، وكان عمر بن الخطاب لا يرى للقارن إذا أحرم بعمرة وبحجة معا وتم السعى بين الصفا والمروة أن يحل من إحرامه حتى يحل من إحرام حجه فقال له أبو موسى الأشعرى إنى جئت من اليمن فوجدت رسول الله بمكة محرما (أى عام الوداع) فقال لى بم أهللت ؟ قلت أهللت بإهلال كإهلال النبىء فقال لى هل معك هدى قلت لا فأمرنى فطفت وسعيت ثم أمرنى فأحللت وغسلت رأسى ومشطتنى امرأة من عبد القيس، فلما حدث أبو موسى عمر بهذا قال عمر « إن نأخذ بكتاب الله فهو يأمرنا بالإتمام وإن نأخذ بسنة رسوله فإنه لم يحل حتى بلغ الهدى محله »، وجمهور الصحابة والفقهاء يخالفون رأى عمر ويأخذون بخبر أبى موسى ؛ ـ وبحديث على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لولا أن معى الهدى لأحللت »، وقد ينسب بعض الناس إلى عمر أنه لا يرى جواز التمتع وهو وهم إنما رأى عمر لا يجوز الإحلال من العمرة فى التمتع إلى أن يحل من الحج وذلك معنى قوله فإنه لم يحل حتى بلغ الهدى محله، فلعه رأى الإحلال للمتلبس بنية الحج منافيا لنيته وهو ما عبر عنه بالإتمام ولعله كان لا يرى الآحاد مخصصا للمتواتر من كتاب أو سنة لأن فعل النبىء (صلى الله عليه وسلم) هنا متواتر، إذ قد شهده كثير من أصحابه ونقلوا حجه وأنه أهل بهما جميعا .

نعم، كان أبو بكر وعمر يريان إفراد الحج أفضل من التمتع والقران وبه أخذ مالك، روى عنه محمد بن الحسن أنه يرجح أحد الحديثين المتعارضين بعمل الشيخين، وكان عبد الله بن الزبير رضى الله عنه يرى التمتع خاصا بالمحصر إذا تمكن من الوصول إلى البيت بعد أن فاته وقوف

عرفة فيجعل حجته عمرة ويحج فى العام القابل ، وتأول قوله تعالى إلى الحج أى إلى وقت الحج القابل والجمهور بقولون « إلى الحج » أى إلى أيام الحج .

وقوله « فمن لم يجد فصيام ثَلَٰثة أيام» الآية عطفت على« فمن تمتع»، لأن فمن تمتع مع جوابه وهو « فما استيسر » مقدر فيه معنى فمن تمتع واجدا الهدى فعطف عليه فمن لم يجد .

وجعل الله الصيام بدلا عن الهدى زيادة فى الرخصة والرحمة ولذلك شرع الصوم مفرقا فجعله عشرة أيام ثلاثة منها فى أيام الحج وسبعة بعد الرجوع من الحج .

فقوله « فى الحج » أى فى أشهره إن كان قد أمكنه الاعتمار قبل انقضاء مدة الحج ، فإن لم يدرك الحج واعتمر فتلك صفة أخرى لا تعرض إليها فى الآية .

وقوله « تلك عشرة كاملة » فذلكة الحساب أى جامعته فالحاسب إذا ذكر عددين فصاعدا قال عند إرادة جمع الأعداد فذلك أى المعدود كذا فصيغت لهذا القول صيغة نحت مثل بسمل إذا قال باسم الله وحوقل إذا قال لا حول ولا قوة إلا بالله فحروف فذلكة متجمعة من حروف فذلك كما قال الأعشى :

ثلاثٌ بالغداة فهُنَّ حَسبى   وستٌّ حين يدْركنى العِشاء
فذلك تسعة فى اليوم رَيِّى   وشُرْب المرء فوق الرَّىِّ داء

فلفظ فذلكة كلمة مولدة لم تسمع من كلام العرب غلب إطلاق اسم الفذلكة على خلاصة جمع الأعداد ، وإن كان اللفظ المحكى جرى بغير كلمة « ذلك » كما نقول فى قوله « تلك عشرة كاملة » إنها فذلكة مع كون الواقع فى المحكى لفظ «تلك» لا لفظ ذلك ومثله قول الفرزدق :

ثلاث واثنتان فتلك خمس   وسادسة تَميل إلى الشِّمام

(أى إلى الشم والتقبيل)

وفى وجه الحاجة إلى الفذلكة فى الآية وجوه ، فقيل هو مجرد توكيد كما تقول كتبت بيدى يعنى أنه جاء على طريقة ما وقع فى شعر الأعشى أى أنه جاء على أسلوب عربى ولا يفيد إلا تقرير الحكم فى الذهن مرتين ولذلك قال صاحب الكشاف لما ذكر مثله « كقول العرب علمان خير من علم » .

وعن المبرد أنه تأكيد لدفع توهم أن يكون بقى شىء مما يجب صومه ، وقال الزجاج قد يتوهم متوهم أن المراد التخيير بين صوم ثلاثة أيام فى الحج أو سبعة أيام إذا رجع إلى بلده بدلا

من الثلاثة أزيل ذلك بجلية المراد بقوله « تلك عشرة » وتبعه صاحب الكشاف فقال «الواو قد تجيء للإباحة فى نحو قولك : جالس الحسن وابن سيرين ففذلكت نفيا لتوهم الإباحة اهـ » وهو يريد من الإباحة أنها للتخيير الذى يجوز معه الجمع ولا يتعين .

وفى كلا الكلامين حاجة إلى بيان منشأ توهم معنى التخيير فأقول : إن هذا المعنى وإن كان خلاف الأصل فى الواو حتى زعم ابن هشام أن الواو لا ترد له ، وأن التخيير يستفاد من صيغة الأمر لا أنه قد يتوهم من حيث إن الله ذكر عددين فى حالتين مختلفتين وجعل أقل العددين لأشق الحالتين وأكثرهما لأخفهما ، فلا جرم طرأ توهم أن الله أوجب صوم ثلاثة أيام فقط وأن السبعة رخصة لمن أراد التخيير ، فبين الله ما يدفع هذا التوهم ، بل الإشارة إلى أن مراد الله تعالى إيجاب صوم عشرة أيام ، وإنما تفريقها رخصة ورحمة منه سبحانه ، فحصلت فائدة التنبيه على الرحمة الإلهية .

ونظيره قوله تعالى « ووٰعدنا موسىٰ ثَلَٰثِينَ ليلةً وأتممنٰها بعشر فتم ميقٰت ربه أربعين ليلة » إذ دل على أنه أراد من موسى عليه السلام مناجاة أربعين ليلة ولكنه أبلغها إليه موزعة تيسيراً .

وقد سئلت عن حكمة كون الأيام عشرة فأجبت بأنه لعله نشأ من جمع سبعة وثلاثة ؛ لأنهما عددان مباركان ، ولكن فائدة التوزيع ظاهرة ، وحكمة كون التوزيع كان إلى عددين متفاوتين لا متساويين ظاهرة ؛ لاختلاف حالة الاشتغال بالحج ففيها مشقة ، وحالة الاستقرار بالمنزل .

وفائدة جعل بعض الصوم فى مدة الحج جعل بعض العبادة عند سببها ، وفائدة التوزيع إلى ثلاثة وسبعة أن كليهما عدد مبارك ضبطت بمثله الأعمال دينية وقضائية .

وأما قوله « كاملة » فيفيد التحريض على الإتيان بصيام الأيام كلها لا ينقص منها شيء ، مع التنويه بذلك الصوم وأنه طريق كمال لصائمه ، فالكمال مستعمل فى حقيقته ومجازه .

وقوله « ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام » إشارة إلى أقرب شيء فى الكلام ، وهو هدى التمتع أو بدله وهو الصيام ، والمعنى أن الهدى على الغريب عن مكة كى لا يعيد السفر للعمرة فأما المكى فلم ينتفع بالاستغناء عن إعادة السفر فلذا لم يكن عليه هدى ، وهذا

قول مالك والشافعي والجمهور ، فلذلك لم يكن عندها على أهل مكة هدى فى التمتع والقران ، لأنهم لا مشقة عليهم فى إعادة العمرة ، وقال أبو حنيفة ، الإشارة إلى جميع ما يتضمنه الكلام السابق على اسم الإشارة وهو التمتع بالعمرة مع الحج ووجوب الهدى ، فهو لا يرى التمتع والقران لأهل مكة وهو وجه من النظر .

وحاضرو المسجد الحرام هم أهل بلدة مكة وما جاورها ، واختلف فى تحديد ما جاورها فقال مالك : ما اتصل بمكة وذلك من ذى طوى وهو على أميال قليلة من مكة . وقال الشافعى : من كان من مكة على مسافة القصر ونسبه ابن حبيب إلى مالك وغلطه شيوخ المذهب .

وقال عطاء : حاضرو المسجد الحرام أهل مكة وأهل عرفة ، ومَر ، وعُرنة ، وضجنان ، والرجيع ، وقال الزهرى: أهل مكة ومن كان على مسافة يوم أو نحوه ، وقال ابن زيد : أهل مكة ، وذى طوى ، وفج ، وما يلى ذلك .

وقال طاووس : حاضرو المسجد الحرام كل من كان داخل الحرم ، وقال أبو حنيفة : هم من كانوا داخل المواقيت سواء كانوا مكيين أو غيرهم ساكنى الحرم أو الحل .

﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ 196

وصاية بالتقوى بعد بيان الأحكام التى لا تخلو عن مشقة للتحذير من التهاون بها ، فالأمر بالتقوى عام ، وكون الحج من جملة ذلك هو من جملة العموم وهو أجدر أفراد العموم ، لأن الكلام فيه .

وقوله « واعلموا أن الله شديد العقاب » افتتح بقوله « واعلموا » اهتماما بالخبر فلم يقتصر بأن يقال « واتقوا الله إن الله شديد العقاب » فإنه لو اقتصر عليه لحصل العلم المطلوب ، لأن العلم يحصل من الخبر ، لكن لما أريد تحقيق الخبر افتتح بالأمر بالعلم ، لأنه فى معنى تحقيق الخبر ، كأنه يقول : لا تشكوا فى ذلك ، فأفاد مفاد إن، وتقدم آنفا عند قوله تعالى « واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين » .

﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ﴾

استئناف ابتدائى للإعلام بتفصيل مناسك الحج ، والذى أراه أن هذه الآيات نزلت بعد نزول قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا » فى سورة آل عمران فإن تلك الآية نزلت بفرض الحج إجمالا ، وهـذه الآية فيها بيان أعماله ، ، وهو بيان مؤخر عن المبين ، وتأخير البيان إلى وقت الحاجة واقع غير مرة ، فيظهر أن هـذه الآية نزلت فى سنة تسع ، تهيئة لحج المسلمين مع أبى بكر الصديق .

وبين نزول هذه الآية ونزول آية «وأتموا الحج والعمرة لله» نحو من ثلاث سنين فتكون (فيما نرى) من الآيات التى أمر الرسول عليه السلام بوضعها فى هذا الموضع من هذه السورة للجمع بين أعمال الحج وأعمال العمرة .

وهى وصاية بفرائض الحج وسننه ومما يحق أن يراعى فى أدائه ، وذكر ما أراد الله الوصاية به من أركانه وشعائره .

وقد ظهرت عناية الله تعالى بهذه العبادة العظيمة ، إذ بسط تفاصيلها وأحوالها مع تغيير ما أدخله أهل الجاهلية فيها .

ووصف الأشهر بمعلومات حوالة على ما هو معلوم للعرب من قبل ، فهى من الموروثة عندهم عن شريعة إبراهيم ، وهى من مبدأ شوال إلى نهاية أيام النحر ، وبعضها بعض الأشهر الحرم ، لأنهم حرموا قبل يوم الحج شهرا وأياما وحرموا بعده بقية ذي الحجة والحرام كلّه ، لتكون الأشهر الحرم مدة كافية لرجوع الحجيج إلى آفاقهم ، وأما رجب فإنما حرّمته مُضر لأنه شهر العمرة .

فقوله : « الحج أشهر معلومَات » أى فى أشهر ، لقوله بعده « فمن فرض فيهن الحج » ولك أن تقدر : مدة الحج أشهر ، وهو كقول العرب « الرطب شهرا ربيع » .

والمقصود من قوله « الحج أشهر » يحتمل أن يكون تمهيدا لقوله « فلا رفث ولا فسوق» تهوينا لمدة ترك الرفث والفسوق والجدال ، لصعوبة ترك ذلك على الناس، ولذلك قُلّلت بجمع القلة ، فهو نظير ما روى مالك فى الموطأ : أن عائشة قالت لعروة بن الزبير ياابن أختى إنما هى

عشر ليال فإن تخلج فى نفسك شىء فدعه ، تعنى أكل لحم الصيد ، ويحتمل أن يكون تقريرا لما كانوا عليه فى الجاهلية من تعيين أشهر الحج فهو نظير قوله :«إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا» الآية ، وقيل : المقصود بيان وقت الحج ولا أثلج له .

والأشهر المقصودة هى شوال وذو القعدة وذو الحجة لا غير ، وإنما اختلفوا فى أن ذا الحجة كله شهر أو العشر الأوائل منه أو التسع فقط ، أو ثلاثة عشر يوما منه ، فقال بالأول ابن مسعود وابن عمر والزهرى وعروة بن الزبير وهو رواية ابن المنذر عن مالك ، وقال بالثانى ابن عباس والسدى وأبو حنيفة وهو رواية ابن حبيب عن مالك .

وقال بالثالث الشافعى، والرابع قول فى مذهب مالك ذكره ابن الحاجب فى المختصر غير معزو.

وإطلاق الأشهر على الشهرين وبعض الشهر عند أصحاب القولين الثالث والرابع مخرّج على إطلاق الجمع على الاثنين أو على اعتبار العرب الدخول فى الشهر أو السنة كاستكماله ، كما قالوا : ابن سنتين لمن دخل فى الثانية ، وثمرة هذا الخلاف تظهر فيمن أوقع بعض أعمال الحج مما يصح تأخيره كطواف الزيارة بعد عاشر ذى الحجة ، فمن يراه أوقعه فى أيام الحج لم ير عليه دما ومن يرى خلافه يرى خلافه.

وقد اختلفوا فى الإهلال بالحج قبل دخول أشهر الحج ، فقال مجاهد وعطاء والأوزاعى والشافعى وأبو ثور : لا يجزئ ويكون له عمرة كمن أحرم للصلاة قبل وقتها ، وعليه : يجب عليه إعادة الإحرام من الميقات عند ابتداء أشهر الحج ، واحتج الشافعى بقوله تعالى « الحج أشهر معلومَات » ، وقال أحمد : يجزىء ولكنه مكروه ، وقال مالك وأبو حنيفة والنخعى : يجوز الإحرام فى جميع السنة بالحج والعمرةِ إلا أن مالكا كره العمرة فى بقية ذى الحجة ، لأن عمر ابن الخطاب كان ينهى عن ذلك ويضرب فاعله بالدِّرة ، ودليل مالك فى هذا ما مضى من السنة ، واحتج النخعى بقوله تعالى «يسـألونك عن الأهلة قل هى موَاقيت للناس والحج» إذ جعل جميع الأهلة مواقيت للحج ولم يفصل ، وهذا احتجاج ضعيف ، إذ ليس فى الآية تعميم جميع الأهلة لتوقيت الحج بل مساق الآية أن جميع الأهلة صالحة للتوقيت إجمالا ، مع التوزيع فى التفصيل فيوقت كل عمل بما يقارنه من ظهور الأهلة على ما تبينه أدلة أخرى من الكتاب والسنة .

ولاحتمال الآية عدة محامل فى وجه ذكر أشهر الحج لا أرى للأئمة حجة فيها لتوقيت الحج.

وقوله تعالى « فمن فرض فيهن الحج » تفريع على هاته المقدمة لبيان أن الحج يقع فيها وبيان أهم أحكامه .

ومعنى فرض : نوى وعزم، فنية الحج هى العزم عليه وهو الإحرام ، ويشترط فى النية عند مالك وأبى حنيفة مقارنتها لقول من أقوال الحج وهو التلبية ، أو عمل من أعماله كسَوْق الهدى ، وعند الشافعى يدخل الحج بنية ولو لم يصاحب قولا أو عملا وهو أرجح ؛ لأن النية فى العبادات لم يشترط فيها مقارنتها لجزء من أعمال العبادة، ولا خلاف أن السنة مقارنة الإهلال للاغتسال والتلبية واستواء الراحلة راكبها .

وضمير « فيهن » للأشهر ، لأنه جمع لغير عاقل فيجرى على التأنيث .

وقوله « فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج » جواب من الشرطية ، والرابط بين جملة الشرط والجواب ما فى معنى « لا رفث » من ضمير يعود على (من) ؛ لأن التقدير فلا يرفث .

وقد نفى الرفث والفسوق والجدال نفى الجنس مبالغة فى النهى عنها وإبعادها عن الحاج ، حتى جعلت كأنها قد نهى الحاج عنها فانتهى فانتفت أجناسها ، ونظير هذا كثير فى القرآن كقوله تعالى « والمطلقات يتربصن » وهو من قبيل التمثيل بأن شبهت حالة المأمور وقت الأمر بالحالة الحاصلة بعد امتثاله فكأنه امتثل وفعل المأمور به فصار بحيث يخبر عنه بأنه فَعَل كما قرره فى الكشاف فى قوله « والمطلقات يتربصن » ، فأطلق المركب الدال على الهيئة المشبه بها على الهيئة المشبهة .

وقرأ الجمهور بفتح أواخر الكلمات الثلاث المنفية بلا ، على اعتبار (لا) نافية للجنس نصا ، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو برفع رفث وفسوق على أن (لا) أخت ليس نافية للجنس غير نص وقرآ (ولا جدال) بفتح اللام على اعتبار (لا) نافية للجنس نصا وعلى أنه عطف جملة على جملة فروى عن أبى عمرو أنه قال « الرفع بمعنى لا يكون رفث ولا فسوق » يعنى أن خبر لا محذوف وأن المصدرين نائبان عن فعليهما وأنهما رفعا لقصد الدلالة على الثبات مثل رفع « الحمد لله » وانتهى الكلام ثم ابتدأ النفى فقال: « ولا جدال فى الحج » على أن فى الحج خبر (لا) ، والكلام على القراءتين خبرٌ مستعمل فى النهى .

والرفث اللغو من الكلام والفحش منه قاله أبو عبيدة واحتج بقول العجاج :

وَربٍّ أَسْرابِ حجيجٍ كُظَّم   عن اللَّغَا ورَفَثِ التَّكَلُّم

وفعله كنصر ، وفرح وكرم والمراد به هنا الكناية عن قربان النساء .

وأحسب أن الكناية بهذا اللفظ دون غيره لقصد جمع المعنيين الصريح والكناية ، وكانوا فى الجاهلية يتوقون ذلك ، قال النابغة :

حَيَّاكِ رَبِّى فإنَّا لا يحِلُّ لنا   لَهْوُ النساءِ وإنَّ الدِّينَ قَدْ عَزَما

يريد من الدين الحج وقد فسروا قوله : لهو النساء بالغزل .

وهذا خبر مراد به مبالغة النهى اقتضى أن الجماع فى الحج حرام ، وأنه مفسد للحج وقد بينت السنة ذلك بصراحة ، فالدخول فى الإحرام يمنع من الجماع إلى الإحلال بطواف الإفاضة وذلك جميع وقت الإحرام ، فإن حصل نسيان فقال مالك هو مفسد ويعيد حجه إذا لم يمض وقوف عرفة ، وإلا قضاه فى القابل نظرا إلى أن حصول الالتذاذ قد نافى تجرد الحج والزهد المطلوب فيه بقطع النظر عن تعمد أو نسيان ، وقال الشافعى فى أحد قوليه وداود الظاهرى : لا يفسد الحج وعليه هدى ، وأما مغازلة النساء والحديث فى شأن الجماع المباح فذريعة ينبغى سدها ، لأنه يصرف القلب عن الانقطاع إلى ذكر الله فى الحج .

وليس من الرفث إنشاد الشعر القديم الذى فيه ذكر الغزل ؛ إذ ليس القصد منه إنشاء الرفث ، وقد حدا ابن عباس راحلته وهو محرم ببيت فيه ذكر لفظ من الرفث فقال له صاحبه حصين بن قيس : أترفُث وأنت محرم ؟ فقال : إن الرفث ما كان عند النساء أى الفعل الذى عند النساء أى الجماع .

والفسوق معروف وقد تقدم القول فيه غير مرة ، وقد قيل أراد به هنا النهى عن الذبح للأصنام وهو تفسير مروى عن مالك ، وكأنه قاله لأنه يتعلق بإبطال ما كانوا عليه فى الجاهلية غير أن الظاهر شمول الفسوق لسائر الفسق وقد سكت جميع المفسرين عن حكم الإتيان بالفسوق فى مدة الإحرام .

وقرن الفسوق بالرفث الذى هو مفسد للحج يقتضى أن إتيان الفسوق فى مدة الإحرام مفسد للحج كذلك ، ولم أر لأحد من الفقهاء أن الفسوق مفسد للحج ولا أنه غير مفسد سوى ابن حزم فقال فى المحلَّى : إن مذهب الظاهرية أن المعاصى كلها مفسدة للحج ، والذى

يظهر أن غير الكبائر لا يفسد الحج وأن تعمد الكبائر مفسد للحج وهو أحرى بإفساده من قربان النساء الذى هو التذاذ مباح والله أعلم .

والجدال مصدر جادله إذا خاصمه خصاما شديدا وقد بسطنا الكلام عليه عند قوله تعالى « ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم » فى سورة النساء ، إذ فاتنا بيانه هنا .

واختلف فى المراد بالجدال هنا فقيل السباب والمغاضبة ، وقيل تجادل العرب فى اختلافهم فى الموقف ؛ إذ كان بعضهم يقف فى عرفة وبعضهم يقف فى جمع وروى هذا عن مالك .

واتفق العلماء على أن مدارسة العلم والمناظرة فيه ليست من الجدال المنهى عنه ، وقد سمعت من شيخنا العلامة الوزير أن الزمخشرى لما أتم تفسير الكشاف وضعه فى الكعبة فى مدة الحج بقصد أن يطالعه العلماء الذين يحضرون الموسم وقال : من بدا له أن يجادل فى شىء فليفعل ، فزعموا أن بعض أهل العلم اعترض عليه قائلا : بماذا فسرت قوله تعالى « ولا جدال فى الحج » وأنه وجم لها ، وأنا أحسب إن صحت هذه الحكاية أن الزمخشرى أعرض عن مجاوبته ، لأنه رآه لا يفرق بين الجدال الممنوع فى الحج وبين الجدال فى العلم ، واتفقوا على أن المجادلة فى إنكار المنكر وإقامة حدود الدين ليست من المنهى عنه فالمنهى عنه هو ما يجر إلى المغاضبة والمشاتمة وينافى حرمة الحج ولأجل ما فى أحوال الجدال من التفصيل كانت الآية مجملة فيما يفسد الحج من أنواع الجدال فيرجع فى بيان ذلك إلى أدلة أخرى .

وقوله « وما تفعلوا من خير يعلمه الله » عُقب به النهى عن المنهيات لقصد الاتصاف بأضداد تلك المنهيات فكأنه قال : لا تفعلوا ما نهيتم عنه وافعلوا الخير فما تفعلوا يعلمه الله ، وأطلق علم الله وأريد لازمه وهو المجازاة على المعلوم بطريق الكناية فهو معطوف على قوله: « فلا رفث » إلخ :

﴿ وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ وَٱتَّقُونِ يَـٰٓأُوْلِى ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴾ 197

معطوف على جملة « وما تفعلوا من خير يعلمه الله » باعتبار ما فيها من الكناية عن الترغيب فى فعل الخير، والمعنى وأكثروا من فعل الخير.

والتزود إعداد الزاد وهو الطعام الذى يحمله المسافر ، وهو تفعُّل مشتق من اسم جامد وهو الزاد كما يقال تَعَمَّم وتَقَمَّص أى جعل ذلك معه .

فالتزود مستعار للاستكثار من فعل الخير استعداداً ليوم الجزاء شبه بإعداد المسافر الزاد لسفره بناءعلى إطلاق اسم السفر والرحيل على الموت . قال الأعشى فى قصيدته التى أنشأها لمدح النبيء صلى الله عليه وسلم وذكرفيها بعض مايدعو النبيء إليه أخذا من هذه الآية وغيرها :

إذا أنْتَ لم تَرْحَلْ بزاد من التقى ... ولاقَيْتَ بعد الموت من قد تَزودا
نَدِمْتَ أَنْ لا تكونَ كمِثْلِه ... وأَنَّك لم تُرْصِدْ بما كان أرْصَدا

فقوله « فإن خير الزاد التقوىٰ » بمنزلة التذييل أى التقوى أفضل من التزود للسفر فكونوا عليها أحرص .

ويجوز أن يستعمل التزود مع ذلك فى معناه الحقيقى على وجه استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه فيكون أمراً بإعداد الزاد لسفر الحج تعريضا بقوم من أهل اليمن كانوا يجيئون إلى الحج دون أى زاد ويقولون نحن متوكلون على الله [1] فيكونون كلا على الناس بالإلحاف .

فقوله « فإن خير الزاد » إلخ إشارة إلى تأكيد الأمر بالتزود تنبيها بالتفريع على أنه من التقوى؛ لأن فيه صيانة ماء الوجه والعرض .

وقوله « واتقون » بمنزلة التأكيد لقوله « فإن خير الزاد التقوىٰ » ولم يزد إلا قوله « يَـٰٓأُولى الألبَٰب » المشير إلى أن التقوى مما يرغب فيه أهل العقول .

والألباب: جمع لبّ وهو العقل، واللب من كل شيء : الخالص منه، وفعله لَبُب يلُب بضم اللام قالوا وليس فى كلام العرب فَعُل يفعُل بضم العين فى الماضى والمضارع من المضاعف إلا هذا الفعل حكاه سيبويه عن يونس وقال ثعلب ما أعرف له نظيرا .

فقوله « فإن خير الزاد التقوىٰ » بمنزلة التذييل أى التقوى أفضل من التزود للسفر فكونوا عليها أحرص، وموقع قوله « واتقون يَـٰٓأُولى الألبَٰب » على احتمال أن يُراد بالتزود معناه الحقيقى مع المجازى إفادةُ الأمر بالتقوى التى هى زاد الآخرة بمناسبة الأمر بالتزود لحصول التقوَى الدنيوية بصَوْن العرض .

---

(١) كانوا يقولون : كيف نحج بيت الله ولا يطعمنا ؟ وكانوا يقدمون مكة بثيابهم التى قطعوا بها سفرهم بين اليمن ومكة فيطوفون فيها ، وكان بقية العرب يسمونهم الطلس ؛ لأنهم يأتون طلسا من الغبار .

والتقوى مصدر اتقى إذا حذِر شيئاً ، وأصلها تقيى قلبوا ياءها واوا للفرق بين الاسم والصفة، فالصفة بالياء كامرأة تَقْيَى كخَزْيَى وصَدْيَى ، وقد أطلقت شرعا على الحذر من عقاب الله تعالى باتباع أوامره واجتناب نواهيه وقد تقدمت عند قوله تعالى « هُدًى للمتقين » .

﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ ﴾

جملة معترضة بين المتعاطفين بمناسبة النهى عن أعمال فى الحج تنافى القصد منه فنقل الكلام إلى إباحة ما كانوا يتحرجون منه فى الحج وهو التجارة ببيان أنها لا تنافى القصد الشرعى إبطالا لما كان عليه المشركون ، إذ كانوا يرون التجارة للمُحْرِم بالحج حراما .

فالفضل هنا هو المال، وابتغاء الفضل التجارة لأجل الربح كما هو فى قوله تعالى «وءاخرون يضربون فى الأرض يبتغون من فضل الله » .

وقد كان أهل الجاهلية إذا خرجوا من سوق ذى المجاز إلى مكة حرم عندهم البيع والشراء قال النابغة :

كادَتْ تُسَاقِطُنى رَحْلِى ومِيثَرَتِى بذِى المجاز ولم تُحسس به نَغَما[1]

من صَوْتِ حِرْمِيَّةٍ قالتْ وقد ظعنوا هل فى مُخِفِّيكُمُ مَنْ يشترى أَدَما

قلتُ لَها وهى تَسْعَى تحتَ لَبَّتِها لا تَحْطِمَنَّكِ إن البيعَ قد زَرِما

أى انقطع البيع وحَرُم ، وعن ابن عباس: كانت عكاظ ، ومَجَنَّة ، وذو المجاز أسواقا فى الجاهلية فتأثَّمُوا أنْ يَتَّجِرُوا فى المواسم فنزلت : ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم فى موسم الحج اه . أى قرأها ابن عباس بزيادة فى مواسم الحج .

وقد كانت سوق عكاظ تفتح مستهل ذى القعدة وتدوم عشرين يوما وفيها تباع نفائس السلع وتتفاخر القبائل ويتبارى الشعراء ، فهى أعظم أسواق العرب وكان موقعها بين نَخْلَةَ والطائف ، ثم يخرجون من عكاظ إلى مَجَنَّة ثم إلى ذى المَجاز ، والمظنون أنهم يقضون بين هاتين السوقين بقية شهر ذى القعدة؛ لأن النابغة ذكر أنه أقام بذى المجاز أربع ليال وأنه خرج من ذى المجاز إلى مكة فقال يذكر راحلته :

---

(١) الضمائر الثلاثة المستترة فى الأفعال فى هذا البيت عائدة إلى الراحلة المذكورة فى أبيات قبله .

باتَت ثلاثَ ليالٍ ثم واحِــدَةً بذى المجاز تُراعِى مَنْزِلًا زِيَمَا

ثم ذكر أنه خرج من هنالك حاجًّا فقال :

* كادَتْ تُساقِطنى رَحْلى ومِيثَرَتِى *

﴿ فَإِذَآ أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَٰتٍ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ عِندَ ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِ ﴾

الفاء عاطفة على قوله « فلا رفث ولا فسوق » الآية ، عطف الأمر على النهى ، وقوله : إذا أفضتم شرط للمقصود وهو : فاذكروا الله .

والإفاضة هنا : الخروج بسرعة وأصلها من فاض الماء إذا كثر على ما يحويه فبرز منه وسالَ ؛ ولذلك سموا إجالة القِداح فى المَيْسر إفَاضَةً والمجيلَ مُفيضا ، لأنه يُخْرِج القِدَاح من الرِّبَابَة بقوة وسرعة أى بدون تَخَيُّر ولا جَسٍّ لينظر القدح الذى يخرج ، وسمَّوا الخروج من عرفة إفاضة لأنهم يخرجون فى وقت واحد وهم عدد كثير فتكون لخروجهم شدة ، والإفاضة أطلقت فى هاته الآية على الخروج من عرفة والخروج من مزدلفة .

والعرب كانوا يسمون الخروج من عرفة الدَّفْع ، ويسمون الخروج من مزدلفة إفاضة ، وكلا الإطلاقين مجاز ؛ لأن الدفع هو إبعاد الجسم بقوة ، ومن بلاغة القرآن إطلاق الإفاضة على الخروجين ؛ لما فى أفاض من قرب المشابهة من حيث معنى الكثرة دون الشدة .

ولأن فى تجنب دَفَعْتُم تجنُّبا لتوهم السامعين أن السير مشتمل على دفعِ بعض الناس بعضاً ؛ لأنهم كانوا يجعلون فى دفعهم ضَوْضَاء وجلبة وسرعةَ سير فنهاهم النبىء صلى الله عليه وسلم عن ذلك فى حجة الوداع وقال « ليس البِرُّ بالإيضَاع فإذا أفضتم فعليكم بالسَّكِينة والوَقَار » .

و (عرفات) اسم واد ويقال : بطن وهو مَسِيلٌ متَّسع تنحدر إليه مياه جبال تحيط به تعرف بجبال عرفة بالإفراد ، وقد جُعل عرفات علَماً على ذلك الوادى بصيغة الجمع بألفٍ وتاء ، ويقال له : عرفة بصيغة المفرد ، وقال الفرّاء : قول الناس يومُ عَرفة مولَّد ليس بعربى محْضٍ ، وخالفه أكثر أهل العلم فقالوا : يقال عرفات وعرفة ، وقد جاء فى عدة أحاديث «يوم عرفة» ، وقال بعض أهل اللغة : لا يقال : يوم عرفات ، وفى وسط وادى عرفة جُبيل يقف عليه ناس ممن يقفون بعرفة ويخطب عليه الخطيب بالناس يوم تاسع ذى الحجة عند الظهر ، ووقف عليه

النبيء صلى الله عليه وسلم راكبا يوم عرفة ، وبُنى فى أعلى ذلك الجبيل عَلَم فى الموضع الذى وقف فيه النبيء عليه الصلاة والسلام فيقف الأئمة يوم عرفة عنده .

ولا يُدرَى وجه اشتقاقٍ فى تسمية المكان عَرَفات أو عَرَفة ، ولا أنه علم منقول أو مرتجل ، والذى اختاره الزمخشرى وابنُ عطية أنه علم مرتجل ، والذى يظهر أن أحد الاسمين أصل والآخر طارئ عليه وأن الأصل (عرفات) من العربية القديمة وأن عرفة تخفيف جرى على الألسنة ، ويحتمل أن يكون الأصل (عرفة) وأن عرفات إشباع من لغة بعض القبائل .

وذكر (عرفات) باسمه فى القرآن يشير إلى أن الوقوف بعرفة رُكن الحج وقال النبيء صلى الله عليه وسلم « الحج عرفة » .

سمى الموضع عرفات الذى هو على زنة الجمع بألفٍ وتاء فعاملوه معاملة الجمع بألفٍ وتاء ولم يمنعوه الصرف مع وجود العلمية .

وجمع المؤنث لا يُمنع من الصرف ؛ لأن الجمع يزيل ما فى المفرد من العلمية ؛ إذ الجمع بتقدير مُسَمَّيَات بكذا ، فما جُمع إلا بعدَ قصدِ تنكيره ، فالتأنيث الذى يمنع الصرف مع العلمية أو الوصفية هو التأنيث بالهاء .

وذكر الإفاضة من (عرفات) يقتضى سبق الوقوف به ؛ لأنه لا إفاضة إلا بعد الحُلول بها ، وذِكر (عرفات) باسمه تنويه به يدل على أن الوقوف به ركن فلم يُذكر من المناسك باسمه غير عرفة والصفا والمروة ، وفى ذلك دلالة على أنهما من الأركان ، خلافا لأبى حنيفة فى الصفا والمروة ، ويؤخذ ركن الإحرام من قوله « فمن فرض فيهن الحج » ، وأما طواف الإفاضة فثبت بالسنة وإجماع الفقهاء .

و (من) ابتدائية .

والمعنى فإذا أفضتم خارجين من عرفات إلى المزدلفة .

والتصريح باسم (عرفات) فى هذه الآية للرد على قريش ؛ إذ كانوا فى الجاهلية يقفون فى (جَمْع) وهو المزدلفة ؛ لأنهم حُمْس ، فيرون أن الوقوف لا يكون خارج الحرم ، ولما كانت مزدلفة من الحرم كانوا يقفون بها ولا يرضون بالوقوف بعرفه ، لأن عرفة من الحل كما سيأتى ، ولهذا لم يذكر الله تعالى المزدلفة فى الإفاضة الثانية باسمها وقال « مِنْ حيثُ

أَفَاضَ النّاسُ » لأن المزدلفة هو المكان الذى يفيض منه الناس بعد إفاضة عرفات ، فذلك حوالة على ما يعلمونه .

و (المشعر) اسم مشتق من الشعُور أى العِلْم ، أو من الشِّعَار أى العَلَامة ، لأنه أقيمت فيه علامة كالمنار من عهد الجاهلية ، ولعلهم فعلوا ذلك لأنهم يدفعون من عرفات آخر المساء فيدركهم غبسُ ما بعد الغروب وهم جماعات كثيرة فخشوا أن يضلوا الطريق فيضيق عليهم الوقت . .

ووصف المشعر بوصف (الحرام) لأنه من أرض الحرم بخلاف عرفات .

والمشعر الحرام هو (المزدلفة) ، سميت مزدلفة لأنها ازدلفت من مِنَى أى اقتربت ؛ لأنهم يبيتون بها قاصدين التصبيح فى مِنى .

ويقال للمزدلفة أيضا (جَمْع) لأن جميع الحجيج يجتمعون فى الوقوف بها ، الحُمْس وغيرُهم من عهد الجاهلية ، قال أبو ذؤيب .

فبَاتَ بجَمْعٍ ثم راح إلى مِنًى فأصبح رَاداً يبتغى المَزْجَ بالسَّحْل[1]

فمن قال : إن تسميتها جمعا لأنها يُجْمَع فيها بين المغرب والعشاء فقد غفل عن كونه اسماً من عهد ما قبل الإسلام .

وتسمى المزدلفة أيضا (قُزَح) بقاف مضمومة وزاى مفتوحة ممنوعا من الصرف ، باسم قرن جبل بين جبالٍ من طَرَف مزدلفة ويقال له : الميقَدَة لأن العرب فى الجاهلية كانوا يُوقدون عليه النيران ، وهو موقف قريش فى الجاهلية ، وموقفُ الإمام فى المزدلفة على قُزَح .

روى أبو داود والترمذى أن النبيء صلى الله عليه وسلم لما أصبح بجَمْع أتى قُزَحَ فوقف عليه وقال : هذا قُزَح وهو الموقف وجَمْعُ كلها موقف، ومذهب مالك أن المبيت سنة وأما النزول حصةً فواجب .

وذهب علقمة وجماعة من التابعين والأوزاعى إلى أن الوقوف بمزدلفة ركن من الحج فمن فاته بطل حجه تمسكا بظاهر الأمر فى قوله فاذكروا الله .

(١) من أبيات يصف فيها رجلافى الحج طلب أن يشترى عسلا من منى والراد الطالب ، والمزج من أسماء العسل ، والسحل النقد وأطلقه فى البيت على الدراهم المنقودة من الوصف بالمصدر .

. وقد كانت العرب فى الجاهلية لا يفيضون من عرفة إلى المزدلفة حتى يجيزهم أحد (بنى صُوفَة) وهم بنو الغوث بن مُر بن أدٍّ بن طابخة بن إلياس بن مُضر وكانت أمه جرهمية، لقب الغوث بصُوفَة ؛ لأن أمه كانت لا تلد فنذرت إنْ هى ولدت ذكرا أن تجعله لخدمة الكعبة فولدت الغوث وكانوا يجعلون صوفةً يَربطون بها شعر رأس الصبى الذى ينذرونه لخِدمة الكعبة وتسمى الرَّبيطَ ، فكان الغوْث يلى أمر الكعبة مع أخواله من جرهم فلما غلب قصَى بن كِلاب على الكعبة جعل الإجازة للغَوْث ثم بَقيت فى بنيه حتى انقرضوا ، وقيل إن الذى جعل أبناء الغَوْث لإجازة الحاجِّ هم ملوك كندة ، فكان الذى يجيز بهم من عرفة يقول :

لَا هُمَّ إِنِّى تَابِـعٌ تبـاعَهْ ... إن كان إثْمٌ فعلَى قُضاعهْ

لأن قضاعة كانت تُحل الأشهر الحرم ، ولما انقرض أبناء صوفة صارت الإجازة لبنى سعد ابن زيد مناة بن تميم ورثوها بالقُعدد فكانت فى آل صَفْوان منهم وجاء الإسلام وهى بيد كَرب بن صفوان قال أوس بن مَغْراء :

لَا يَبْرَحُ الناسُ ما حَجُّوا مُعَرَّفَهُم ... حَتَّى يُقَالَ أجيزوا آل صفوانَا

﴿ وَٱذْكُرُوهُ كَمَا هَدَىٰكُمْ وَإِن كُنتُم مِّن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلضَّآلِّينَ ﴾ 198

الواو عاطفة على قوله « فاذكروا الله عند المشعر الحرام » والعطف يقتضى أن الذكر المأمور به هنا غير الذكر المأمور به فى قوله « فاذكروا الله عند المشعر الحرام » فيكون هذا أمراً بالذكر على العموم بعد الأمر بذكر خاص فهو فى معنى التذييل بعد الأمر بالذكر الخاص فى المشعر الحرام .

ويجوز أن يكون المراد من هذه الجملة هو قوله « كما هَدَىٰكُم » فموقعها موقع التذييل . وكان مقتضى الظاهر ألا تعطف بل تُفْصَل وعدل عن مقتضى الظاهر فعطفت بالواو باعتبار مغايرتها للجملة التى قبلها بما فيها من تعليل الذكر وبيانِ سببه وهى مغايَرةٌ ضعيفة لكنها تصحح العطف كما فى قول الحارث بن همام الشيبانى :

أيا ابْنَ زَيَّابَةَ إنْ تَلْقَنى ... لا تلقنى فى النَّعَم العَازِب

وتَلْقَنِي يشتَدُّ بى أَجْرَدٌ ... مُسْتَقْدِمِ البِرْكَة كالراكب

فإن جملة تلقنى الثانية هى بمنزلة بدل الاشتمال من لا تلقنى فى النعم العازب لأن معناه لاتلقنى راعىَ إبل وذلك النفى يقتضى كونه فارسا ؛ إذ لا يخلو الرجل عن إحدى الحالتين فكان الظاهر فصل جملة تلقنى تشتد بى أجرد لكنه وصلها لمغايرةٍ مَّا .

وقوله « كما هَدَىٰكُم » تشبيه للذكر بالهدى وما مصدرية .

ومعنى التشبيه فى مثل هذا المشابهةُ فى التساوى أى اذكروه ذكراً مساوياً لهدايته إيا كم فيفيد معنى المجازاة والمكافأة فلذلك يقولون إن الكاف فى مثله للتعليل وقد تقدم الفرق بينها وبين كاف المجازاة عند قوله تعالى « فنتبرَّأ منهم كما تبرَّءوا منَّا » وكثر ذلك فى الكاف التى اقترنت بها (ما) كيف كانت ، وقيل ذلك خاص بما الكافة والحق أنه وارد فى الكاف المقترنة بما وفى غيرها .

وضمير « من قبله » يرجع إلى الهدى المأخوذ من ما المصدرية و « إنْ » مخففة من إنَّ الثقيلة .

والمراد ضلالهم فى الجاهلية بعبادة الأصنام وتغيير المناسك وغير ذلك .

﴿ ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ وَٱسْتَغْفِرُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ 199

الذى عليه جمهور المفسرين أن ثم للتراخى الإخبارى للترقى فى الخبر وأن الإفاضة المأمور بها هنا هى عين الإضافة المذكورة فى قوله تعالى « فإذا أفضتم من عرفات » وأن العطف بثم للعودة إلى الكلام على تلك الإفاضة .

فالمقصود من الأمر هو متعلق أفيضوا أى قوله « من حيث أفاض الناس» إشارة إلى عرفات فيكون متضمنا الأمر بالوقوف بعرفة لا بغيرها إبطالا لعمل قريش الذين كانوا يقفون يوم الحج الأكبر على (قُزَح) المسمى بجمع وبالمشعر الحرام فهو من المزدلفة وكان سائر العرب وغيرهم يقف بعرفات فيكون المراد بالناس فى جمهورهم من عدا قريشا .

عن عائشة أنها قالت : كانت قريش ومن دان دينها يقفون بيوم عرفة فى المزدلفة وكانوا يسمون الحمْس وكان سائر العرب يقفون بعرفة فلما جاء الإسلام أمر الله نبيه أن يأتى عرفات ثم يقف بها ثم يفيض منها فذلك قوله تعالى « ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس »اهـ

فالمخاطب بقوله : « أفيضوا » جميع المسلمين والمراد بالناس عموم الناس يعني من عدا قريشا ومن كان من الحمس الذين كانوا يفيضون من المزدلفة وهم قريش ومن ولدوا وكنانة وأحلافهم.

روى الطبري عن ابن أبي نجيح قال : كانت قريش لا أدرى قبل الفيل أم بعده ابتدعت أمر الحمس رأيا قالوا : نحن ولاة البيت وقاطنوا مكة فليس لأحد من العرب مثل حقنا ولا مثل منزلنا فلا تعظموا شيئاً من الحِل كما تعظمون الحرم « يعني لأن عرفة من الحل » فإنكم إن فعلتم ذلك استخفت العرب بحرَمكم وقالوا : قد عظموا من الحل مثلَ ما عظموا من الحرم فلذلك تركوا الوقوف بعرفة والإفاضةَ منها وكانت كنانة وخزاعة قد دخلوا معهم في ذلك اهـ. يعني فكانوا لا يفيضون إلا إفاضة واحدة بأن ينتظروا الحجيج حتى يردوا من عرفة إلى مزدلفة فيجتمع الناس كلهم في مزدلفة ولعل هذا وجه تسمية مزدلفة بجمع ، لأنها يجمع بها الحمس وغيرهم في الإفاضة فتكون الآية قد ردت على قريش الاقتصار على الوقوف بمزدلفة .

وقيل: المراد بقوله « ثم أفيضوا » الإفاضة من مزدلفة إلى منى ، فتكون ثم للتراخي والترتيب في الزمن أي بعد أن تذكروا الله عند المشعر الحرام وهي من السنة القديمة من عهد إبراهيم عليه السلام فيما يقال ، وكان عليها العرب في الجاهلية وكانت الإجازة فيها بيد خُزاعة ثم صارت بعدهم لبني عَدْوان من قيس عَيلان ، وكان آخرُ من تولى الإجازة منهم أبا سَيَّارة عُمَيلة بن الأعزل أجاز بالناس أربعين سنة إلى أن فتحت مكة فأبطلت الإجازة وصار الناس يتبعون أمير الحج ، وكانوا في الجاهلية يخرجون من مزدلفة يوم عاشر ذي الحجة بعد أن تطلع الشمس على ثَبير وهو أعلى جبلٍ قُرب منى وكان الذي يُجيز بهم يقف قُبيل طلوع الشمس مستقبل القبلة ويدعو بدعاء يقول فيه « اللهم بَغِّض بين رعائنا ، وحَبِّب بين نسائنا ، واجعل المال في سُمَحائنا ، اللهم كن لنا جارا ممن نخافه ، أَوْفُوا بعهدكم، وأكرموا جاركم، واُقروا ضيفكم».
فإن قرب طلوع الشمس قال : « أَشْرِقْ ثَبير كيما نُغير » وركب أبو سيارة حمارا أسود فإذا طلعت الشمس دَفَع بهم وتبعه الناس وقد قال في ذلك راجزهم :

خَلُّوا السبيلَ عن أبي سَيَّارهْ   وعن مَواليه بني فَزارهْ
حتَّى يُجيز سالما حِمارَه   مستقبل القبلةِ يَدْعو جارهْ

أي يدعو الله تعالى لقوله : اللهم كن لنا جارا ممن نخافه .

فقوله : « من حيث أفاض الناس » أى من المكان الذى يفيض منه سائر الناس وهو مزدلفة .

وعبر عنه بذلك لأن العرب كلهم يجتمعون فى مزدلفة ، ولولا ما جاء من الحديث لكان هذا التفسير أظهر لتكون الآية ذكرت الإفاضتين بالصراحة وليناسب قوله بعد : فإذا قضيتم مناسككم .

وقوله : « واستغفروا الله» عطف على أفيضوا من حيث أفاض الناس أمرهم بالاستغفار كما أمرهم بذكر الله عند المشعر الحرام وفيه تعريض بقريش فيما كانوا عليه من ترك الوقوف بعرفة .

﴿ فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَٰسِكَكُمْ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَذِكْرِكُمْ ءَابَآءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ 200 وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ 201 أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا۟ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ 202 ﴾

تفريع على قوله : « ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس » لأن تلك الإفاضة هى الدفع من مزدلفة إلى منى أو لأنها تستلزم ذلك ومنى هى محل رمى الجمار ، وأشارت الآية إلى رمى جمرة العقبة يوم عاشر ذى الحجة فأمرت بأن يذكروا الله عند الرمى ثم الهدى بعد ذلك وقد تم الحج عند ذلك، وقضيت مناسكه.

وقد أجمعوا على أن الحاج لا يرمى يوم النحر إلا جمرة العقبة من بعد طلوع الشمس إلى الزوال ثم ينحر بعد ذلك، ثم يأتى الكعبة فيطوف طواف الإفاضة وقد تم الحج وحل للحاج كل شئ إلا قربان النساء .

والمناسك جمع مَنْسَك مشتق من نسك نَسْكا من باب نصر إذا تعبد وقد تقدم فى قوله تعالى «وأرنا مناسكنا» فهو هنا مصدر ميمى أو هو اسم مكان والأول هو المناسب لقوله: قضيتم؛ لئلا نحتاج إلى تقدير مضاف أى عبادات مناسككم .

وقرأ الجميع مناسككم بفك الكافين وقرأه السوسى عن أبى عمرو بإدغامهما وهو الإدغام الكبير.

وقوله : « فاذكروا الله » أعاد الأمر بالذكر بعد أن أمر به وبالاستغفار تحضيضا عليه وإبطالا لما كانوا عليه فى الجاهلية من الاشتغال بفضول القول والتفاخر، فإنه يجر إلى المراء والجدال ، والقصد أن يكون الحاج منغمسا فى العبادة فعلا وقولا واعتقادا .

وقوله « كذكركم ءاباءكم » بيان لصفة الذكر، فالجار والمجرور نعت لمصدر محذوف أى ذكرا كذكركم الخ إشارة إلى ما كانوا عليه من الاشتغال فى أيام منى بالتفاخر بالأنساب ومفاخر أيامهم ، فكانوا يقفون بين مسجد منى أى موضعه وهو مسجد الخيف وبين الجبل (أى جبل منى الذى مبدؤه العقبة التى ترمى بها الجمرة) فيفعلون ذلك .

وفى تفسير ابن جرير عن السدى : كان الرجل يقوم فيقول: اللهم إن أبى كان عظيم القبة عظيم الجفنة كثير المال فأعطنى مثل ما أعطيته . فلا يذكر غير أبيه وذكر أقوالا نحوا من ذلك .

والمراد تشبيه ذكر الله بذكر آبائهم فى الكثرة والتكرير وتعمير أوقات الفراغ به وليس فيه ما يؤذن بالجمع بين ذكر الله وذكر الآباء .

وقوله « أوأشد ذكرا » أصل أو أنها للتخيير ولما كان المعطوف بها فى مثل ما هنا أولى بمضمون الفعل العامل فى المعطوف عليه أفادت (أو) معنى من التدرج إلى أعلى، فالمقصود أن يذكروا الله كثيرا ، وشبه أولا بذكر آبائهم تعريضا بأنهم يشتغلون فى تلك المناسك بذكر لا ينفع وأن الأجدر بهم أن يعوضوه بذكر الله فهذا تعريض بإبطال ذكر الآباء بالتفاخر .

ولهذا قال أبو على الفارسى وابن جنى : إن (أو) فى مثل هذا للإضراب الانتقالى ونفيا اشتراط تقدم نفى أو شبهه واشتراط إعادة العامل .

وعليه خُرج قوله تعالى «وأرسلناه إلى مائة ألف أويزيدون»، وعلى هذا فالمراد من التشبيه أولا إظهار أن الله حقيق بالذكر هنالك مثل آبائهم ثم بين بأن ذكر الله يكون أشد لأنه أحق بالذكر .

و (أشد) لايخلو عن أن يكون معطوفا على مصدر مقدر منصوب على أنه مفعول مطلق بعد قوله كذكركم آباءكم تقديره: «فاذكروا الله ذكرا كذكركم آباءكم» فتكون فتحة أشد التى فى آخره فتحة نصب، فنصبه بالعطف على المصدر المحذوف الذى دل عليه قوله كذكركم والتقدير:

ذكرا كذكركم آباءكم ، وعلى هذا الوجه فنصب (ذكرا) يظهر أنه تمييز لأشد ، وإذ قد كان أشد وصفا لذكرا المقدر صار مآل التمييز إلى أنه تمييز الشيء بمرادفه وذلك ينافى القصد من التمييز الذى هو لإزالة الإبهام ، إلا أن مثل ذلك يقع فى الكلام الفصيح وإن كان قليلا قلة لا تنافى الفصاحة اكتفاء باختلاف صورة اللفظين المترادفين ، مع إفادة التمييز حينئذ توكيد المميز كما حكى سيبويه أنهم يقولون : هو أشح الناس رجلا ، وهما خير الناس اثنين ، وهذا مادرج عليه الزجاج فى تفسيره ، قلت: وقريب منه استعمال تمييز (نعم) توكيدا فى قول جرير :

تَزَوَّدْ مثلَ زاد أبيك فينا فنِعْم الزاد زادُ أبيك زَادا

ويجوز أن يكون نصب «أشد» على الحال من (ذكر) الموالى له وأن أصل أشد نعت له وكان نظم الكلام: أو ذكرا أشد، فقدم النعت فصار حالا ، والداعى إلى تقديم النعت حينئذ هو الاهتمام بوصف كونه أشد ، وليتأتى إشباع حرف الفاصلة عند الوقف عليه ، وليباعد ما بين كلمات الذكر المتكررة ثلاث مرات بقدر الإمكان .

أو أن يكون (أشد) معطوفا على (ذكر) المجرور بالكاف من قوله « كذكركم » ولا يمنع من ذلك ما قيل من امتناع العطف على المجرور بدون إعادة الجار لأن ذلك غير متفق عليه بين أئمة النحو ، فالكوفيون لا يمنعونه ووافقهم بعض المتأخرين مثل ابن مالك وعليه قراءة حمزة «واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام» بجر الأرحام وقد أجاز الزمخشرى هنا وفى قوله تعالى « كخشية الله أو أشد خشية » فى سورة النساء أن يكون العطف على المجرور بالحرف بدون إعادة الجار ، وبعض النحويين جوزه فيما إذا كان الجر بالإضافة لا بالحرف كما قاله ابن الحاجب فى إيضاح المفصل، وعليه ففتحة أشد نائبة عن الكسرة، لأن أشد ممنوع من الصرف وعلى هذا الوجه فانتصاب « ذكرا » على التمييز على نحو ما تقدم فى الوجه الأول عن سيبويه والزجاج .

ولصاحب الكشاف تخريجان آخران لإعراب (أو أشدَّ ذكرا) فيهما تعسف دعاه إليهما الفرار من ترادف التمييز والمميز، ولابن جنى تبعا لشيخه أبى على تخريج آخر، دعاه إليه مثل الذى دعا الزمخشرى وكان تخريجه أشد تعسفا ذكره عنه ابن المنير فى الانتصاف ، وسلكه الزمخشرى فى تفسير آية سورة النساء .

وهذه الآية من غرائب الاستعمال العربى، ونظيرتها آية سورة النساء، قال الشيخ ابن عرفة

فى تفسيره « وهذه مسألة طويلة عويصة ما رأيت من يفهمها من الشيوخ إلا ابن عبد السلام وابن الحباب وما قصر الطيبي فيها وهو الذى كشف القناع عنها هنا وفى قوله تعالى فى سورة النساء «يخشون الناس كخشية الله أوأشد خشية » وكلامه فى تلك الآية هوالذى حمل التونسيين على نسخه ؛ لأنى كنت عند ابن عبد السلام لما قدم الواصل بكتاب الطيبي فقلت له : ننظر ما قال : في أشد خشية فنظرناه فوجدنا فيه زيادة على ما قال الناس فحض الشيخ إذ ذاك على نسخها اه » .

وقوله « فمن النـاس من يقول » إلخ ، الفاء للتفصيل ؛ لأن ما بعدها تقسيم لفريقين من الناس المخاطبين بقوله « فاذكروا الله » إلخ فقد علم السامعون أن الذكر يشمل الدعاء ؛ لأنه من ذكر الله وخاصة فى مظان الإجابة من الزمان والمكان ، لأن القاصدين لتلك البقاع على اختلاف أحوالهم ما يقصدون إلا تيمنا ورجاء فكان فى الكلام تقدير كأنه قيل : فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا وادعوه . ثم أريد تفصيل الداعين للتنبيه على تفاوت الذين تجمعهم تلك المناسك ، وإنما لم يفصل الذكر الأعم من الدعاء ، لأن الذكر الذى ليس بدعاء لا يقع إلا على وجه واحد وهو تمجيد الله والثناء عليه فلا حاجة إلى تفصيله تفصيلا ينبه إلى ما ليس بمحمود ، والمقسم إلى الفريقين جميع الناس من المسلمين والمشركين ؛ لأن الآية نزلت قبل تحجير الحج على المشركين بآية براءة ، فيتعين أن المراد بمن ليس له فى الآخرة من خلاق هم المشركون ؛ لأن المسلمين لا يهملون الدعاء لخير الآخرة ما بلغت بهم الغفلة ، فالمقصود من الآية التعريض بذم حالة المشركين ، فإنهم لا يؤمنون بالحياة الآخرة .

وقوله « ءاتنا » ترك المفعول الثانى لتنزيل الفعل منزلة ما لا يتعدى إلى المفعول الثانى لعدم تعلق الغرض ببيانه أى أعطنا عطاء فى الدنيا ، أو يقدر المفعول بأنه الإنعام أو الجائزة أو محذوف لقرينة قوله (حسنة) فيما بعد ، أى « آتنا فى الدنيا حسنة ».

و « الخلاق » بفتح الخاء الحظ من الخير والنفيسُ مشتق من الخلاقة وهى الجدارة ، يقال خلق بالشيء بضم اللام إذا كان جديرا به ، ولما كان معنى الجدارة مستلزما نفاسة ما به الجدارة دل ما اشتق من مرادفها على النفاسة سواء قيد بالمجرور كما هنا أم أطلق كما فى قوله صلى الله عليه وسلم : إنما يلبس هذه من خلاق له أى فى الخير وقول البعيث بن حريث .

وَلَسْتُ وإن قُرِّبْتُ يَوْماً ببائِـع خَلَاقِي ولادِينى ٱبتِغاءَ التَّحَبُّبِ

وجملة « وما له في الآخرة من خَلَاقٍ » معطوفة على جملة من يقول فهى ابتدائية مثلها ، والمقصود : إخبار الله تعالى عن هذا الفريق من الناس أنه لا حظ له فى الآخرة ، لأن المراد من هذا الفريق الكفار ، فقد قال ابن عطية: كانت عادتهم فى الجاهلية ألا يدعوا إلا بمصالح الدنيا إذ كانوا لا يعرفون الآخرة .

ويجوز أن تكون الواو للحال ، والمعنى من يقول ذلك فى حال كونه لا حظ له في الآخرة ولعل الحال للتعجيب .

و « حسنة » أصلها صفة لفعلة أو خصلة ، فحذف الموصوف ونزل الوصف منزلة الاسم مثل تنزيلهم الخير منزلة الاسم مع أن أصله شيء موصوف بالخيرية ، ومثل تنزيل صالحة منزلة الاسم فى قول الحطيئة :

كيفَ الهجاءُ وما تنفك صالحة من آل لَأْمٍ بظهر الغَيْب تَأتِينِى

ووقعت حسنة فى سياق الدعاء فيفيد العموم ، لأن الدعاء يقصد به العموم كقول الحريرى :

* يا أَهْل ذا المَغْنَى وُقِيتُمْ ضُرًّا *

وهو عموم عرفى بحسب ما يصلح له كل سائل من الحسنتين .

وإنما زاد فى الدعاء « وقنا عذاب النار » لأن حصول الحسنة فى الآخرة قد يكون بعد عذاب ما فأريد التصريح فى الدعاء بطلب الوقاية من النار .

وقوله « أولئك لهم نصيب مما كسبوا » إشارة إلى الفريق الثانى ، والنصيب: الحظ المعطى لأحد فى خير أو شر قليلا كان أو كثيرا ووزنه على صيغة فَعيل ، ولم أدر أصل اشتقاقه فلعلهم كانوا إذا عينوا الحظ لأحد ينصب له ويظهر ويشخص ، وهذا ظاهر كلام الزمخشرى فى الأساس والراغب فى مفردات القرآن أو هو اسم جاء على هذه الصيغة ولم يقصد منه معنى فاعل ولا معنى مفعول ، وإطلاق النصيب على الشقص المشاع فى قولهم نصيب الشفيع مجاز بالأول .

واعلم أنه وقع فى لسان العرب فى مادة (كفل) أنه لا يقال هذا نصيب فلان حتى يكون قد أُعد لغيره مثله فإذا كان مفرداً فلا يقال نصيب وهذا غريب لم أره لغيره سوى أن الفخر نقل مثله عن ابن المظفر عند قوله تعالى « يكن له كفل منها » فى سورة النساء. ووقع فى كلام

الزجاج وابن عطية فى تفسير قوله تعالى « وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا » قال الزجاج تقدير الكلام جعلوا لله نصيبا ولشركائهم نصيبا، وقال ابن عطية قولهم جعل من كذا وكذا نصيبا يتضمن بقاء نصيب آخر ليس بداخل فى حكم الأول اهـ .

وهذا وعد من الله تعالى بإجابة دعاء المسلمين الداعين فى تلك المواقف المباركة إلا أنه وعد بإجابة شىء مما دَعوا به بحسب ما تقتضيه أحوالهم وحكمة الله تعالى، وبألا يجر إلى فساد عام لا يرضاه الله تعالى فلذلك نكر نصيب ليصدق بالقليل والكثير وأما إجابة الجميع إذا حصلت فهى أقوى وأحسن ، وكسبوا بمعنى طلبوا ، لأن كسب بمعنى طلب ما يرغب فيه .

ويجوز أن يراد بالكسب هنا العمل وبالنصيبِ نصيبُ الثواب فتكون (من) ابتدائية .

واسم الإشارة مشير إلى الناس الذين يقولون « ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة » ، للتنبيه باسم الإشارة على أن اتصافهم بما بعد اسم الإشارة شىء استحقوه بسبب الإخبار عنهم بما قبل اسم الإشارة ، أى أن الله استجاب لهم لأجل إيمانهم بالآخرة فيفهم منه أن دُعاء الكافرين فى ضلال .

وقوله « والله سريع الحساب » تذييل قصد به تحقيق الوعد بحصول الإجابة ، وزيادة تبشير لأهل ذلك الموقف ، لأن إجابة الدعاء فيه سريعة الحصول ، فعلم أن الحساب هنا أطلق على مراعاة العمل والجزاء عليه .

والحساب فى الأصل العد ، ثم أطلق على عد الأشياء التى يراد الجزاء عليها أو قضاؤها، فصار الحساب يطلق على الوفاء بالحق يقال حاسبه أى كافأه أو دفع إليه حقه ، ومنه سمى يوم القيامة يوم الحساب وقال تعالى « إنْ حسابُهم إلّا على ربى – وقال – جزاءً من ربك عطاء حساباً » أي وفاقا لأعمالهم ، وههنا أيضا أريد به الوفاء بالوعد وإيصال الموعود به ، فاستفادة التبشير بسرعة حصول مطلوبهم بطريق العموم ؛ لأن إجابتهم من جملة حساب الله تعالى عباده على ما وَعدهم فيدخل فى ذلك العموم .

والمعنى فإذا أتممتم أيها المسلمون مناسك حجكم فلا تنقطعوا عن أن تذكروا الله بتعظيمه وحمده ، وبالالتجاء إليه بالدعاء لتحصيل خير الدنيا وخير الآخرة ، ولا تشتغلوا بالتفاخر ،

فإن ذكر الله خير من ذكركم آباءكم كما كنتم تذكرونهم بعد قضاء المناسك قبل الإسلام وكما يذكرهم المشركون الآن .

ولا تكونوا كالذين لا يدعون إلا بطلب خير الدنيا ولا يتفكرون فى الحياة الآخرة ، لأنهم ينكرون الحياة بعد الموت فإنكم إن سألتموه أعطاكم نصيبا مما سألتم فى الدنيا وفى الآخرة، وإن الله يعجل باستجابة دعائكم .

فهرس القسم الأول
من الجزء الثاني

سورة البقـرة

الجزء الثاني

الكتاب الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم
والصلاة والسلام على أشرف المرسلين

﴿وَٱذْكُرُوا ٱللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ ٱتَّقَىٰ وَٱتَّقُوا ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ 203

معطوف على « فاذكروا الله كذكركم آباءكم » وما بينهما اعتراض ، وإعادة فعل اذكروا ليبنى عليه تعليق المجرور أى قوله « فى أيام معدودات» لبعد متعلقه وهو «فاذكروا الله كذكركم آباءكم » ، لأنه أريد تقييد الذكر بصفته ثم تقييدُه بزمانه ومكانه .

فالذكر الثانى هو نفس الذكر الأول وعطفه عليه منظور فيه إلى المغايرة بما تعلق به من زمانه .

والأيام المعدودات أيام منى ، وهى ثلاثة أيام بعد يوم النحر ، يقيم الناس فيها بمنى وتسمى أيام التشريق ، لأن الناس يقددون فيها اللحم ، والتقديد تشريق ، أو لأن الهدايا لا تنحر فيها حتى تشرق الشمس .

وكانوا يعلمون أن إقامتهم بمنى بعد يوم النحر بعد طواف الإفاضة ثلاثة أيام فيعلمون أنها المراد هنا بالأيام المعدودات ، ولذلك قال جمهور الفقهاء الأيام المعدودات أيام منى وهى بعد اليوم العاشر وهو قول ابن عمر ومجاهد وعطاء وقتادة والسدى والضحاك وجابر بن زيد ومالك ، وهى غير المراد من الأيام المعلومات التى فى قوله تعالى « ليذكروا اسم الله فى أيام معلومات » فى سورة الحج .

فالأيام المعلومات أيام النحر الثلاثة ، وهى اليوم العاشر ويومان بعده .

والمعدودات أيام منى بعد يوم النحر ، فاليوم العاشر من المعلومات لا من المعدودات ،

واليومان بعده من المعلومات والمعدودات ، واليوم الرابع من المعدودات فقط ، واحتجوا على ذلك بقوله تعالى « ليذكروا اسم الله فى أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام » لأن اليوم الرابع لا نحر فيه ولا ذبح إجماعا ، وقال أبو يوسف ومحمد بن الحسن لا فرق بين الأيام المعلومات والأيام المعدودات وهى يوم النحر ويومان بعده فليس اليوم الرابع عندهما معلوما ولا معدودا ، وعن الشافعى الأيام المعلومات من أول ذى الحجة حتى يوم النحر وما بعد ذلك معدودات ، وهو رواية عن أبى حنيفة .

ودلت الآية على طلب ذكر الله تعالى فى أيام رمى الجمار وهو الذكر عند الرمى وعند نحر الهدايا .

وإنما أمروا بالذكر فى هذه الأيام ، لأن أهل الجاهلية كانوا يشغلونها بالتفاخر ومغازلة النساء ، قال العرجي :

مَا نَلتقِى إلا ثلاثَ مِنًى ... حَتَّى يُفرِّقَ بيننَا النَّفْر

وقال عمر بن أبى ربيعة :

بَدَا لِيَ منها معصم حينَ جَمَّرَتْ ... وكَفٌّ خَضيبٌ زُيِّنَتْ بِبَنَان

فو اللهِ ما أدرى وإنْ كُنْتُ دَارِياً ... بسَبْعٍ رَمَيْتُ الجَمْرَ أمْ بِثَمَان

لأنهم كانوا يرون أن الحج قد انتهى بانتهاء العاشر ، بعد أن أمسكوا عن ملاذهم مدة طويلة فكانوا يعودون إليها ، فأمرهم الله تعالى بذكر الله فيها وذكر الله فيها هو ذكره عند رمى الجمار .

والأيام المعدودات الثلاثة ترمى الجمار الثلاثة فى كل يوم منها بعد الزوال يبتدأ بالجمرة التى تلى مسجد منى بسبع حصيات ، ثم ترمى الجمرتان الأخريان كل جمرة بمثل ذلك ويكبر مع كل حصاة ، وآخرها جمرة العقبة ، وفى أحكام الرمى ووقته وعكس الابتداء فيه بجمرة مسجد منى والمبيت بغير منى خلافات بين الفقهاء .

والآية تدل على أن الإقامة فى منى فى الأيام المعدودات واجبة فليس للحاج أن يبيت فى تلك الليالى إلا فى منى ، ومن لم يبت فى منى فقد أخل بواجب فعليه هدى ، ولا يرخص فى المبيت فى غير منى إلا لأهل الأعمال التى تقتضى المغيب عن منى فقد رخص النبىء صلى الله عليه وسلم

للعباس المبيت بمكة لأجل أنه على سقاية زمزم ، ورخص لرعاء الإبل من أجل حاجتهم إلى رعى الإبل فى المراعى البعيدة عن منى وذلك كله بعد أن يرموا جمرة العقبة يوم النحر ويرجعوا من الغد فيرمون ، ورخص للرعاء الرمى بليل ، ورخص الله فى هذه الآية لمن تعجل إلى وطنه أن يترك الإقامة بمنى اليومين الأخيرين من الأيام المعدودات .

وقوله « فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه » تفريع لفظى الإذن بالرخصة فى ترك حضور بعض أيام منى لمن أعجله الرجوع إلى وطنه ، وجىء بالفاء لتعقيب ذكر الرخصة بعد ذكر العزيمة رحمة منه تعالى بعباده .

وفعلا تَعَجَّل وتأَخَّر : مشعران بتعجل وتأخر فى الإقامة بالمكان الذى يشعر به اسم الأيام المعدودات ، فالمراد من التعجل عدم اللبث وهو النفر عن منى ومن التأخر اللبث فى منى إلى يوم نفر جميع الحجيج ، فيجوز أن تكون صيغة تعجل وتأخر معناها مطاوعة عجله وأخره فإن التفعل يأتى للمطاوعة كأنه عجل نفسه فتعجل وأخرها فتأخر فيكون الفعلان قاصرين لا حاجة إلى تقدير مفعول لهما ولكن المتعجل عنه والمتأخر إليه مفهومان من اسم الأيام المعدودات ، أى تعجل النفر وتأخر النفر ، ويجوز أن تكون صيغة التفعل فى الفعلين لتكلف الفعل كأنه اضطر إلى العجلة أو إلى التأخر فيكون المفعول محذوفا لظهوره أى فمن تعجل النفر ومن تأخره .

فقوله « فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه » ظاهر المعنى فى نفى الإثم عنه ، وإنما قوله « ومن تأخر فلا إثم عليه » يشكل بأن نفى الإثم يقتضى توهم حصوله فيصير التأخر إلى اليوم الرابع رخصة مع أنه هو العزيمة ، ودُفع هذا التوهم بما روى أن أهل الجاهلية كانوا على فريقين؛ فريق منهم يبيحون التعجيل ، وفريق يبيحون التأخير إلى الرابع فوردت الآية للتوسعة فى الأمرين ، أو تجعل معنى نفى الإثم فيهما كناية عن التخيير بين الأمرين ، والتأخير أفضل ، ولا مانع فى الكلام من التخيير بين أمرين وإن كان أحدهما أفضل كما خير المسافرُ بين الصوم والإفطار وإن كان الصوم أفضل .

وعندى أن وجه ذكر « ومن تأخر فلا إثم عليه » أن الله لما أمر بالذكر فى أيام منى وترك ما كانوا عليه فى الجاهلية من الاشتغال فيها بالفضول كما تقدم ، وقال بعد ذلك « فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه » خيف أن يتوهم أن التعجيل بالنفر أولى تباعدا عن مواقعة مالا

يحسن من الـكلام ، فدفع ذلك بقوله « ومن تأخر فلا إثم عليه » فإذا نفى هذا التوهم علم السامع أنه قد ثبتت للمتأخر فضيلة الإقامة بتلك المنازل المباركة والمشاركة فيها بذكر الله تعالى ، ولذلك عقبه بقوله « لمن اتقى » أى لمن اتقى الله فى تأخره فلم يرفث ولم يفسق فى أيام منى ، وإلا فالتأخر فيهـا لمن لم يتق إثم فهو متعلق بما تدل عليه (لا) من معنى النفى ، أو هو خبر مبتدأ ، أى ذلك « لمن اتقى » ، وبدون هذا لا يظهر وجه لزيادة قوله « لمن اتقى » وإن تكلفوا فى تفسيره بما لا تميل النفس إلى تقريره .

وقوله « واتقوا الله » وصاية بالتقوى وقعت فى آخر بيان مهامّ أحكام الحج ، فهى معطوفة على «واذكروا الله» أو معترضة بين «ومن تأخر» وبين «ومن الناس من يعجبك» إلخ .

وقد استُحضر حال المخاطبين بأحكام الحج فى حال حجهم ؛ لأن فاتحة هاته الآيات كانت بقوله : فمن فرض فيهن الحج فلا رفث إلخ ولما ختمت بقوله « واذكروا الله فى أيام معدودات » وهى آخر أيام الحج وأشير فى ذلك إلى التفرق والرجوع إلى الأوطان بقوله فمن تعجل فى يومين إلخ ، عُقب ذلك بقوله تعالى « واتقوا الله » وصية جامعة للراجعين من الحج أن يراقبوا تقوى الله فى سائر أحوالهم وأماكنهم ولا يجعلوا تقواه خاصة بمدة الحج كما كانت تفعله الجاهلية فإذا انقضى الحج رجعوا يتقاتلون ويغيرون ويفسدون ، وكما يفعله كثير من عصاة المسلمين عند انقضاء رمضان .

وقوله « واعلموا أنـكم إليه تحشرون » تحريض على التقوى وتحذير من خلافها ؛ لأن من علم ذلك سعى لما يجلب رضا المرجوع إليه وتجنب سخطه .

فالأمر فى (اعلموا) للتذكير ، لأن ذلك معلوم عندهم وقد تقدم آنفا عند قوله « واعلموا أن الله شديد العقاب » .

والحشر : الجمع بعد التفرق. فلذلك ناسب قوله «تحشرون» حالتى تفرق الحجيج بعد انقضاء الحج واجتماع أفراد كل فريق منهم إلى بلده بعد ذلك .

واختير لفظ (تحشرون) هنا دون تصيرون أو ترجعون ، لأن تحشرون أجمع لأنه يدل على المصير وعلى الرجوع مع الدلالة على أنهم يصيرون مجتمعين كلهم كما كانوا مجتمعين حين استحضار حالهم فى هـــذا الخطاب وهو اجتماع الحج ، ولأن الناس بعد الحج يحشرون إلى مواطنهم فذكرهم بالحشر العظيم ، فلفظ تحشرون أنسب بالمقام من وجوه كثيرة ، والعرب

كانوا يتفرقون رابع أيام منى فيرجعون إلى مكة لزيارة البيت لطواف الوداع ثم ينصرفون فيرجع كل فريق إلى موطنه ، قال امرؤ القيس يذكر التفرق يوم رابع النحر وهو يوم المحصب فى منى :

فلله عَيْنَا مَنْ رَأَى مِنْ تَفَرُّقٍ أَشَتَّ وأَنْأَى مِنْ فِراقِ الْمُحَصَّبِ
غَداةَ غدَوْا فَسَالِكٌ بطْنَ نَخْلَة وَآخَرُ منهم جازِعٌ نَجْدَ كَبْكَب

وقال كثير :

ولما قضينا من منى كل حاجة ومسح بالأركان من هو ماسح
وشدت على دهم المهارى رحالنا ولم ينظر الغادى الذى هو رائح
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق المطى الأباطح .

والمعنى ليكن ذكركم الله ودعاؤكم فى أيام إقامتكم فى منى ، وهى الأيام المعدودات الثلاثة الموالية ليوم الأضحى ، وأقيموا فى منى تلك الأيام فمن دعته حاجاته إلى التعجيل بالرجوع إلى وطنه فلا إثم عليه أن يترك يومين من أيام منى وهما الثانى عشر من ذى الحجة والثالث عشر منه .

﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ 204 وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ 205 وَإِذَا قِيلَ لَهُ ٱتَّقِ ٱللَّهَ أَخَذَتْهُ ٱلْعِزَّةُ بِٱلْإِثْمِ فَحَسْبُهُۥ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ ﴾ 206

عطف على جملة «فمن الناس من يقول ربنا آتنا فى الدنيا» إلخ ، لأنه ذكر هنالك حال المشركين الصرحاء الذين لاحظ لهم فى الآخرة ، وقابل ذكرهم بذكر المؤمنين الذين لهم رغبة فى الحسنة فى الدنيا والآخرة ، فانتقل هنا إلى حال فريق آخرين ممن لاحظ لهم فى الآخرة وهم متظاهرون بأنهم راغبون فيها ، مع مقابلة حالهم بحال المؤمنين الخالصين الذين يؤثرون الآخرة والحياة الأبدية على الحياة فى الدنيا ، وهم المذكورون فى قوله «ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله» .

و (من) بمعنى بعض كما فى قوله تعالى « ومن الناس من يقول آمنا بالله » فهى صالحة

للصدق على فريق أو على شخص معين (ومن) الموصولة كذلك صالحة لفريق وشخص .

والإعجاب إيجاد العجب فى النفس والعجب : انفعال يعرض للنفس عند مشاهدة أمر غير مألوف خفي سببه .

ولما كان شأن ما يخفى سببه أن ترغب فيه النفس، صار العجب مستلزما للاستحسان فيقال أعجبني الشيء بمعنى أوجب لى استحسانه ، قال الكواشي يقال فى الاستحسان: أعجبني كذا ، وفى الإنكار: عجبت من كذا ، فقوله: يعجبك أى يحسن عندك قوله .

والمراد من القول هنا ما فيه من دلالته على حاله فى الإيمان والنصح للمسلمين ، لأن ذلك هو الذى يهم الرسول ويعجبه ، وليس المراد صفة قوله فى فصاحة وبلاغة؛ إذ لا غرض فى ذلك هنا لأن المقصود ما يضاد قوله: وهو ألد الخصام إلى آخره .

والخطاب إما للنبيء صلى الله عليه وسلم أى ومن الناس من يظهر لك ما يعجبك من القول وهو الإيمان وحب الخير والإعراض عن الكفار ، فيكون المراد : «مَن» المنافقين ومعظمهم من اليهود ، وفيهم من المشركين أهل يثرب وهـذا هو الأظهر عندى ، أو طائفة معينة من المنافقين ، وقيل : أريد به الأخنس بن شريف الثقفي واسمه أُبي وكان مولى لبني زهرة من قريش وهم أخوال النبيء صلى الله عليه وسلم، وكان يظهر المودة للنبيء صلى الله عليه وسلم ولم ينضم إلى المشركين فى واقعة بدر بل خنس أى تأخر عن الخروج معهم إلى بدر وكان له ثلاثمائة من بني زهرة أحلافه فصدهم عن الانضمام إلى المشركين فقيل : إنه كان يظهر الإسلام وهـو منافق ، وقال ابن عطية : لم يثبت أنه أسـلم قط ، ولكن كان يظهر الود للرسول فلما انقضت وقعة بدر قيل : إنه حرق زرعا للمسلمين وقتل حميرا لهم فنزلت فيه هاته الآية ونزلت فيه أيضا «ولا تطع كل حلاف مهين هماز مشاء بنميم» ونزلت فيه « ويل لكل همزة لمزة » ، وقيل بل كانت بينه وبين قومه ثقيف عداوة فبيتهم ليلا فأحرق زرعهم وقتل مواشيهم فنزلت فيه الآية وعلى هذا فتقريعه لأنه غدرهم وأفسد .

ويجوز أن الخطاب لغير معين ليعم كل مخاطب تحذيرا للمسلمين من أن تروج عليهم حيل المنافقين وتنبيه لهم إلى استطلاع أحوال الناس وذلك لابد منه والظرف من قوله « فى الحياة الدنيا » يجـوز أن يتعلق (بيعجبك) فيراد بهذا الفريق من الناس المنافقون الذين يظهرون كلمة الإسلام والرغبة فيه . على حـد قوله تعالى « وإذا لقوا الذين ءامنوا قالوا ءامنا » أى إعجابك بقولهم لا يتجاوز الحصول فى الحياة الدنيا فإنك فى الآخرة

تجدهم بحالة لا تعجبك فهو تمهيد لقوله فى آخر الآية « فحسبه جهنم » والظرفية المستفادة من (فى) ظرفية حقيقية .

ويجوز أن يتعلق بكلمة (قوله) أى كلامه عن شئون الدنيا من محامد الوفاء فى الحلف مع المسلمين والود للنبيء ولا يقول شيئا فى أمور الدين ، فهذا تنبيه على أنه لا يتظاهر بالإسلام فيراد بهذا الأخنس بن شريق .

وحرف (فى) على هذا الوجه للظرفية المجازية بمعنى (عن) والتقدير قوله « عن الحياة الدنيا »

ومعنى يشهد الله على ما فى قلبه أنه يقرن حسن قوله وظاهر تودده بإشهاد الله تعالى على أن ما فى قلبه مطابق لما فى لفظه ، ومعنى إشهاد الله حلفه بأن الله يعلم إنه لصادق .

وإنما أفاد مافى قلبه معنى المطابقة لقوله لأنه لما أشهد الله حين قال كلاما حلواً تعين أن يكون مدعيا أن قلبه كلسانه قال تعالى « يحلفون بالله لكم ليرضوكم » .

ومعنى «وهو ألد الخصام» أنه شديد الخصومة أى العداوة مشتق من لده يلده بفتح اللام لأنه من فعل، تقول: لددت يا زيد بكسر الدال إذا خاصم، فهو لاد ولدود فاللدد شدة الخصومة والألد الشديد الخصومة قال الحماسى ربيعة بن مقروم :

وأَلَدَّ ذِى حَنَقٍ علىَّ كأَنَّما تَغْلِى حَرارَةُ صَدْرِهِ فى مِرْجَلِ

فألد صفة مشبهة وليس اسم تفضيل، الا ترى أن مؤنثه جاء على فعلاء فقالوا: لداء وجمعه جاء على فُعْل قال تعالى « وتنذر به قوما لُدًّا » وحينئذ فى إضافته للخصام إشكال ؛ لأنه يصير معناه شديد الخصام من جهة الخصام فقال فى الكشاف: إما أن تكون الإضافة على المبالغة فجعل الخصام ألَد أى نُزِّل خصامه منزلة شخص له خصام فصارا شيئين فصحت الإضافة على طريقة المجاز العقلى ، كأنه قيل: خصامه شديد الخصام كما قالوا: جُنَّ جُنُونُه وقالوا: جَدَّ جَدُّه ، أو الإضافة على معنى فى أى وهو شديد الخصام فى الخصام أى فى حال الخصام ، وقال بعضهم يقدر مبتدأ محذوف بعد (وهو) تقديره : وهو خصامه ألد الخصام وهذا التقدير لا يصح لأن الخصام لا يوصف بالألد فتعيَّن أن يُؤَوَّل بأنه جعل بمنزلة الخصم وحينئذ فالتأويل مع عدم التقدير أولى ، وقيل الخصام هنا جمع خَصم كصَعْب وصِعاب وليس هو مصدرا وحينئذ تظهر الإضافة أى وهو ألد الناس المخاصمين .

وقوله تعالى « وإذا تولَّىٰ سعَىٰ فى الأرض » إذا ظرف تضمن معنى الشرط .

وتولى إما مشتق من التولية : وهى الإدبار والانصراف يقال ولى وتولى وقد تقدم قوله تعالى « ما وَلَّاهُم عن قبلتهم » أى وإذا فارقك سعى فى الأرض ليفسد .

ومتعلق تولى محذوف تقديره تولى عنك ، والخطاب المقدر يجرى على الوجهين المتقدمين وإما مشتق من الوَلاية : يقال وَلِيَ البلد وتولاه ، أى وإذا صار واليا أى إذا تزعم ورأس الناس سعى فى الأرض بالفساد ، وقد كان الأخنس زعيم مواليه وهم بنو زهرة .

وقوله « سعَى فى الأرض ليفسد فيها » السعى حقيقته المشى الحثيث قال تعالى « وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى » ويطلق السعى على العمل والكسب ، قال تعالى : « ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها » وقال امرؤ القيس :

* فلو أن ما أسعى لأدنى معيشة البيتين *

ويطلق على التوسط بين الناس لإصلاح ذات البين أو لتخفيف الإضرار قال عمرو ابن كلثوم :

ومِنَّا قَبْلَه السَّاعِي كُلَيْبٌ فأيُّ الفضل إلاّ قَدْ وَلِينَا

وقال لبيد :

وهم السُّعاة إذا العشيرة أفظعت البيتَ

ويطلق على الحرص وبذل العزم لتحصيل شيء كما قال تعالى فى شأن فرعون « ثم أدْبَرَ يسعَىٰ » فيجوز أن يكون هنا بالمعنيين الأول والرابع أى ذهب يسير فى الأرض غازيا ومغيرا ليفسد فيها .

فيكون إشارة إلى ما فعله الأخنس بزرع بعض المسلمين ، لأن ذلك مؤذن بكفره وكذبه فى مودة النبيء صلى الله عليه وسلم ، إذ لو كان وده صادقا لما آذى أتباعه .

أو إلى ما صنعه بزرع ثقيف على قول من قال من المفسرين إن الأخنس بيت ثقيفا وكانت بينه وبينهم عداوة وهم قومه فأغار عليهم بمن معه من بنى زهرة فأحرق زروعهم وقتل مواشيهم .

لأنّ صنيعه هذا بقوم وإن كانوا يومئذ كفارا لا يهم المسلمين ضُرهم ، ولأنه لم يفعله انتصاراً للإسلام ولم يكن فى حالة حرب معهم فكان فعله ينم عن خبث طوية لا تتطابق

مع ما يظهره من الخير ولين القول ؛ إذ من شأن أخلاق المرء أن تتماثل وتتظاهر فالله لا يرضى بإضرار عبيده ولو كفارا ضرا لا يجر إلى نفعهم؛ لأنهم لم يغزهم حملا لهم على الإيمان بل إفسادا وإتلافا ولذلك قال تعالى « والله لا يحب الفساد » .

وقوله « في الأرض » تأكيد لمدلول (سعى) لرفع توهم المجاز من أن يراد بالسعي العمل والاكتساب فأريد التنصيص على أن هذا السعي هو السير في الأرض للفساد وهو الغارة والتلصص لغير إعلاء كلمة الله ، ولذلك قال بعده « ليفسد فيها » فاللام للتعليل ، لأن الإفساد مقصود لهذا الساعي .

ويجوز أن يكون (سعى) مجازا في الإرادة والتدبير أي دبر الكيد لأن ابتكار الفساد وإعمالَ الحيلة لتحصيله مع إظهار النصح بالقول كيْدٌ ويكون ليفسد مفعولا به لفعل (سعى) والتقدير أراد الفساد في الأرض ودبَّره ، وتكون اللام لام التبليغ كما تقدم في قوله تعالى « يريد الله بكم اليسر – إلى قوله – ولِتُكْمِلوا العدة » فاللام شبيه بالزائد وما بعد اللام من الفعل المقدَّرَةِ معه (أنْ) مفعول به كما في قوله تعالى « يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم » وقول جَزْءِ بنِ كُلَيْبٍ الفقْعَسي :

تبغَّى ابن كوز والسفاهة كاسمها ليستادَ منّا أنْ شَتَوْنَا لَيَالِيَا

إذ التقدير تبغّى الاستيادَ منا، قال المرزوقي « أتى بالفعل واللام لأنّ تبغى مثل أراد فكما قال الله عز وجل « يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم » والمعنى يريدون إطفاء نور الله كذلك قال تبغى ليستاد أي تبغى الاستياد منا اه .

وأقول: إن هذا الاستعمال يتأتى في كل موضع يقع فيه مفعول الفعل علةً للفعل مع كونه مفعولا به ، فالبليغ يأتي به مقترنا بلام العلة اعتمادا على أن كونه مفعولا به يعلم من تقدير (أن) المصدرية .

ويكون قوله « في الأرض » متعلقا بسعى لإفادة أن سعيه في أمر من أمور أهل أرضكم ، وبذلك تكون إعادة « فيها » من قوله «ليفسد فيها» بيانا لإجمال قوله «في الأرض» مع إفادة التأكيد .

وقوله « ويهلك الحرث والنسل » بضم الياء أي يتلفه .

والحرث هنا مراد منه الزرع ، والنسل أطفال الحيوان مشتق من نسل الصوف نسولا

إذا سقط وانفصل ، وعندى أن إهلاك الحرث والنسل كناية عن اختلال ما به قوام أحوال الناس، وكانوا أهل حرث وماشية فليس المراد خصوص هذين بل المراد ضياع ما به قوام الناس، وهذا جار مجرى المثل، وقيل الحرث والنسل هنا إشارة إلى ما صنع الأخنس بن شريق، وأياما كان فالآية دالة على أن من يتسبب فى مثل ذلك صريحا أو كناية مستحق للعقاب فى الآخرة ولذلك عقب بجملة التذييل وهى « والله لا يحب الفساد » تحذيرا وتوبيخا .

ومعنى نفى المحبة نفى الرضا بالفساد ، وإلا فالمحبة ـ وهى انفعال النفس وتوجه طبيعى يحصل نحو استحسان ناشىء ـ مستحيلة على الله تعالى فلا يصح نفيها فالمراد لازمها وهو الرضا عندنا وعند المعتزلة : الإرادة والمسألة مبنية على مسألة خلق الأفعال .

ولا شك أن القدير : إذا لم يرض بشىء يعاقب فاعله ، إذ لا يعوقه عن ذلك عائق وقد سمى الله ذلك فسادا وإن كان الزرع والحرث للمشركين ؛ لأن إتلاف خيرات الأرض رزء على الناس كلهم وإنما يكون القتال بإتلاف الأشياء التى هى آلات الإتلاف وأسباب الاعتداء .

والفساد ضد الصلاح، ومعنى الفساد : إتلاف ما هو نافع للناس نفعا محضا أو راجحا ، فإتلاف الألبان مثلا إتلاف نفع محض ، وإتلاف الحطب بعلة الخوف من الاحتراق إتلاف نفع راجح والمراد بالرجحان رجحان استعماله عند الناس لا رجحان كمية النفع على كمية الضر ، فإتلاف الأدوية السامة فساد، وإن كان التداوى بها نادرا لكن الإهلاك بها كالمعدوم لما فى عقول الناس من الوازع عن الإهلاك بها فيتفادى عن ضرها بالاحتياط فى رواجها وبأمانة من تسلم إليه ، وأما إتلاف المنافع المرجوحة فليس من الفساد كإتلاف الخمور بَلْه إتلاف ما لا نفع فيه بالمرة كإتلاف الحيَّات والعقارب والفيران والكلاب الكَلِبَة ، وإنما كان الفساد غير محبوب عند الله : لأن فى الفساد بالتفسير الذى ذكرناه تعطيلا لما خلقه الله فى هذا العالم لحكمة صلاح الناس فإن الحكيم لا يحب تعطيل ما تقتضيه الحكمة ، فقتال العدوِّ إتلاف للضر الراجح ولذلك يقتصر فى القتال على ما يحصل به إتلاف الضر بدون زيادة ، ومن أجل ذلك نهى عن إحراق الديار فى الحرب وعن قطع الأشجار إلا إذا رجح فى نظر أمير الجيش أن بقاء شىء من ذلك يزيد قوة العدو ويطيل مدة القتال ويخاف منه على جيش المسلمين أن ينقلب إلى هزيمة وذلك يرجع إلى قاعدة: الضرورة تقدر بقدرها.

وقوله « وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم » أى وإذا وعظه واعظ بما يقتضى تذكيره بتقوى الله تعالى غضب لذلك ، والأخذ أصله تناول الشيء باليد ، واستُعمل مجازا مشهورا فى الاستيلاء قال تعالى « وخُذوهم واحصروهم » وفى القهر نحو فأخذناهم بالباساء» .

وفى التلقى مثل « أخذ الله ميثاق النبيين » ومنه أخذ فلان بكلام فلان ، وفى الاحتواء والإحاطة يقال أخذته الحمى وأخذتهم الصيحة ، ومنه قوله هنا أخذته العزة أى احتوت عليه عزة الجاهلية .

والعزة صفة : يرى صاحبها أنه لا يقدر عليه غيره ولا يُعارَض فى كلامه لأجل مكانته فى قومه واعتزازه بقوتهم قال السموأل :

وننكر إن شئنا على الناس قولهم ولا ينكرون القول حين نقول

ومنه العزة بمعنى القوة والغلبة وإنما تكون غالبا فى العرب بسبب كثرة القبيلة ، وقد تغنى الشجاعة عن الكثرة ومن أمثالهم : وإنما العزة للكاثر ، وقالوا : لن نغلب من قلة وقال السموأل

وما ضَرَّنَا أنَّا قليل وجَارُنا عَزِيز وجَارُ الأَكْثَرِينَ ذَليل

ومنها جاء الوصف بالعزيز كما سيأتى فى قوله « فاعلموا أن الله عزيز حكيم » .

ف (أل) فى (العزة) للعهد أى العزة المعروفة لأهل الجاهلية التى تمنع صاحبها من قبول اللوم أو التغيير عليه ، لأن العزة تقتضى معنى المنعة فأخذ العزة له كناية عن عدم إصغائه لنصح الناصحين .

وقوله « بالإثم » الباء فيه للمصاحبة أى أخذته العزة الملابسة للإثم والظلم وهو احتراس لأن من العزة ما هو محمود قال تعالى « ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين » أى فمنعتْه من قبول الموعظة وأبقته حليف الإثم الذى اعتاده لا يرعوى عنه وهما قرينان .

وقوله فحسبه جهنم تفريع على هاته الحالة ، وأصل الحسب هو الكافى كما سيجىء عند قوله تعالى وقالوا « حسبنا الله ونعم الوكيل » فى آل عمران .

ولما كان كافى الشيء من شأنه أن يكون على قدره ومما يرضيه كما قال أبو الطيب « على قدر أهل العزم تأتى العزائم » أطلق الحسب على الجزاء كما هنا .

وجهنم علم على دار العقاب الموقدة نارا ، وهو اسم ممنوع من الصرف قال بعض النحاة للعلمية والتأنيث ، لأن العرب اعتبرته كأسماء الأماكن وقال بعضهم للعلمية والعُجمة وهو

قول الأكثر : جاء من لغة غير عربية ، ولذلك لا حاجة إلى البحث عن اشتقاقه ، ومن جعله عربيا زعم أنه مشتق من الجَهْم وهو الكراهية فزعم بعضهم أن وزنه فُعَنَّل بزيادة نونين أصله فعنل بنون واحدة ضعفت وقيل وزنه فعلل بتكرير لامه الأولى وهى النون إلحاقا له بالخماسي ومن قال : أصلها بالفارسية كَهَنَّام فعربت جهنم .

وقيل أصلها عبرانية كِهِنَّام بكسر الكاف وكسر الهاء فعربت وأن من قال إن وزن فعنل لا وجود له لا يلتفت لقوله لوجود دَوْنَك اسم واد بالعالية وحَفَنْكَى اسم للضعيف وهو بحاء مهملة وفاء مفتوحتين ونون ساكنة وكاف وألف وهما نادران ، فيكون جهنم نادرا ، وأما قول العرب رَكِيَّة جهنم أى بعيدة القعر فلا حجة فيه ، لأنه ناشىء عن تشبيه الركية بجهنم ، لأنهم يصفون جهنم أنها كالبئر العميقة المتلئة نارا قال ورقة بن نوفل أو أميَّة بن أبى الصَّلْت يرثى زيدا بن عمرو بن نُفَيْل وكانا معا ممن ترك عبادة الأوثان فى الجاهلية :

رَشَدْتَ وأنعمت ابنَ عمرو وإنَّما   تَجَنَّبْتَ تنُّورًا من النَّار مُظْلِما

وقد جاء وصف جهنم فى الحديث بمثل ذلك وسماها الله فى كتابه فى مواضع كثيرة نارا وجعل « وقودها الناس والحجارة » وقد تقدم القول فى ذلك عند قوله تعالى « فاتقوا النار التى وَقودها الناس والحجارة » .

و قوله « ولبئس المهاد » أى جهنم ، والمهاد ما يُمْهد أى يُهَيَّأ لمن ينام ، وإنما سمى جهنمَ مهادا تهكما ، لأن العُصاة يُلْقَون فيها فتصادف جنوبهم وظهورهم .

﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَنْ يَشْرِى نَفْسَهُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ رَءُوفٌ بِٱلْعِبَادِ ﴾ ٢٠٧

هذا قسيم « ومن الناس من يعجبك قوله » وذكره هنا بمنزلة الاستطراد استيعابا لقسمى الناس، فهذا القسم هو الذى تمحض فعله للخير حتى بلغ غاية ذلك وهو تعريض نفسه التى هى أنفس الأشياء عليه للهلاك لأجل تحصيل ما يرضى الله تعالى وإنما رضا الله تعالى بفعل الناس للخير الذى أمرهم به .

و«يشرى» معناه يبيع كما أن يشترى بمعنى يبتاع وقد تقدم ذلك فى قوله تعالى « ولا تشتروا بآياتى ثمنا قليلا » .

واستعمل «يشرى» هنا فى البذل مجازا ، والمعنى ومن الناس من يبذل نفسه للهلاك ابتغاء مرضاة الله أى هلاكا فى نصر الدين وهذا أعلى درجات الإيمان ، لأن النفس أغلى ما عند الإنسان .

و « مرضاة الله » رضاه فهو مصدر رَضِيَ على وزن المفعل زيدت فيه التاء سماعا كالمَدْعاة والمَسْعاة ، في أسباب النزول قال سعيد بن المسيب نزلت في صهيب بن سنان النَّمرَى بن النمر بن قاسط (١) الملقب بالرُّومي ؛ لأنه كان أسَرَه الرومُ في الجاهلية في جهات الموصل واشتراه بنو كلب فكان مولاهم وأثرى في الجاهلية بمكة وكان من المسلمين الأولين فلما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم خرج صهيب مهاجرا فلحق به نفر من قريش ليوثقوه فنزل عن راحلته وانتثل كنانته وكان راميا وقال لهم لقد علمتم أنى من أرماكم وأيْمُ اللهلا تصلون إلىَّ حتى أرمى بما فى كنانتى ثم أضرب بسيفى ما بقى فى يدى منه شىء ، فقالوا: لا نتركك تخرج من عندنا غنيا وقد جئتنا صعلوكا ، ولكن دلنا على مالك ونخلى عنك وعاهدوه على ذلك فدلهم على ماله ، فلما قدم على النبىء صلى الله عليه وسلم قال له حين رآه رَبِحَ البيعُ أبا يحْيى وتلا عليه هذه الآية ، وقيل إن كفار مكة عذَّبوا صهيبا لإسلامه فافتدى منهم بماله وخرج مهاجرا ، وقيل : غير ذلك ، والأظهر أنها عامة ، وأن صهيبا أو غيره ملاحظ فى أول من تشمله .

وقوله «والله رؤوف بالعباد» تذييل أى رؤوف بالعباد الصالحين الذين منهم من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله ، فالرأفة كناية عن لازمها وهو إيتاء الخيرات كالرحمة .

والظاهر أن التعريف فى قوله (العباد) تعريف استغراق ، لأن الله رؤوف بجميع عباده وهم متفاوتون فيها فمنهم من تناله رأفة الله فى الدنيا وفى الآخرة على تفاوت فيهما يقتضيه علم الله وحكمته ، ومنهم من تناله رأفة الله فى الدنيا دون الآخرة وهم المشركون والكافرون ؛ فإن من رأفته بهم أنه أعطاهم العافية والرِّزق ، ويجوز أن يكون التعريف تعريف العهد أى بالعباد الذين من هذا القبيل أى قبيل الذى يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله .

ويجوز أن يكون (ألْ) عوضا عن المضاف إليه كقوله فإن الجنة هى المأوَى ، والعباد إذا

---

(١) كان صهيب من المؤمنين الأولين ، أسلم هو وعمار بن ياسر فى يوم واحد ، شهد بدرا ، وتوفى سنة ٣٧ هـ .

أضيف إلى اسم الجلالة يراد به عباد مقربون قال تعالى « إن عبادى ليس لك عليهم سلطان » فى سورة الحجر .

ومناسبة هذا التذييل للجملة أن المخبر عنهم قد بذلوا أنفسهم لله وجعلوا أنفسهم عبيده فالله رءوف بهم كرأفة الإنسان بعبده فإن كان مَا صْدَق (مَنْ) عاما كما هو الظاهر فى كل من بذل نفسه لله ، فالمعنى والله رءوف بهم فعدل عن الإضمار إلى الإظهار ليكون هـــذا التذييل بمنزلة المثل مستقلا بنفسه وهو من لوازم التذييل ، وليدل على أن سبب الرأفة بهم أنهم جعلوا أنفسهم عبادا له ، وإن كان ما صْدَق (مَنْ) صهيبا رضى الله عنه فالمعنى والله رءوف بالعباد الذين صهيب منهم ، والجملة تذييل على كل حال . والمناسبة أن صهيبا كان عبدا للروم ثم لطائفة من قريش وهم بنو كلب وهم لم يرأفوا به ، لأنه عذب فى الله فلما صار عبدا لله رأف به .

و فى هذه الآية وهى قوله « ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا ـ إلى قوله ـ رءوف بالعباد» معان من معاني أدب النفوس ومراتبها وأخلاقها تعلّم المؤمنين واجب التوسم فى الحقائق ودواخل الأمور وعدم الاغترار بالظواهر إلا بعد التجربة والامتحان ، فإن من الناس من يغُر بحسن ظاهره وهو منطو على باطن سوء ويعطى من لسانه حلاوة تعبير وهو يضمر الشر والكيد قال المعرى :

وقد يُخْلِفُ الإنسانُ ظَنَّ عَشِيرةٍ   وإنْ رَاقَ منه مَنْظَرٌ ورُوَاء

وقد شمل هذا الحالَ قول النبيء صلى الله عليه وسلم «إن من البيان لسحرا» بأحد معنييه المحتوى عليهما وهو من جوامع الكَلِم وتبلغ هلهلة دينه إلى حد أن يُشهد الله على أن ما يقوله صدق وهو بعكس ذلك يبيت فى نفسه الخصام والكراهية .

وعلامة الباطن تكون فى تصرفات المرء فالذى يحب الفساد ويهلك الحرث والنسل لا يكون صاحب ضمير طيب، وأن الذى لا يصغى إلى دعوة الحق إذا دعوته إليه ويظهر عليه الاعتزاز بالظلم لا يرعوى عن غيه ولا يترك أخلاقه الذميمة ، والذى لا يشح بنفسه فى نصرة الحق ينبىء خلقه عن إيثار الحق والخير على الباطل والفساد ومن لا يرأف فالله لا يرأف به .

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَـٰنِ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ 208 فَإِن زَلَلْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْكُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ 209

استئناف على طريقة الاعتراض انتهازا للفرصة بالدعوة إلى الدخول فى السلم ، ومناسبة ذكره عقب ما قبله أن الآيات السابقة اشتملت على تقسيم الناس تجاه الدين مراتب ، أعلاها «من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله» لأن النفس أغلى ما يبذل ، وأقلها «من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا ويشهد الله على ما فى قلبه وهو ألد الخصام» أى يضمر الكيد ويفسد على الناس مافيه نفع الجميع وهو خيرات الأرض ، وذلك يشتمل على أنه اعتدى على قوم مسالمين فناسب بعد ذلك أن يدعى الناس إلى الدخول فيما يطلق عليه اسم السلم وهذه المناسبة تقوى وتضعف بحسب تعدد الاحتمالات فى معنى طلب الدخول فى السلم .

والخطاب بيأيها الذين آمنوا خطاب للمسلمين على عادة القرآن فى إطلاق هـذا العنوان ، ولأن شأن الموصول أن يكون بمنزلة المعرف بلام العهد .

و (الدخول) حقيقته نفوذ الجسم فى جسم أو مكان محوط كالبيت والمسجد ، ويطلق مجازا مشهورا على حلول المكان الواسع يقال دخل بلاد بنى أسد وهو هنا مستعار للاتباع والالتزام وشدة التلبس بالفعل .

و (السَّلْم) بفتح السين وكسرها مع سكون اللام ، قرأ نافع وابن كثير والكسائى وأبو جعفر بفتح السين وقرأ باقى العشرة بكسر السين ، ويقال سلم بفتح السين واللام قال تعالى « ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلم لست مؤمنا » وحقيقة السلم الصلح وترك الحرب قال عباس ابن مرداس :

السَّلْمُ تأْخُذُ منها ما رَضِيتَ به والحَرْبُ تَكْفِيكَ من أنْفَاسِها جُرَعُ

وشواهد هذا كثيرة فى كلامهم وقال زهير :

وقد قلتما إن ندرك السِّلم واسعا

بكسر السين واشتقاقه من السلامة وهى النجاة من ألم أو ضر أو عناد يقال أسلم نفسه لفلان أى أعطاه إياها بدون مقاومة ، واستسلم طلب السِّلم أى ترك المقاومة ، وتقول العرب: أسلم

أم حرب ، أى أأنت مسالم أم محارب ، وكلها معان متولد بعضها من بعض فلذلك جزم أئمة اللغة بأن السلم بكسر السين وفتحها وبالتحريك يستعمل كل واحد منها فيما يستعمل فيه الآخر

قالوا ويطلق السلم بلغاته الثلاث على دين الإسلام ونسب إلى ابن عباس ومجاهد وقتادة وأنشدوا قول امرئ القيس بن عابس الكندى فى قضية ردة قومه :

دَعَوْتُ عشيرتى للسَّلْم لَمَّا رأيتهموا تَوَلَّوْا مُدبرينا
فلستُ مبدِّلا بالله ربا ولا مستبدلا بالسَّلم دينا

وهذا الإطلاق انفرد بذكره أصحاب التفسير ولم يذكره الراغب فى مفردات القرآن ولا الزمخشرى فى الأساس وصاحب لسان العرب وذكره فى القاموس تبعا للمفسرين وذكره الزمخشرى فى الكشاف حكاية قول فى تفسير السِّلم هنا فهو إطلاق غير موثوق بثبوته وبيت الكندى يحتمل معنى المسالمة أى المسالمة للمسلمين ويكون قوله « دينا » بمعنى العادة اللازمة كما قال المثقب العبدى :

تقول وقد أدرت لها وضينى أهذا دينه أبدا ودينى

وعن أبى عمرو بن العلاء السِّلم بكسر السين هو الإسلام والسَّلم بفتح السين المسالمة ، ولذلك قرأ ادخلوا فى السِّلم فى هذه السورة بكسر السين لا غير وقرأ التى فى سورة الأنفال والتى فى سورة محمد صلى الله عليه وسلم بفتح السين قال الطبرى توجيها منه لمعناه هنا إلى أنه الإسلام دون الآيتين الأخريين .

وأنكر المبرد هذه التفرقة وقال: اللغة لا تؤخذ هكذا وإنما تؤخذ بالسماع لا بالقياس ويحتاج من فرَّق إلى دليل .

فكون السلم من اسماء الصلح لا خلاف فيه بين أئمة اللغة فهو مراد من الآيه لا محالة وكونه يطلق على الإسلام إذا صح ذلك جاز أى يكون مرادا أيضا ويكون من استعمال المشترك فى معنييه .

فعلى أن يكون المراد بالسلم المسالمة كما يقتضيه خطابهم بيأيها الذين آمنوا الذى هو كاللقب للمسلمين كان المعنى أمْرَهم بالدخول فى المسالمة دون القتال ، وكما تقتضيه صيغة الأمر فى (ادخلوا) من أن حقيقتها طلب تحصيل فعل لم يكن حاصلا أو كان مُفرَّطا فى بعضه .

فالذى يبدو لى أن تكون مناسبة ذكر هذه الآية عقب ما تقدم هي أن قوله تعالى

«وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم» الآيات تهيئة لقتال المشركين لصدهم المسلمين عن البيت وإرجافهم بأنهم أجمعوا أمرهم على قتالهم ، والإرجاف بقتل عثمان بن عفان بمكة حين أرسله رسول الله إلى قريش ، فذكر ذلك واستطرد بعده ببيان أحكام الحج والعمرة فلما قضى حق ذلك كله والحق به ما أمر الله بوضعه فى موضعه بين تلك الآيات ، استؤنف هنا أمرهم بالرضا بالسلم والصلح الذى عقده رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أهل مكة عام الحديبية ، لأن كثيرا من المسلمين كانوا آسفين من وقوعه ومنهم عمر بن الخطاب فقد قال : ألسنا على الحق وعدونا على الباطل فكيف نعطى الدنية فى ديننا رواه أهل الصحيح فتكون مدة ما بين نزول المسلمين بالحديبية وتردد الرسل بينهم وبين قريش وما بين وقوع الصلح هى مدة نزول الآيات من قوله تعالى «وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم» إلى هنا . واعلم أنه إذا كان الضمير فى قوله تعالى « هل ينظرون » راجعا إلى من الناس من يعجبك أو من الناس من يشرى نفسه كما سيأتى يكون قوله « يأيها الذين ءامنوا ادخلوا فى السلم » اعتراضا بين الجملة ذات المعاد والجملة ذات الضمير .

فأما إذا فسر السلم بالإسلام أى دين الإسلام فإن الخطاب بيأيها الذين آمنوا وأمر المؤمنين بالدخول فى الإسلام يؤول بأنه أمر بزيادة التمكن منه والتغلغل فيه لأنه يقال دخل الإيمان فى قلبه إذا استقر وتمكن ، قال تعالى « ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم » .

وقال النابغة :

أَبَى غفلتى أنى إذا ما ذكرته ... تحرَّك داءٌ فى فُؤادِىَ دَاخِلُ

وهذا هو الظاهر . فيراد بالأمر فى (ادخلوا) الدوام على ذلك وقيل أريد بالذين آمنوا الذين أظهروا الإيمان فتكون خطابا للمنافقين .

فيؤول قوله «الذين ءامنوا» بمعنى أظهروا الإيمان فيكون تهكما بهم على حد قوله « وقالوا يأيها الذى نزل عليه الذكر إنك لمجنون » فيكون خطابا للمنافقين وهذا تأويل بعيد لأن الذين آمنوا صار كاللقب لمن اتبع الدين اتباعاً حقا ، ولأن الظاهر على هذا أن يثبت للمنافقين وصف الإسلام ويطلب منهم الإيمان دون العكس ، بدليل قوله تعالى « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » .

وقيل المراد بالذين آمنوا: الذين آمنوا من اليهود كعبد الله بن سلام فيؤول ادخلوا بمعنى

شدة التلبس أى بترك مالم يجىء به الدين، لأنهم استمروا على تحريم السبت وترك شرب ألبان الإبل وبعض ما اعتادوه من أحوالهم أيام تهودهم إذا صح ما رواه أهل أسباب النزول أن طائفة من مؤمنى اليهود فعلوا ذلك .

ويجوز أن يكون المراد من السلم هنا المعنى الحقيقى ويراد السلم بين المسلمين يأمرهم الله تعالى بعد أن اتصفوا بالإيمان بألا يكون بعضهم حربا لبعض كما كانوا عليه فى الجاهلية ، وبتناسي ما كان بين قبائلهم من العداوات ، ومناسبة ذكر هذا عقب ما تقدم أنهم لما أمروا بذكر الله كذكرهم آباءهم وكانوا يذكرون فى موسم الحج تِرَاتِهِم ويفخرون فخرا قد يفضى إلى الحمية، أمروا عقب ذلك بالدخول فى السِّلم ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى خطبة حجة الوداع « لا ترجعوا بعدى كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض » فتكون الآية تكملة للأحكام المتعلقة بإصلاح أحوال العرب التى كانوا عليها فى الجاهلية ، وبها تكون الآية أصلا فى كون السلم أصلا للإسلام وهو رفع التهارج كما قال الشاطبى أى التقاتل وما يفضى إليه ، وإما أن يكون المراد من السِّلم هنا السلم مع الله تعالى على معنى المجاز : أى ادخلوا فى مسالمة الله تعالى باتباع أوامره واجتناب منهياته كما أطلق الحرب على المعصية مجازا فى قوله تعالى « فأذنوا بحرب من الله ورسوله » وفى الحديث القدسى الذى رواه الترمذى « من عادَى لى وَلِيًّا فقد آذنتُه بالحرب » .

و(كافة) اسم يفيد الإحاطة بأجزاء ما وصف به ، وهو فى صورة صوغه كصوغ اسم الفاعلة من كَفَّ ولكن ذلك مصادفة فى صيغة الوضع ، وليس فيها معنى الكف ولا حاجة إلى تكلف بيان المناسبة بين صورة لفظها وبين معناها المقصود فى الكلام لقلة جدوى ذلك ، وتفيد مُفاد ألفاظ التوكيد الدالة على الشمول والإحاطة .

والتاء المقترنة بها ملازمة لها فى جميع الأحوال كيفما كان المؤكد بها مؤنثا كان أو مذكرا مفردا أو جمعا ، نحو « وقاتلوا المشركين كافة » ، وأكثر ما يستعمل (كافة) فى الكلام أنه حال من اسم قبله كما هنا فقوله « كافة » حال من ضمير ادخلوا أى حالة كونكم « جميعا » لا يُستثنى منكم أحد ، وقال ابن هشام فى مغنى اللبيب عند الكلام على الجهة الخامسة من الباب الخامس فى ذكر الحال من الفاعل ومن المفعول أن (كافة) إذا استعملت فى معنى الجملة والإحاطة لا تكون إلا حالا مما جرت عليه ، ولا تكون إلا نكرة ولا

يكون موصوفها إلا مما يعقل ، ولـكن الزجاج والزمخشري جوّزا جعل كافة حالا من السلم والسلم مؤنث ، وفى الحواشى الهندية على المغنى للدماميني أنه وقع كافة اسما لغير العاقل وغير حال بل مضافا فى كتاب عمر بن الخطاب لآل كاكاة « قد جعلت لآل كاكاة على كافة بيت مال المسلمين لكل عام مائتي مثقال ذهبا إبريزا في كل عام » .

واعلم أن تحجير ما لم يستعمله العرب إذا سوغته القواعد تضييق فى اللغة وإنما يكون اتباع العرب فى استعمالهم أدخل فى الفصاحة لا موجبا للوقوف عنده دون تعدية فإذا ورد فى القرآن فقد نهض .

وقوله « ولا تتبعوا خطوٰت الشّيْطٰن » ، تحذير مما يصدهم عن الدخول فى السلم المأمور به بطريق النهى ، عن خلاف المأمور به ، وفائدته التنبيه على أن ما يصدر عن الدخول فى السلم هو من مسالك الشيطان المعروف بأنه لا يشير بالخير ، فهذا النهى إما أخص من المأمور به مع بيان علة الأمر إن كان المراد بالسلم غير شُعب الإسلام مثل أن يـكون إشارة إلى ما خامر نفوس جمهورهم من كراهية إعطاء الدنية للمشركين بصلح الحديبية كما قال عُمر « ألسنا على الحق وعدونا على الباطل فلم نعطى الدَّنيّة فى ديننا » وكما قال سهل ابن حنيف يوم صفين « أيها الناس اتّهموا الرأى فلقد رأيتنا يوم أبى جندل ولو نستطيع أن نردّ على رسول الله فِعْلَه لفعَلْنا والله ورسوله أعلم » بإعلامهم أن ما فعله رسول الله لا يكون إلا خيرا ، كما قال أبو بكر لعمر إنه رسول الله ولن يضيعه الله أبدا تنبيها لهم على أن ما خامر نفوسهم من كراهية الصلح هو من وساس الشيطان ، وإما لمجرد بيان علة الأمر بالدخول فى السَّلم إن كان المراد بالسلم شعب الإسلام، والـكلامُ على معنى لا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لـكم عدو مبين ، وما فيه من الاستعارة تقدم عند قوله تعالى « يا أيها الناس كلوا مما فى الأرض حلـٰلا طيبا » الآية .

وقوله تعالى « فإن زللتم من بعد ما جاءتكم البينٰت فاعلموا أن الله عزيز حكيم » تفريع على النهى أى فإن اتبعتم خطوات الشيطان فزللتم أو فإن زللتم فاتبعتم خطوات الشيطـان وأراد بالزلل المخالفة للنهى .

وأصل الزلل الزلَق أى اضطراب القدَم وتحركها فى الموضع المقصود إثباتها به، واستعمل الزلل هنا مجازا فى الضُّر الناشىء عن اتباع الشيطان من بناء التمثيل على التمثيل ؛ لأنه لما شبهت

هيئة من يعمل بوسوسة الشيطان بهيئة الماشي على أثر غيره شبه ما يعتريه من الضر فى ذلك المشي بزلل الرجل فى المشي فى الطريق المزلقة ، وقد استفيد من ذلك أن ما يأمر به الشيطان هو أيضا بمنزلة الطريق المزلقة على طريق المكنية وقوله « زللتم » تخييل وهو تمثيلية فهو من التخييل الذى كان مجازا والمجاز هنا فى مركّبه .

والبينات: الأدلة والمعجزات ومجيئها ظهورها وبيانها ، لأن المجيء ظهور شخص الجائى بعد غيبته .

وجيء فى الشرط بإنْ لندرة حصول هذا الزلل من الذين آمنوا أو لعدم رغبة المتكلم فى حصوله إن كان الخطاب لمن آمن بظاهره دون قلبه .

وفيه إشارة إلى أن ما خامر نفوسهم من كراهية الصلح هو زلة عظيمة .

وقوله « فاعلموا أن الله عزيز حكيم » جواب الشرط ، وإن الله عزيز حكيم » ،مفعول اعلموا، والمقصود علم لازمه وهو العقاب .

والعزيز فعيل من عز إذا قوى ولم يُغلب، وأصله من العزة وقد مر الكلام عليها عند قوله «أخذته العزة» وهو ضد ، فكان العلم بأنه تعالى عزيز مستلزما تحققهم أنه معاقبهم لا يفلتهم،لأن العزيز لا ينجو من يناوئه .

والحكيم يجوز أن يكون اسم فاعل من حكم أى قوى الحكم ، ويحتمل أنه المحكم للأمور فهو من مجيء فَعِيل بمعنى مُفعل ، ومناسبته هنا أن المتقن للأمور لا يفلت مستحق العقوبة ، فالكلام وعيد وإلا فإن الناس كلهم يعلمون أن الله عزيز حكيم .

ولك أن تجعل قوله « فاعلموا » تنزيلا لعلمهم منزلة العدم لعدم جريهم على ما يقتضيه من المبادرة إلى الدخول فى الدين أو لمخالفة أحكام الدين أو من الامتعاض بالصلح الذى عقده الرسول .

وإنما قال تعالى «من بعد ما جاءتكم البينٰت » إعذارا لهم ، وفيه إشارة إلى أنهم يجب عليهم تفويض العلم إلى الله الذى أوحى إلى رسوله بإبرام الصلح مع المشركين ، لأنه ما أوحاه الله إلا لمصلحة وليس ذلك بوهن للمسلمين ، لأن الله عزيز لا يهن لأحد ، ولأنه حكيم يضع الأمور فى مواضعها ، ويختار للمسلمين ما فيه نصر دينه وقد رأيتم البينات الدالةَ على عناية الله برسوله وأنه لا يخزيه ولا يضيع أمره ومن تلك البينات ما شاهدوه من النصر يوم بدر .

وإن كان المراد الدخولَ فى الإسلام أو الدوامَ عليه فالمعنىُّ بـ(فإن زللتم) : الاتصاف بما ينافى الأمر بالدخول فى السّلم، والمراد بالبينات المعجزاتُ الدالة على صدق الرسول، نقل الفخر عن تفسير القاضي عبد الجبار دلت الآية على أن المؤاخذة بالذنب لا تحصل إلا بعد البيان وأن المؤاخذة تكون بعد حصول البينات لا بعد حصول اليقين من المكلف ، لأنه غير معذور فى عدم حصول اليقين إن كانت الأدلة كافية .

وفى الكشاف روى أن قارئا قرأ هذه الآية فإن الله غفور رحيم فسمعه أعرابى فأنكره وقال لا يقول الحكيم كذا لا يذكر الغفران عند الزلل لأنه إغراء عليه اهـ و فى القرطبى عن تفسير النقاش نسبة مثل هذه القصة إلى كعب الأحبار، وذكر الطيبى عن الأصمعى قال كنت أقرأ: والسارقُ والسارقةُ فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله واللهُ غفور رحيم ، وبجنبى أعرابى فقال كلامُ مَنْ هذا ؟ قلت كلامُ الله . . قال : ليس هذا كلامُ الله فانتبهتُ فقرأت والله عزيز حكيم فقال أصبتَ هذا كلام الله فقلت أتقرأ القرآن ؟ قال لا قلتُ من أين علمت؟ قال ياهذا عَزَّ فحَكَم فقطعَ ولو غفر ورَحم لَمَا قَطَع .

﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَقُضِيَ ٱلْأَمْرُ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ ﴾ 210

إن كان الإضمار جاريا على مقتضى الظاهر فضمير ينظرون راجع إلى معادٍ مذكور قبلَه ، وهو إما «مَنْ يعجبك قولُه فى الحياة الدنيا» ، وإما إلى «مَنْ يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله» ، أو إلى كليهما لأن الفريقين ينتظرون يوم الجزاء ، فأحد الفريقين ينتظره شكا فى الوعيد بالعذاب ، والفريق الآخر ينتظره انتظار الراجى للثواب.

ونظيره قوله « فهل ينتظرون إلّا مثلَ أيام الذين خلَوا من قبلهم قل فانتظروا إنى معكم من المنتظرين » فانتظارهم أيام الذين خَلَوْا انتظارُ توقع سوء وانتظار النبيء معهم انتظار تصديقِ وعيده.

وإن كان الإضمار جاريا على خلاف مقتضى الظاهر فهو راجع إلى المخاطَبين بقوله ادخلوا فى السِّلم وما بعده ، أو إلى الذين زَلوا المستفاد من قوله « فإن زَلَلْتم » ، وهو حينئذ التفات من الخطاب إلى الغيبة ، إما لمجرد تجديد نشاط السامع إن كان راجعا إلى المخاطبين بقوله ياأيها

الذين آمنوا ، وإما لزيادة نكتة إبعاد المخاطبين بقوله (فإن زللتم) عن عز الحضور ، قال القرطبي هل ينظرون يعني التاركين الدخول في السلم ، وقال الفخر الضمير لليهود بناء على أنهم المراد من قوله « يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم » أي يا أيها الذين آمنوا بالله وبعض رسله وكتبه على أحد الوجوه المتقدمة وعلى أن السلم أريد به الإسلام ، ونكتة الالتفات على هذا القول هي هي .

فإن كان الضمير لمن يعجبك أو له ولمن يشرى نفسه ، فالجملة استئناف بياني ، لأن هاتين الحالتين العجيبتين في الخير والشر تثيران سؤال من يسأل عن جزاء كلا الفريقين فيكون قوله « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله » جوابا لذلك ، وإن كان الضمير راجعا إلى الذين آمنوا فجملة « هل ينظرون » استئناف للتحريض على الدخول في الإسلام خشية يوم الجزاء أو طمعا في ثوابه وإن كان الضمير للذين زلوا من قوله « فإن زللتم » فالجملة بدل اشتمال من مضمون جملة فإن الله عزيز حكيم لأن معناه فإن زللتم فالله لا يفلتكم لأنه عزيز حكيم ، وعدم الإفلات يشتمل على إتيان أمر الله والملائكة ، وإن كان الضمير عائدا إلى اليهود فهو توبيخ لهم على مكابرتهم عن الاعتراف بحقية الإسلام .

وعلى كل الاحتمالات التي لا تتنافى فقد جاء نظم قوله هل ينظرون بضمير الجمع نظما جامعا للمحامل كلها مما هو أثر من آثار إعجاز هذا الكلام المجيد الدال على علم الله تعالى بكل شيء .

وحرف (هل) مفيد الاستفهام ومفيد التحقيق ويظهر أنه موضوع للاستفهام عن أمر يراد تحقيقه ، فلذلك قال أئمة المعاني إن هل لطلب تحصيل نسبة حكمية تحصل في علم المستفهم وقال الزمخشري في الكشاف : إن أصل هل أنها مرادفة قد في الاستفهام خاصة ، يعني قد التي للتحقيق وإنما اكتسبت إفادة الاستفهام من تقدير همزة الاستفهام معها كما دل عليه ظهور الهمزة معها في قول زيد الخيل :

سائِلْ فوارسَ يَرْبُوع بِشِدَّتنا   أَهَلْ رَأَوْنَا بِسَفْحِ القاعِ ذي الأَكَم

وقال في المفصل : وعن سيبويه أن هل بمعنى قد إلا أنهم تركوا الألف قبلها ؛ لأنها لا تقع إلا في الاستفهام اهـ . يعني أن همزة الاستفهام التزم حذفها للاستغناء عنها بملازمة هل للوقوع في الاستفهام ، إذ لم يقل أحد أن هل ترد بمعنى قد مجردة عن الاستفهام فإن مواردها في كلام العرب وبالقرآن يبطل ذلك ونسب ذلك إلى الكسائي والفراء والمبرد في قوله تعالى « هل أتى

على الإنسان حين من الدهر » ولعلهم أرادوا تفسير المعنى لا تفسير الإعراب ولا نعرف في كلام العرب اقتران هل بحرف الاستفهام إلا في هذا البيت ولا ينهض احتجاجهم به لإمكان تخريجه على أنه جمع بين حرفي استفهام على وجه التأكيد كما يؤكد الحرف في بعض الكلام كقول مسلم بن معبد الوالبيّ :

فلاَ والله لاَ يُلفَى لمــا بى ولا لِلِمَا بهم أبدا دَواء

فجمع بين لامي جر ، وأيًّا ما كان فإن هل تمحضت لإفادة الاستفهام في جميع مواقعها ، وسيأتي هذا في تفسير قوله تعالى «هل أتى على الإنسان حين من الدهر» في سورة الإنسان .

والاستفهام إنكاري لا محالة بدليل الاستثناء ، فالكلام خبر في صورة الاستفهام .

والنظر : الانتظار والترقب يقال نظره بمعنى ترقبه ، لأن الذي يترقب أحدا يوجه نظره إلى صوبه ليرى شبحه عندما يبدو ، وليس المراد هنا نفي النظر البصري أي لا ينظرون بأبصارهم في الآخرة إلا إتيان أمر الله والملائكة ، لأن الواقع أن الأبصار تنظر غير ذلك ، إلا أن يراد أن رؤيتهم غير ذلك كالعدم لشدة هول إتيان أمر الله ، فيكون قصرا ادعائيا ، أو تسلب أبصارهم من النظر لغير ذلك .

وهذا المركب ليس مستعملا فيما وضع له من الإنكار بل مستعملا إما في التهديد والوعيد وهو الظاهر الجاري على غالب الوجوه المتقدمة في الضمير ، وإما في الوعد إن كان الضمير لمن يشري نفسه ، وإما في القدر المشترك وهو العدة بظهور الجزاء إن كان الضمير راجعا للفريقين ، وإما في التهكم إن كان المقصود من الضمير المنافقين اليهود أو المشركين ، فأما اليهود فإنهم كانوا يقولون لموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة .

ويجوز على هذا أن يكون خبرا عن اليهود : أي أنهم لا يؤمنون ويدخلون في السلم حتى يروا الله تعالى في ظلل من الغمام على نحو قوله تعالى « ولئن أتيت الذين أوتوا الكتٰب بكل ءاية ما تبعوا قبلتك » .

وأما المشركون فإنهم قد حكى الله عنهم « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا ــ إلى قوله ــ أو تأتي بالله والملائكة قبيلا » ، وسيجيء القول مشبعا في موقع هذا التركيب ومعناه عند الكلام على قوله تعالى «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام» في سورة البقرة .

و (الظلل) بضم ففتح اسمُ جمع ظلة ، والظلة تطلق على معان والذى تلخص لى من حقيقتها فى اللغة أنها اسم لشبه صفّة مرتفعة فى الهواء تتصل بجدار أو ترتكز على أعمدة يُجْلَس تحتها لتوق شعاع الشمس ، فهى مشتقة من اسم الظّل جعلت على وزن فُعْلَة بمعنى مفعولة أو مفعول بها مثل القبضة بضم القاف لما يقبض باليد ، والغرفة بضم الغين لما يغترف باليد كقوله تعالى « إلا من اغترف غرفة بيده » فى قراءة بعض العشرة بضم الغين .

وهى هنا مستعارة أو مشبه بها تشبيها بليغاً: السحابات العظيمة التى تشبه كل سحابة منها ظلة القصر .

و « من الغمام » بيان للمشبه وهو قرينة الاستعارة ونظيره قوله تعالى « لهم من فوقهم ظلل من النار ومن تحتهم ظلل ».

والإتيان حضور الذات فى موضع من موضع آخر سبق حصولها فيه وأسند الإتيان إلى الله تعالى فى هذه الآية على وجه الإثبات فاقتضى ظاهره اتصاف الله تعالى به ، ولما كان الإتيان يستلزم التنقل أو التمدد ليكون حالا فى مكان بعد أن لم يكن به حتى يصح الإتيان وكان ذلك يستلزم الجسم والله منزه عنه ، تعين صرف اللفظ عن ظاهره بالدليل العقلى ، فإن كان الكلام خبرا أو تهكما فلا حاجة للتأويل ، لأن اعتقادهم ذلك مدفوع بالأدلة وإن كان الكلام وعيدا من الله لزم التأويل ، لأن الله تعالى موجود فى نفس الأمر لكنه لا يتصف بما هو من صفات الحوادث كالتنقل والتمدد لما علمت ، فلابد من تأويل هذا عندنا على أصل الأشعرى فى تأويل المتشابه ، وهذا التأويل إما فى معنى الإتيان أو فى إسناده إلى الله أو بتقدير محذوف من مضاف أو مفعول ، وإلى هذه الاحتمالات ترجع الوجوه التى ذكرها المفسرون:

الوجه الأول ذهب سلف الأمة قبل حدوث تشكيكات الملاحدة إلى إقرار الصفات المتشابهة دون تأويل فالإتيان ثابت لله تعالى ، لكن بلا كيف فهو من المتشابه كالاستواء والنزول والرؤية أى هو إتيان لا كإتيان الحوادث .

فأما على طريقة الخلف من أئمة الأشعرية لدفع مطاعن الملاحدة فتجىء وجوهٌ منها :

الوجه الثانى: أقول يجوز تأويل إتيان الله بأنه مجاز فى التجلى والاعتناء إذا كان الضمير راجعا لمن يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله ، أو بأنه مجاز فى تعلق القدرة التنجيزى بإظهار الجزاء

إن كان الضمير راجعا للفريقين ، أو هو مجاز فى الاستئصال يقال أتاهم الملك إذا عاقبهم قاله القرطبى ، قلت وذلك فى كل إتيان مضاف إلى منتقم أو عدو أوفاتح كما تقول: أتاهم السبع بمعنى أهلكهم وأتاهم الوباء ولذلك يقولون أتى عليه بمعنى أهلكه واستأصله ، فلما شاع ذلك شاع إطلاق الإتيان على لازمه وهو الإهلاك والاستئصال قال تعالى «فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا ـ وقال ـ فأتى الله بنيانهم من القواعد» وليس قوله « فى ظلل من الغمام » بمناف لهذا المعنى ، لأن ظهور أمر الله وحدوث تعلق قدرته يكون محفوفا بذلك لنشعر به الملائكة وسيأتى بيان (فى ظلل من الغمام) قريبا .

الوجه الثالث : إسناد الإتيان إلى الله تعالى إسناد مجازى : وإنما يأتيهم عذاب الله يوم القيامة أو فى الدنيا وكونه « فى ظلل من الغمام » زيادة تنويه بذلك المظهر ووقعه لدى الناظرين .

الوجه الرابع : يأتيهم كلام الله الدالُّ على الأمر ويكون ذلك الكلام مسموعا من قِبَل ظلل من الغمام تحفه الملائكة .

الوجه الخامس : أن هنالك مضافا مقدرا أي يأتيهم أمر الله أي قضاؤه بين الخلق أو يأتيهم بأس الله بدليل نظائره فى القرآن «أو يأتى أمر ربك» وقوله : « فجاءها بأسنا بياتاً » ولا يخفى أن الإتيان فى هذا يتعين أن يكون مجازاً فى ظهور الأمر .

الوجه السادس : حذف مضاف تقديره ، آيات الله أو بيناته أى دلائل قدرته أو دلائل صدق رُسُله ويبعِّده قوله « فى ظلل من الغمام » إلا أن يرجع إلى الوجه الخامس أو إلى الوجه الثالث .

الوجه السابع : أن هنالك معمولا محذوفا دل عليه قوله « فاعلموا أن الله عزيز حكيم » والتقدير أن يأتيهم الله بالعذاب أو ببأسه .

والأحسن : تقدير أمر عام يشمل الخير والشر لتكون الجملة وعْدا ووعيدا .

وقد ذكرتُ فى تفسير قوله تعالى « منه آيات محكمات هن أم الكتٰب وأخر متشابهات» فى سورة آل عمران ما يتحصل منه أن ما يجرى على اسمه تعالى من الصفات والأحكام وما يسند إليه من الأفعال فى الكتاب والسنة أربعة أقسام: قسم اتصف الله به على الحقيقة كالوجود والحياة لكن بما يخالف المتعارف فينا ، وقسم اتصف الله بلازم مدلوله وشاع ذلك حتى صار

المتبادر من المعنى المناسبُ دون الملزومات مثل الرحمة والغضب والرضا والمحبة ، وقسم هو متشابه وتأويله ظاهر ، وقسم متشابه شديد التشابه .

وقوله تعالى« فى ظلل من الغمام » أشد إشكالا من إسناد الإتيان إلى الله تعالى لاقتضائه الظرفية ، وهى مستحيلة على الله تعالى ، وتأويله إما بأن (فى) بمعنى الباء أى « يأتيهم بظلل من الغمام » وهى ظلل تحمل العذاب من الصواعق أو الريح العاصفة أو نحو ذلك إن كان العذاب دنيويا ، أو « فى ظلل من الغمام » تشتمل على ما يدل على أمر الله تعالى أو عذابه « وإن يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم » وكان رسول الله إذا رأى السحاب رئى فى وجهه الخوف من أن يكون فيه عذاب، أو على كلامه تعالى، أو الحاجبة لأنوار يجعلها الله علامة للناس يوم القيامة على ابتداء فصل الحساب يدرك دلالتها أهل الموقف وبالانكشاف الوجدانى ، وفى تفسير القرطبى والفخر قيل : إن فى الآية تقديما وتأخيرا ، وأصل الكلام أن يأتيهم الله والملائكة فى ظلل من الغمام، فالغمام ظرف لإتيان الملائكة، وروى أن ابن مسعود قرأها كذلك ، وهذه الوجوه كلها مبنية على أن هذا إخبار بأمر مستقبل ، فأما على جعل ضمير ينظرون مقصودا به المنافقون من المشركين أو اليهود بأن يكون الكلام تهكما أى ماذا ينتظرون فى التباطؤ عن الدخول فى الإسلام، ما ينتظرون إلا أن يأتيهم الله فى أحوال اعتقدوها فيكلمهم ليدخلوا فى الدين ، فإنهم قالوا لموسى: لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واعتقدوا أن الله فى الغمام، أو يكون المراد تعريضا بالمشركين ، وبعض التأويلات تقدمت مع تأويل الإتيان .

وقرأه الجمهور «والملائكةُ» بالرفع عطفا على اسم الجلالة ، وإسنادُ الإتيان إلى الملائكة لأنهم الذين يأتون بأمر الله أو عذابه وهم الموكل إليهم تنفيذ قضائه، فإسناد الإتيان إليهم حقيقة فإن كان الإتيان المسند إلى الله تعالى مستعملا فى معنى مجازى فهو مستعمل بالنسبة للملائكة فى معناه الحقيقى فهو من استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه، وإن كان إسناد الإتيان إلى الله تعالى مجازا فى الإسناد فإسناده إلى الملائكة بطريق العطف حقيقة فى الإسناد ولا مانع من ذلك ؛ لأن المجاز الإسنادى عبارة عن قصد المتكلم مع القرينة ، قال حُمَيْد بن ثَوْر يمدح عبد الملك :

أتاك بى اللهُ الذى نوَّر الهدى ونورٌ وإسلامٌ عليكَ دليل

فأَسند الإتيان به إلى الله وهو إسنادٌ حقيقى ثم أسنده بالعطف للنورِ والإسلام، وإسناد

الإتيان به إليهما مجازى لأنهما : سبب الإتيان به ألا ترى أنه قال « عليك دليل » .

وقرأ أبو جعفر «والملائكة» بجر (الملائكة) عطف على (ظلل).

وقوله « وقُضى الأمر » إما عطف على جملة هل ينظرون إن كانت خبرا عن المخبر عنهم والفعل الماضى هنا مراد منه المستقبل ، ولكنه أتى فيه بالماضى تنبيها على تحقيق وقوعه أو قرب وقوعه ، والمعنى ما ينتظرون إلا أن يأتيهم الله وسوف يقضى الأمر ، وإما عطف على جملة ينظرون إن كانت جملة هل ينظرون وعيدا أو وعدا والفعل كذلك للاستقبال ، والمعنى ما يترقبون إلا مجىء أمر الله وقضاء الأمر .

وإما جملة حالية والماضى على أصله وحذفت قد ، سواء كانت جملة هل ينظرون خبرا أو وعدا ووعيدا أى وحينئذ قد قضى الأمر ، وإما تنبيه على أنهم إذا كانوا ينتظرون لتصديق محمد أن يأتيهم الله والملائكة فإن ذلك إن وقع يكون قد قضى الأمر أى حق عليهم الهلاك كقوله « وقالوا لولا أنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكا لقضى الأمر ثم لا ينظرون » .

والقضاء: الفراغ والإتمام .

والتعريف فى (الأمر) إما للجنس مرادا منه الاستغراق أى قُضِيت الأمور كلها ، وإما للعهد أى أمر هؤلاء أى عقابهم أو الأمر المعهود للناس كلهم وهو الجزاء .

وقوله « وإلى الله ترجع الأمور » تذييل جامع لمعنى: وقضى الأمر .

والرجوع فى الأصل: المآب إلى الموضع الذى خرج منه الراجع ، ويستعمل مجازا فى نهاية الشىء وغايته وظهور أثره، فمنه «ألا إلى الله تصير الأمور» .

ويجىء فعل رجع متعديا : تقول رجعت زيدا إلى بلده ومصدره الرَّجْع ، ويستعمل رجع قاصرا تقول: رجع زيد إلى بلده ومصدره الرُجوع ، وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وعاصم وأبو جعفر ويعقوب تُرجع بضم التاء وفتح الجيم على أنه مضارع أرجعه أو مضارع رجَعَه مبنيا للمفعول أى يَرْجع الأمورَ راجعُها إلى الله ، وحذفُ الفاعل على هذا العدم تعين فاعل عُرفى لهذا الرجع ، أو حُذف لدفع ما يبدو من التنافى بين كون اسم الجلالة فاعلا للرجوع ومفعولا له بحرف إلى ، وقرأه باقى العشرة بالبناء للفاعل من رجع الذى مصدره الرجوع فالأمورُ فاعل تَرْجع .

﴿سَلْ بَنِي إِسْرَاءِيلَ كَمْ ءَاتَيْنَاهُم مِّنْ ءَايَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَن يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ 211

تتنزل هاته الآية من التى قبلها منزلةَ البرهان على معنى الجملة السابقة ، فإن قوله «هل ينظرون» سواء كان خبرا أو وعيدا أو وعدا أم تهكما وأيًّا ما كان معاد الضمير فيه على الأوجه السابقة ، قد دل بكل احتمال على تعريض بفِرَقٍ ذَوى غُرور وتماد فى الكفر وقلةِ انتفاع بالآيات البينات ، فناسب أن يعقب ذلك بإلفاتهم إلى ما بلغهم من قلة انتفاع بنى إسرائيل بما أُوتوه من آيات الاهتداء مع قلة غَناء الآيات لديهم على كثرتها ، فإنهم عاندوا رسولهم ثم آمنوا به إيمانا ضعيفا ثم بدلوا الدين بعد ذلك تبديلا .

وعلى احتمال أن يكون الضمير فى (يَنظرون) لأهل الكتاب : أى بنى إسرائيل فالعدول عن الإضمار هنا إلى الإظهار بقوله «بنى إسرائيل» لزيادة النداء على فضيحة حالهم ويكون الاستدلال عليهم حينئذ أشد : أى هم قد رأوا آيات كثيرة فكان المناسب لهم أن يبادروا بالإيمان بالرسول محمد صلى الله عليه وسلم ؛ لأنهم أعلم الناس بأحوال الرسل ، وعلى كل فهذه الآية وما بعدها معترضات بين أغراض التشريع المتتابعة فى هذه السورة .

و « سَلْ » أمر من سأل يسأل أصله اسأل فحذفت الهمزة تخفيفا بعد نقل حركتها إلى الساكن قبلها إلحاقا لها بنقل حركة حرف العلة لشبه الهمزة بحرف العلة فلما تحرك أول المضارع استغنى عن اجْتلاب همزة الوصل ، وقيل: سل أمر من سَالَ الذى جعلت همزته ألفا مثل الأمر من خَاف يَخاف خَف ، والعرب يكثرون من هذا التخفيف فى سأل ماضيا وأمرا ؛ إلا أن الأمر إذا وقع بعد الواو والفاء تركوا هذا التخفيف غالبا .

والمأمور بالسؤال هو الرسول ؛ لأنه الذى يترقب أن يجيبه بنو إسرائيل عن سؤاله ؛ إذ لا يعبأون بسؤال غيره ؛ لأن المراد بالسؤال سؤال التقرير للتقريع ، ولفظ السؤال يجىء لما تجىء له أدوات الاستفهام .

والمقصود من التقرير إظهار إقرارهم لمخالفتهم لمقتضى الآيات فيجىء من هذا التقرير التقريعُ فليس المقصود تصريحهم بالإقرار ؛ بل مجرد كونهم لا يسعهم الإنكار .

والمراد بـ (بنى إسرآئيل) الحاضرون من اليهود . والضمير فى آتيناهم لهم ، والمقصود إيتاء سلفهم ؛ لأن الخصال الثابتة لأسلاف القبائل والأمم ، يصح إثباتها للخلف لترتب الآثار للجميع كما هو شائع فى مصطلح الأمم الماضية من العرب وغيرهم .

ويجوز أن يكون معنى إيتائهم الآيات أنهم لما تناقلوا آياتِ رسلهم فى كتبهم وأيقنوا بها فكأنهم أوتوها مباشرة .

و (كم) اسم للعدد المبهم فيكون للاستفهام ، ويكون للاخبار ، وإذا كانت للاخبار دلت على عدد كثير مبهم ؛ ولذلك تحتاج إلى مميز فى الاستفهام و فى الإخبار ، وهى هنا ، استفهامية كما يدل عليه وقوعها فى حيز السؤال ، فالمسؤول عنه هو عدد الآيات .

وحق سأل أن يتعدى إلى مفعولين من باب كَسَا أى ليس أصلُ مفعوليه مبتدأً وخبرا ، وجملة كم آتيناهم لا تكون مفعوله الثانى ؛ إذ ليس الاستفهام مطلوبا بل هو عين الطلب ، ففعل سَلْ معلَّق عن المفعول الثانى لأجل الاستفهام ، وجملة كم آتيناهم فى موقع المفعول الثانى سادة مسده .

والتعليق يكثر فى الكلام فى أفعال العلم والظن إذا جاء بعد الأفعال استفهام أو نفى أو لام ابتداء أو لام قسم ، وألحق بأفعال العلم والظن ما قارب معناها من الأفعال ، قال فى التسهيل « ويشاركهن فيه (أى فى التعليق) مع الاستفهام ، نَظَر وتَفكَّر وأَبصر وسأل » ، وذلك كقوله تعالى « يسألون أيان يوم الدين » ولما أخذ سأل هنا مفعوله الأول فقد علق عن المفعول الثانى ، فإن سبب التعليق هو أن مضمون الكلام الواقع بعد الحرف الموجب للتعليق ليس حالة من حالات المفعول الأول فلا يصلح لأن يكون مفعولا ثانيا للفعل الطالب مفعولين ، قال سيبويه « لأنه كلام قد عمل بعضه فى بعض فلا يكون إلا مبتدأ لا يعمل فيه شىء قبله » اهـ وذلك سبب لفظى مانع من تسلط العامل على معموله لفظا ، وإن كان لم يزل عاملا فيه معنى وتقديرا ، فكانت الجملة باقية فى محل المعمول ، وأداة الاستفهام من بين بقية موجبات التعليق أقوى فى إبعادها معنى ما بعدها عن العامل الذى يطلبه ، لأن الكلام معها استفهام ليس من الخبر فى شىء ، إلا أن ما تحدثه أداة الاستفهام من معنى الاستعلام هو معنى طارىء فى الكلام غير مقصود بالذات بل هو قد ضعف بوقوعه بعد عامل خبرى فصار الاستفهام صوريا ، فلذلك لم يبطل عمل العامل إلا لفظا ، فقولك : علمتُ هل قام زيد قد دل عَلِمَ على أن ما بعده محقق فصار الاستفهام صوريا

وصار التعليق دليلا على ذلك ، ولو كان الاستفهام باقيا على أصله لما صح كون جملته معمولة للعامل المعلّق ، قال الرضى : « إن أداة الاستفهام بعد العلم ليست مفيدة لاستفهام المتكلم بها للزوم التناقض بين علمتُ وأزيد قائم بل هى لمجرد الاستفهام والمعنى علمت الذى يستفهم الناس عنه اهـ » ، فيجىء من كلامه أن قولك علمت أزيد قائم يقوله: من عَلِم شيئاً يجهله الناس أو يعتنون بعلمه، بخلاف قولك علمتُ زيدا قائما ، وقد يكون الاستفهام الوارد بعد السؤال حكاية للفظ السؤال فتكون جملة الاستفهام بيانا لجملة السؤال قال صدر الأفاضل فى قول الحريرى «سألناه أنَّى اهتديتَ إلينا» أى سألناه هذا السؤال اهـ . وهو يتأتى فى هذه الآية .

ويجوز أن يضمن سل معنى القول ، أى فيكون مفعوله الثانى كلاما فقد أعطى سل مفعولين : أحدهما مناسب لمعنى لفظه والآخر مناسب لمعنى المضمَّن .

وجَوّز التفتازانى فى شرح الكشاف أن جملة "كم آتيناهم" بيان للمقصود من السؤال ، أى سلهم جواب هذا السؤال ، قال السلكوتى فى حاشية المطول : فتكون الجملة واقعة موقع المفعول ، أى ولا تعليق فى الفعل .

وجوز صاحب الكشاف أن تكون (كم) خبرية ، أى فتكون ابتداء كلام وقد قطع فعل السؤال عن متعلِّقه اختصارا لمَّا دل عليه ما بعده ، أى سلهم عن حالهم فى شكر نعمة الله ، فبذلك حصل التقريع . ويكون كم آتيناهم تدرجا فى التقريع بقرينة ومن يبدل نعمة الله ، ولبعد كونها خبرية أنكره أبو حيان على صاحب الكشاف وقال إنه يفضى إلى اقتطاع الجملة التى فيها كم عن جملة السؤال مع أن المقصود السؤال عن النعم .

و « من ءاية بينة » تمييز (كم) دخلت عليه مِنْ التى ينتصب تمييز كم الاستفهاميّة على معناها والتى يجر تمييز كم الخبرية بتقديرها ظهرت فى بعض المواضع تصريحا بالمقدّر ، لأن كل حرف ينصب مضمرا يجوز ظهوره إلا فى مواضع مثل إضمار أنْ بعد حتى ، قال الرضى : إذا فصل بين كم الخبرية والاستفهامية وبين مميزها بفعل متعد وجب جر التمييز بمن (أى ظاهرة) لئلا يلتبس التمييز بالمفعول نحو قوله تعالى « كم تركوا من جنات وعيون » و « كم أهلكنا من قرية » اهـ أى لئلا يلتبس بمفعول ذلك الفعل الفاصل ، أو هو للتنبيه من أول الأمر على أنه تمييز لا مفعولٌ إغاثةً لفهم السامع وذلك من بلاغة العرب ، وعندى أن موجب ظهور من فى حالة الفصل هو بُعد المميز عن المميِّز لا غير ، وقيل : ظهور (مِنْ)

واجب مع الفصل بالفعل المتعدى ، وجائز مع الفصل بغيره ، كما نقل عبد الحكيم عن اليَمنى والتفتازانىّ فى شرحى الكشاف .

وفى الكافية أن ظهور (من) فى مميز كم الخبرية والاستفهامية جائز هكذا أطلقه ابن الحاجب ، لكن الرضى قال إنه لم يعثر على شاهد عليه فى كم الاستفهامية إلا مع الفصل بالفعل وأما فى كم الخبرية فظهور (من) موجود بكثرة بدون الفصل ، والظاهر أن ابن الحاجب لم يعبأ بخصوص الأمثلة التى ذكرها الرضى ، وإنما اعتد بظهور من فى المميز وهو الظاهر .

و (الآية) هنا المعجزة ودليل صدق الرسل ، أو الكلمات الدالة على مجىء محمد صلى الله عليه وسلم ، فإنها آية لموسى ؛ إذ أخبر بها قبل قرون ، وآيةٌ لمحمد عليه الصلاة والسلام ، إذ كان التبشير به قبل وجوده بقرون ، ووصفها بالبينة على الاحتمالين مبالغة فى الصفةِ من فعلِ بَانَ أى ظهر ، فيكون الظهور ظهور العيان على الوجه الأول ، وظهور الدلالة على الوجه الثانى ، وفى هذا السؤال وصيغته حذف دل عليه قوله : ومَن يبدِّل نعمة الله ، تقديره فبدَّلوها ولم يعملوا بها .

وقوله « ومَن يبدِّل نعمة الله » تذييل لجملة«سَلْ بنى إسرائيل كم آتيناهم»إلخ ، أفاد أن المقصود أولا من هذا الوعيدِ هم بنو إسرائيل المتحدث عنهم بقوله : سل بنى إسرائيل ، وأفاد أن بنى إسرائيل قد بدَّلوا نعمة الله تعالى فدل ذلك على أن الآيات التى أوتيها بنو إسرائيل هى نعم عليهم وإلَّا لما كان لتذييل خبرهم بحكم من يبدِّل نعم الله مناسبة وهذا مما يقصده البلغاء ، فيغنى مثلُه فى الكلام عن ذكر جمل كثيرة إيجازا بديعا من إيجاز الحذف وإيجاز القصر معا ؛ لأنه يفيد مفاد أن يقال كم آتيناهم من آية بينة هى نعمة عليهم فلم يقدروها حق قدرها ، فبدلوا نعمة الله بضدها بعد ظهورها فاستحقوا العقاب ؛ لأن من يبدِّل نعمة الله فالله معاقبه ، ولأنه يفيد بهذا العموم حكما جامعا يشمل المقصودين وغيرَهم ممن يشبههم ولذلك يكون ذكر مثل هذا الكلام الجامع بعد حكم جزئى تقدمه فى الأصل تعريضا يشبه التصريح ، ونظيره أن يحدثك أحد بحديث فتقول فعل الله بالكاذبين كذا وكذا تريد أنه قد كذب فيما حدثك وإلا لما كان لذلك الدعاء عند سماع ذلك الحديث موقع .

وإنما أثبت للآيات أنها نعم ؛ لأنها إن كانت دلائل صدق الرسول فكونها نعما لأن

دلائل الصدق هى التى تهدى النـاس إلى قبول دعوة الرسول عن بصيرة لمن لم يكن اتبعه ، وتزيد الذين اتبعوه رسوخ إيمان قال تعالى «فأما الذين ءامنوا فزادتهم إيمانا» وبذلك التصديق يحصل تلقى الشرع الذى فيه صلاح الدنيا والآخرة وتلك نعمة عاجلة وآجلة ، وإن كانت الآيات الكلامَ الدال على البشارة بالرسول فهى نعمة عليهم ، لأنها قصد بها تنوير سبيل الهداية لهم عند بعثة الرسول لئلا يترددوا في صدقه بعد انطباق العلامات التي ائتمنوا على حفظها .

والتبديل على الوجه الأول تبديل الوصف بأن أعرضوا عن تلك الآيات فتبدل المقصود منها ، إذ صارت بالإعراض سببَ شقاوتهم فى الدنيا والآخرة ، لأنها لو لم تؤت لهم لكان خيرا لهم فى الدنيا ؛ إذ يكونون على سذاجة هم بها أقرب إلى فعل الخير منهم بعد قصد المكابرة والإعراض ؛ لأنهما يزيدانهم تعمدا لارتكاب الشرور ، وفى الآخرة أيضا لأن العقاب على الكفر يتوقف على الدعوة وظهورِ المعجزة ، وقد أشبههم فى هذا التبديل المشركون بإعراضهم عن القرآن والتدبر فى هديه أو التبديل بأن استعملوا تلك الآيات فى غير المراد منها بأن جعلوها أسباب غرور فإن الله ما آتى رسولهم تلك الآيات إلا لتفضيل أمته فتوكأوا على ذلك وتهاونوا على الدين فقالوا « نحن أبناء الله وأحباؤه » وقالوا « لن تمسنا النار إلا أياما معدودة » .

والتبديل جعل شىء بدلا عن آخر ، أى تعويضه به فيكون تعويض ذات بذات وتعويض وصف بوصف كقول أبى الشيص :

بُدِّلتُ من بُرْدِ الشباب مُلاءةً خَلَقًا وبئسَ مَثُوبَةُ المُقْتَاضِ

فإنه أراد تبدل حالة الشباب بحالة الشيب ، وكقول النابغة :

عَهِدْتُ بها حَيًّا كِراماً فبُدِّلَتْ خَنَاظِيلَ آجَالِ النِّعَاجِ الجوافل

وليس قوله « نعمة الله » من قبيل وضع الظاهر موضع الضمير بأن يكون الأصل ومن يبدلها أى الآيات « فإن الله شديد العقاب » ؛ لظهور أن فى لفظ نعمة الله معنى جامعا للآيات وغيرها من النعم .

وقوله « من بعد ما جاءته » المجىء فيه كناية عن الوضوح والمشاهدة والتمكن ، لأنها من لوازم المجىء عرفا .

وإنما جعل العقاب مترتبا على التبديل الواقع بعد هذا التمكن للدلالة على أنه تبديل عن بصيرة

لا عن جهل أو غلط كقوله تعالى فيما تقدم « ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون » .

وحذف ما بدل به النعمة ليشمل جميع أحوال التبديل من كتم بعضها والإعراض عن بعض وسوء التأويل .

والعقاب ناشىء عن تبديل تلك النعم فى أوصافها أو فى ذواتها ، ولا يكون تبديلها إلا لقصد مخالفتها ، وإلا لكان غير تبديل بل تأييدا وتأويلا ، بخلاف قوله تعالى « ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفرا » لأن تلك الآية لم يتقدم فيها ما يؤذن بأن النعمة ما هى ولا تؤذن بالمستبدل به هنالك فتعين التصريح بالمستبدل به ، والمبدلون فى تلك الآية غير المراد من المبدلين فى هذه، لأن تلك فى كفار قريش بدليل قوله بعدها« وجعلوا لله أندادا » .

وقوله « فإن الله شديد العقاب » دليل جواب الشرط وهو علته ، لأن جعل هذا الحكم العام جوابا للشرط يعلم منه أن من ثبت له فعل الشرط يدخل فى عموم هذا الجواب ، فكون الله شديد العقاب أمر محقق معلوم فذِكره لم يقصد منه الفائدة ، لأنها معلومة : بل التهديد ، فعلم أن المقصود تهديد المبدِّل فدل على معنى: فالله يعاقبه ، لأن الله شديد العقاب، ومعنى شدة عقابه : أنه لا يفلت الجانى وذلك لأنه القادر على العقاب ، وقد جُوّز أن يكون فإن الله شديد العقاب نفسَ جواب الشرط بجعل أل فى العقاب عوضا عن الضمير المضاف إليه أى شديدُ معاقبتِه .

وإظهار اسم الجلالة هنا مع أن مقتضى الظاهر أن يقال : فإنه شديد العقاب ، لإدخال الرَّوْع فى ضمير السامع وتربية المهابة ، ولتكون هذه الجملة كالكلام الجامع مستقلا بنفسه ، لأنها بمنزلة المثل أمر قد علمه الناس من قبل ، والعقاب هو الجزاء المؤلم عن جناية وجرم، سمى عقابا لأنه يعقب الجناية .

﴿ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَوٰةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَٰمَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ 212

استئناف بالرجوع إلى أحوال كفار العرب المعنيين من الآيات السابقة قصدا وتعريضا من قوله : هل ينظرون إلّا أن يأتيهم الله فى ظُلل من الغمام ، والمحتج عليهم بقوله :

سَلْ بنى إسرائيل»، استئنافا لبيان خُلُقهم العجيب المفضى بهم إلى قلة الاكتراث بالإيمان وأهله وإلى الاستمرار على الكفر وشُعبه التى سبق الحديث عنها ، فعن ابن عباس المراد: رؤساء قريش ، فهذا الاستئناف فى معنى التعليل للأحوال الماضية ، ولأجل ذلك قطع عن الجمل السابقة لاسيما وقد حال بينه وبينها الاستطراد بقوله: سَلْ بنى إسرائيل الآية ، وليس المراد بالذين كفروا أهل الكتاب مِن معلن ومنافق كما روى عن مقاتل ، لأنه ليس من اصطلاح القرآن التعبير عنهم بالذين كفروا ، ولأنهم لو كانوا هم المراد لقيل زين لهم الحياة الدنيا، لأنهم من بنى إسرائيل ، ولأن قوله: ويسخرون من الذين آمنوا يناسب حال المشركين لا حالَ أهل الكتاب كما سيأتى .

والتزيين: جعل الشىء زيْنا أو الاحتجاج لكونه زينا ، لأن التفعيل يأتى للجعل ويأتى للنسبة كالتعليم وكالتفسيق والتزكية ، والزَّيْن شدة الحسن .

والحياة الدنيا مراد بها ما تشتمل عليه الحياة من اللَّذَّات والملاءمات والذوات الحسنة ، وهذا إطلاق مشهور للحياة وما يُرَادِفُها ؛ ففى الحديث : مَن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أى إلى منافع دُنيا، وهو على حذف مضاف اشتهر حذفه.

ومعنى تزيين الحياة لهم ، إما أن ما خُلق زينا فى الدنيا قد تمكّن من نفوسهم واشتد توغلهم فى استحسانه ، لأن الأشياء الزَّيْنَة هى حسنة فى أعين جميع الناس فلا يختص الذين كفروا بجعلها لهم زَيْنَة كما هومقتضى قوله: للذين كفروا؛ فإن اللام تشعر بالاختصاص، وإما ترويج تزيينها فى نفوسهم بدعوة شيطانية تحسِّن ما ليس بالحسن كالأقيسة الشِّعرية والخواطر الشهوية ، والمزيِّن على المعنى الأول هو الله تعالى إلا أنهم أَفرطوا فى الإقبال على الزينة ، والمزيِّن على المعنى الثانى هو الشيطان ودعاته .

وحُذِف فاعل التزيين ، لأن المزيِّن لهم أمورٌ كثيرة : منها خلْقُ بعض الأشياء حسنة بديعة كمحاسن الذوات والمناظر ، ومنها إلقاء حُسن بعض الأشياء فى نفوسهم وهى غير حسنة كقتل النفس ، ومنها إعراضهم عمن يدعوهم إلى الإقبال على الأمور النافعة حتى انحصرت هممهم فى التوغل من المحاسن الظاهرة التى تحتها العار لو كان باديا ، ومنها ارتياضهم على الانكباب على اللذات دون الفكر فى المصالح ، إلى غير ذلك من أمور يصلح كل منها أن يُعدَّ فاعلا للتزيين حقيقة أو عرفا ، فلأجل ذلك طوى ذكر هذا الفاعل تجنبا للإطالة .

ويجوز أن يكون حذف الفاعل لدقته ، إذ المزيِّن لهم الدنيا أمر خفي فيُحتاج في تفصيله إلى شرح في أخلاقهم وهوما اكتسبته نفوسهم من التعلق باللذات وبغيرها من كل ما حملهم على التعلق به التنافسُ أو التقليدُ حتى عَمُوا عما في ذلك من الأضرار المخالطة للّذّات أو من الأضرار المختصة المغَشَّاة بتحسين العادات الذميمة ، وحملهم على الدوام عليه ضعفُ العزائم الناشيء عن اعتياد الاسترسال في جلب الملائمات دون كبح لأزمة الشهوات ، ولأجل اختصاصهم بهذه الحالة دون المؤمنين ودون بعض أهل الكتاب الذين ربَّتْ الأديان فيهم عزيمة مقاومةِ دعوة النفوس الذميمة بتعريفهم ما تشتمل عليه تلك اللذات من المذمات وبأمرهم بالإقلاع عن كل ما فيه ضر عاجل أو آجل حتى يجردوها عنها إن أرادوا تناولها وينبذوا ما هو ذميمة محضة ، وراضتهم على ذلك بالبشائر والزواجر حتى صارت لهم ملكة ، فلذلك لم تزين الدنيا لهم ، لأن زينتها عندهم ومعرضة للحكم عليها بالإثبات تارة وبالنفي أخرى ، فإن من عرف ما في الأمر الزين ظاهرُه من الإضرار والقبائح انقلب زينه عنده شَينا ، خُص التزيين بهم ، إذ المراد من قوله « زُين للذين كفروا » ذمُّهم والتحذير من خلقهم ، ولهذا لزم حمل التزيين على تزيين يمد ذماً ، فلزم أن يكون المراد منه تزيينا مشوبا بما يجعل تلك الزينة مذمة ، وإلا فإن أصل تزيين الحياة الدنيا المقتضي للرغبة فيما هو زينُ أمرٍ ليس بمذموم إذا روعي فيه ما أوصى الله برعيه قال تعالى « قل من حرَّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق » .

وقد استقريْتُ مواقع التزيين المذموم فحصرتها في ثلاثة أنواع: الأول ما ليس بزين أصلا لا ذاتا ولا صفة ، لأن جميعه ذم وأذى ولكنه زين للناس بأوهام وخواطر شيطانية وتخييلات شعرية كالخمر. الثاني ماهو زين حقيقة لكن له عواقب تجعله ضرا وأذى كالزنا. الثالث ماهو زين لكنه يحف به ما يصيره ذميا كنجدة الظالم وقد حضر لي التمثيل لثلاثتها بقول طرفة :

ولولا ثلاثٌ هُنَّ من عيشة الفتى ... وجَدِّك لم أَحْفَلْ متى قام عُوَّدِي
فمنهن سَبْقِي العاذِلَات بشَربة ... كُمَيْتٍ متى ما تُعْلَ بالماء تُزْبِدِ
وتقصيرُ يومِ الدَّجْنِ والدَّجْنُ مُعْجِبٌ ... ببهكَنَةٍ تحتَ الخِباءِ المُعَمَّدِ
وكَرِّي إذا نادَى المضافُ مُجَنَّباً ... كَسِيدِ الغضَا نَبَّهْتَه المُتَوَرِّدِ

وقوله « ويسخرون من الذين ءامنوا » عطف على جملة زُيِّن للذين كفروا إلخ ، وهذه حالة أعجب من التى قبلها وهى حالة التناهى فى الغرور ؛ إذ لم يقتصروا على افتتانهم بزهرة الحياة الدنيا حتى سخروا بمن لم ينسج على منوالهم من المؤمنين الذين تركوا كثيرا من زهرة الحياة الدنيا لما هداهم الدين إلى وجوب ترك ذلك فى أحوال وأنواع تنطوى على خبائث .

والسَخَر بفتحتين : كالفرح وقد تسكن الخاء تخفيفا وفعله كفرح والسُّخرية الاسم ، وهو تعجب مشوب باحتقار الحال المتعجب منها ، وفعله قاصر لدلالته على وصف نفسى مثل عَجِب ، ويتعدى بمن جارّة لصاحب الحال المتعجَّب منها فهى ابتدائية ابتداء معنويا وفى لغة تعديته بالباء وهى ضعيفة .

ووجه سخريتهم بالمؤمنين أنهم احتقروا رأيهم فى إعراضهم عن اللذات لامتثال أمر الرسول وأفنّوهم فى ذلك ورأوهم قد أضاعوا حظوظهم وراء أوهام باطلة ، لأن الكفار اعتقدوا أن ما مضى من حياتهم فى غير نعمة قد ضاع عليهم إذ لا خلود فى الدنيا ولا حياة بعدها كما قال الشاعر (أنشده شمر) :

وأحمق ممن يلعق الماء قال لى   دع الخمر واشْرَب من نقاخ مبرَّد

فالسخرية ناشئة عن تزيين الحياة عندهم ولذلك يصح جعل الواو للحال ليفيد تقييد حالة التزيين بحالة السخرية، فتتلازم الحالان ويقدر للجملة مبتدأ، أى وهم يسخرون ، وقد قيل إن من جملة من كان الكفار يسخرون منهم بلالًا وعماراً وصُهيبا يقولون : هؤلاء المساكين تركوا الدنيا وطيباتها وتحملوا المشاق لطلب ما يسمونه بالآخرة وهى شىء باطل ، وممن كان يسخر بهم عبدُ الله بن أُبَىٍّ والمنافقون .

وجىء فى فعل التزيين بصيغة الماضى وفى فعل السخرية بصيغة المضارع قضاءً لحقْ الدلالة على أن معنى فعل التزيين أمر مستقر فيهم ؛ لأن الماضى يدل على التحقق ، وأن معنى يسخرون متكرر متجدد منهم ؛ لأن المضارع يفيد التجدد ، ويعلم السامع أن ما هو محقق بين الفعلين هو أيضا مستمر ؛ لأن الشىء الراسخ فى النفس لا تفتر عن تكريره ، ويعلم أن ما كان مستمرا هو أيضا محقق ؛ لأن الفعل لا يستمر إلا وقد تمكن من نفس فاعله وسكنت إليه ، فيكون المعنى فى الآية : زُيِّن للذين كفروا وتزين الحياة الدنيا وسخروا ويسخرون من الذين آمنوا ، وعلى هذا فإنما اختير لفعل التزيين خصوص المضى

ولفعل السخرية خصوص المضارعة إيثارا لكل من الصفتين بالفعل التى هى به أجدر ؛ لأن التزيين لما كان هو الأسبق فى الوجود وهو منشأ السخرية أوثر بما يدل على التحقق ، ليدل على ملكةٍ واعتمد فى دلالته على الاستمرار بالاستتباع ، والسخرية لما كانت مترتبة على التزيين وكان تكررها يزيد فى الذم ، إذ لا يليق بذى المروءة السخرية بغيره ، أوثرت بما يدل على الاستمرار واعتمد فى دلالتها على التحقق دلالة الالتزام ، لأن الشىء المستمر لا يكون إلا متحققا .

وقوله « والذين اتقوا فوقهم » أريد من الذين اتقوا المؤمنون الذين سخر منهم الذين كفروا؛ لأن أولئك المؤمنين كانوا متقين ، وكان مقتضى الظاهر أن يقال وهم فوقهم لكن عُدل عن الإضمار إلى اسم ظاهر لدفع إيهام أن يغتر الكافرون بأن الضمير عائد إليهم ويضموا إليه كذبا وتلفيقا كما فعلوا حين سمعوا قوله تعالى « أفرأيتم اللات والعُزى » إذ سجد المشركون وزعموا أن محمدا أثنى على آلهتهم .

فعدل لذلك عن الإضمار إلى الإظهار ولكنه لم يكن بالاسم الذى سبق أعنى (الذين ءامنوا) لقصد التنبيه على مزية التقوى وكونها سببا عظيما فى هذه الفوقية ، على عادة القرآن فى انتهاز فرص الهدى والإرشاد ليفيد فضل المؤمنين على الذين كفروا ، وينبه المؤمنين على وجوب التقوى لتكون سبب تفوقهم على الذين كفروا يوم القيامة ، وأما المؤمنون غير المتقين فليس من غرض القرآن أن يعبأ بذكر حالهم ليكونوا دَوما بين شدة الخوف وقليل الرجاء ، وهذه عادة القرآن فى مثل هذا المقام .

والفوقية هنا فوقية تشريف وهى مجاز فى تناهى الفضل والسيادة كما استعير التحت لحالة المفضول والمسخَّر والمملوك .

وقيدت بيوم القيامة تنصيصا على دوامها ، لأن ذلك اليوم هو مبدأ الحياة الأبدية .

فإن قلت : كيفما كان حظ المؤمنين من كثرة التقوى وقلتها إنهم فوق الذين كفروا يوم القيامة بالإيمان ، والمقام مقام التنويه بفضل المؤمنين فكان الأحق بالذكر هنا وصف « الذين ءامنوا » قلت : وأما بيان مزية التقوى الذى ذكرته فله مناسبات أخرى . قلت فى الآية تعريض بأن غير المتقين لا تظهر مزيتهم يوم القيامة وإنما تظهر بعد ذلك ، لأن يوم القيامة هو مبدأ أيام الجزاء فغير المتقين لا يظهر لهم التفوق يومئذ ، ولا يدركه الكفار بالحس

قال تعالى « فاتقوا النَّار التى وقودها الناس والحجارة أُعِدَّت للكافرين » نعم تظهر مزيتهم بعد انقضاء ما قُدِّر لهم من العذاب على الذنوب .

رُوى عن ابن عباس أن الآية نزلت فى سادة قريش بمكة سخروا من فقراء المؤمنين وضعفائهم فأعلمهم الله أن فقراء المؤمنين خير منهم عند الله ، ووعد الله الفقراء بالرزق وفى قوله : من يشاء تعريض بتهديد المشركين بقطع الرزق عنهم وزوال حظوتهم .

وقوله « والله يرزق من يشاء » إلخ تذييل قصد منه تعظيم تشريف المؤمنين يوم القيامة ، لأن التذييل لابد أن يكون مرتبطا بما قبله فالسامع يعلم من هذا التذييل معنى محذوفا تقديره والذين اتقوا فوقهم فوقية عظيمة لا يحيط بها الوصف ، لأنها فوقية منحوها من فضل الله وفضلُ الله لا نهاية له ، ولأن من سخرية الذين كفروا بالذين آمنوا أنهم سخروا بفقراء المؤمنين لإقلالهم .

والحساب هنا حصر المقدار فنفى الحساب نفى لعلم مقدار الرزق، وقد شاعت هذه الكناية فى كلام العرب كما شاع عندهم أن يقولوا يُعَدُّون بالأصابع ويحيط بها العد كناية عن القِلّة ومنه قولهم شىء لا يُحصى ولذلك صح أن ينفى الحساب هنا عن أمر لا يعقل حسابه وهو الفوقية وقال قيس بن الخطيم :

ما تمنعى يقظى فقد تُؤْتينه فى النَّوْم غيرَ مُصَرَّدٍ محسوبِ

﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ﴾

استئناف لبيان أن اختلاف الأديان أمر كان فى البشر لحكمة اقتضته وأنه قد ارتفع ذلك ورجع اللهُ بالناس إلى وِحْدة الدين بالإسلام .

والمناسبة بينها وبين ما تقدمها تحتمل وجوها :

الأول : قال فخر الدين: إن الله تعالى لما بين فى قوله « زين للذين كفروا الحيوة الدنيا » أن سبب إصرار الكفار على كفرهم هو استبدالهم الدنيا بالآخرة بين فى هذه الآية أن هذه الحالة غير مختصة بالذين كفروا بمحمد صلى الله عليه وسلم بل كانت حاصلة فى الأزمنة المتقادمة

لأن الناس كانوا أمة واحدة قائمة على الحق وما كان اختلافهم لسبب البغى والتحاسد فى طلب الدنيا اه ، فتكون الجملة مستأنفة استئنافا بيانيا لتنظير ما لقيه المسلمون بما كان فى الأمم الغابرة .

الثانى : يؤخذ من كلام الطيبى عند قوله تعالى « أم حسبتم أن تدخلوا الجنة » أخذ من كلام الكشاف أن المقصود من قوله « كان الناس أمة واحدة » تشجيع الرسول عليه السلام والمؤمنين على الثبات والصبر على أذى المشركين بذكر ما قابلت به الأمم السالفة أنبياءها وما لقوا فيها من الشدائد اه فالمناسبة على هذا فى مدلولِ قوله تعالى « زين للذين كفروا الحيوٰة الدنيا ويسخرون » إلخ ، وتكون الجملة مستأنفة استئنافا ابتدائيا للمناسبة .

والظاهر عندى أن موقع هذه الآية هنا جامع لموقع تذييل لما قبلها ومقدمة لما بعدها :

فأما الأول فلأنها أفادت بيان حالة الأمم الماضية كيف نشأ الخلاف بينهم فى الحق مما لأجله تداركهم الله ببعثات الرسل فى العصور والأجيال التى اقتضتها حكمة الله ولطفه مما يماثل الحالة التى نشأت فيها البعثة المحمدية ومالقيه الرسول والمسلمون من المشركين .

وأما الثانى فلأنها مقدمة لما يرد بعدها من ذكر اختصاص الإسلام بالهداية إلى الحق الذى اختلفت فيه الأمم وهو مضمون قوله تعالى « فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه ــ إلى قوله ــ إلى صراط مستقيم » وذلك من خصائص كون الإسلام مهيمنا على ما سبقه من الشرائع الإلهية وتفضيله على جميع الأديان وأن هذه المزية العظمى يجب الاعتراف بها وألا تكون مثار حسد للنبىء وأمته ، ردا على حسد المشركين ، إذ يسخرون من الذين آمنوا وعلى حسد أهل الكتاب الذى سبق التنبيه عليه فى قوله تعالى « سيقولُ السفهاء من الناس ماولّٰهُم عن قِبلتهم ــ إلى قوله ــ يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم » .

وحصل من عموم ذلك تعليم المسلمين تاريخ أطوار الدين بين عصور البشر بكلمات جامعة ختمت بقوله « فهدى الله الذين ءامنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه » فإن كان المراد من كونهم أمة واحدة : الوحدة فى الخير والحق وهو المختار كما سيأتى فقد نبه الله أن الناس اختلفوا فبعث لهم أنبياء متفرقين لقصد تهيئة الناس للدخول فى دين واحد عام، فالمناسبة حاصلة مع جملة « ادخلوا فى السلم كافة » بناء على أنها خطاب لأهل الكتاب أى ادخلوا فى دين الإسلام الذى هدى الله به المسلمين .

وإن كان المراد من كون الناس أمة واحدة : الوحدة فى الضلال والكفر يكن الله قد نبههم أن بعثة الرسل تقع لأجل إزالة الكفر والضلال الذى يحدث فى قرون الجهالة ،فكذلك انتهت تلك القرون إلى القرن الذى أعقبته بعثة محمد صلى الله عليه وسلم ، فتكون الآية تثبيتا للمؤمنين فالمناسبة حاصلة مع قوله « زين للذين كفروا الحيوٰة الدنيا » .

فالمعنى أن الإسلام هدى إلى شريعة تجمع الناس كلهم تبيينا لفضيلة هذا الدين واهتداء أهله إلى ما لم يهتد إليه غيرهم ، مع الإشارة إلى أن ما تقدمه من الشرائع تمهيد له وتأنيس به كما سنبينه عند قوله « فهدى الله الذين ءامنوا » .

والناس اسم جمع ليس له مفرد من لفظه ، و (أل) فيه للاستغراق لا محالة وهو هنا للعموم أى البشر كلهم ، إذ ليس ثمة فريق معهود ولكنه عموم عرفى مبنى على مراعاة الغالب الأغلب وعدم الاعتداد بالنادر لظهور أنه لا يخلو زمن غلب فيه الخير عن أن يكون بعض الناس فيه شريرا مثل عصر النبوة ولا يخلو زمن غلب فيه الشر من أن يكون بعض الناس فيه خيرا مثل نوح (وما آمن معه إلا قليل) .

والأمة بضم الهمزة : اسم للجماعة الذين أمرهم واحد ، مشتقة من الأم بفتح الهمزة وهو القصد أى يؤمون غاية واحدة ، وإنما تكون الجماعة أمة إذا اتفقوا فى الوطن أو الدين أو اللغة أو فى جميعها .

والوصف بـ (واحدة) فى الآية لتأكيد الإفراد فى قوله أمة لدفع توهم أن يكون المراد من الأمة القبيلة ، فيظن أن المراد كان الناس أهل نسب واحد ، لأن الأمة قد تطلق على من يجمعهم نسب متحد.

والوحدة هنا : مراد بها الاتحاد والتماثل فى الدين بقرينة تفريع فبعث الله النبيئين الخ ، فيحتمل أن يكون المراد كانوا أمة واحدة فى الحق والهدى أى كان الناس على ملة واحدة من الحق والتوحيد ، وبهذا المعنى روى الطبرى تفسيرها عن أُبَيّ بن كعب وابن عباس ومجاهد وقتادة وجابر بن زيد وهو مختار الزمخشرى قال الفخر : وهو مختار أكثر المحققين قال القفال : بدليل قوله تعالى بعده فبعث الله النبيين إلى قوله فيما اختلفوا فيه ، لأن تفريع الخبر ببعثة النبيين على الجملة السابقة وتعليل البعث بقوله ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه انتظم من ذلك كلام من بليغ الإيجاز وهو أن الناس كانوا أمة واحدة فجاءتهم الرسل

بالترغيب والترهيب والوعد والوعيد ليدوموا على الحق خشية انصرافهم عنه إذا ابتدأ الاختلاف يظهر وأيدهم الله بالكتب ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، فلا جرم أن يكون مجيء الرسل لأجل إبطال اختلاف حدث ، وأن الاختلاف الذى يحتاج إلى بعثة الرسل هو الاختلاف الناشئ بعد الاتفاق على الحق كما يقتضيه التفريع على جملة كان الناس أمة واحدة بالفاء فى قوله « فبعث الله النبيِّين » وعلى صريح قوله «ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ».

ولأجل هـذه القرينة يتعين تقدير فاختلفوا بعد قوله أمة واحدة ، لأن البعثة ترتبت على الاختلاف لا على الكون أمة واحدة ، وعلى هذا الفهم قرأ ابن مسعود كان الناس أمة واحدة فاختلفوا فبعث الله الخ ، ولو كان المراد أنهم كانوا أمة واحدة فى الضلال لصح تفريع البعثة على نفس هذا الكون بلا تقدير ولولا أن القرينة صرفت عن هذا لكان هو المتبادر ، ولهذا قال ابن عطية كل من قدَّر الناسَ فى الآية كانوا مؤمنين قدَّر فى الكلام فاختلفوا وكل من قدرهم كفارا كانت بعثة الرسل إليهم اهـ .

ويؤيد هذا التقدير قوله فى آية سورة يونس «وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا» لأن الظاهر اتحاد غرض الآيتين ، ولأنه لما أخبر هنا عن الناس بأنهم كانوا أمة واحدة ونحن نرى اختلافهم علمنا أنهم لم يدوموا على تلك الحالة .

والمقصود من الآية على هذا الوجه التنبيه على أن التوحيد والهدى والصلاح هى الفطرة التى فطر الله الناس عليها حين خلقهم كما دلت عليه آية «ألست بربكم » ، وأنها ما غشَّاها إلا تلقين الضلال وترويج الباطل وأن الله بعث النبيئين لإصلاح الفطرة إصلاحا جزئيا فكان هديهم مختلِف الأساليب على حسب اختلاف المصالح والأهلية وشدة الشكائم ، فكان من الأنبياء الميسر ومنهم المغلظ وأنه بعث محمدا لإكمال ذلك الإصلاح ، وإعادة الناس إلى الوحدة على الخير والهدى وذلك معنى قوله «فهدى الله الذين آمنوا» الخ وعن عطاء والحسن ، أن المعنى كان الناس أمة واحدة متفقين على الضلال والشر وهو يروى عن ابن عباس أيضا وعليه فعطف قوله فبعث الله النبيئين عطف على اللفظ الظاهر لا تقدير معه أى كانوا كذلك فبعث الله النبيئين فيعلم أن المراد ليرشدوا الناس إلى الحق بالتبشير والنذارة .

فالمقصود من الآية على هذا التأويل إظهار أن ما بعث الله به النبيئين قد وقع فيه التغيير والاختلاف فيما بعثوا به وأن الله بعث محمدا بالقرآن لإرشادهم إلى ما اختلفوا فيه فيكون

المقصود بيان مزية دين الإسلام وفضله على سائر الأديان بما كان معه من البيان والبرهان.

وأيًّا ما كان المراد فإن فعل كان هنا مستعمل فى أصل معناه وهو اتصاف اسمها المخبر عنه بمضمون خبرها فى الزمن الماضى وأن ذلك قد انقطع، إذ صار الناس منقسمين إلى فئتين فئة على الحق وفئة على الباطل.

فإن كان المراد الوحدة فى الحق فقد حصل ذلك فى زمن كان الغالب فيه على الناس الرشد والاستقامة والصلاح والإصلاح فلم يكونوا بحاجة إلى بعثة الرسل إلى أن اختلفت أحوالهم فظهر فيهم الفساد، فقيل كان ذلك فيما بين آدم ونوح ونقل هذا عن ابن عباس وقتادة ومجاهد، وقال ابن عطية قال قوم كان ذلك زمن نوح كفر جل قومه فهلكوا بالطوفان إلا من نجاه الله مع نوح فكان أولئك النفر الناجون أمة واحدة قائمة على الحق، وقيل إنما كان الناس على الحق حين خلق الله الأرواح التى ستودع فى بنى آدم ففطرها على الإسلام فأقروا له بالوحدانية والعبودية وهو ما فى قوله تعالى فى سورة الأعراف « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتّهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم » على أحد تفاسير تلك الآية وروى هذا عن أبى بن كعب وجابر بن زيد والربيع بن سليمان، وفى تفسير الفخر عن القاضى عبد الجبار وأبى مسلم الأصفهانى أن معنى الآية « كان الناس أمة واحدة » فى التمسك بالشرائع العقلية على وجود الخالق وصفاته واجتناب الظلم والكذب وحجتهما على ذلك أن قوله « النبيئين » جمع يفيد العموم (أى لأنه معرف باللام) فيقتضى أن بعثة كل النبيئين كانت بعد أن كان الناس أمة واحدة بدليل الفاء، والشرائع إنما تلقيت من الأنبياء، فتعين أن كون الناس أمة واحدة شىء سابق على شرائع الأنبياء ولا يكون إلا مستفادا من العقل، وهما يعنيان أن الله فطر الإنسان فى أول نشأته على سلامة الفطرة من الخطأ والضلال، قال تعالى « لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم » وقيل: أريد بالناس آدم وحواء. نقله ابن عطية عن مجاهد وقوم، والذى نجزم به أن هذا كان فى زمن من أزمان وجود الناس على الأرض يعلمه الله تعالى لقوله « وقرونا بين ذلك كثيرا » والأظهر أنه من زمن وجود آدم إلى أن أشرك قوم نوح، وإن كان المراد الوحدة على الباطل فقد حصل ذلك فى زمن نوح فى أول ما قص الله علينا مع ما ورد فى الصحيح أن نوحا أول الرسل إلى أهل الأرض، فيظهر أن الضلال

حدث فى أهل الأرض وعمَّهم عاجلا فبعث الله نوحا إليهم ثم أهلك الكافرين منهم بالطوفان ونجى نوحا ونفراً معه فأصبح جميع الناس صالحين ، ثم اختلفوا بعد ذلك فبعث الله النبيين .
فيجدر بنا أن ننظر الآن فيما تضمنته هذه الآية من المعنى فى تاريخ ظهور الشرائع وفى أسباب ذلك .

الناس أبناء أب واحد وأم واحدة فلا جرم أن كانوا فى أول أمرهم أمة واحدة لأن أبويهم لما ولدا الأبناء الكثيرين وتوالد أبناؤهما تألفت منهم فى أمد قصير عائلة واحدة خلقت من مزاج نقى فكانت لها أمزجة متماثلة ونشأوا على سيرة واحدة فى أحوال الحياة كلها وما كانت لتختلف إلا اختلافا قليلا ليس له أثر يؤبه به ولا يحدث فى العائلة تنافرا ولا تغالبا .

ثم إن الله تعالى لما خلق نوع الإنسان أراده ليكون أفضل الموجودات فى هذا العالم الأرضى فلا جرم أن يكون خلقه على حالة صالحة للكمال والخير قال تعالى « لقد خلقنا الإنسٰن فى أحسن تقويم » .

فآدم خلق فى أحسن تقويم يليق بالذكر جسما وعقلا وألهمه معرفة الخير واتباعه ومعرفة الشر وتجنبه فكانت آراؤه مستقيمة تتوجه ابتداء لما فيه النفع وتهتدى إلى ما يحتاج للاهتداء إليه، وتتعقل ما يشار به عليه فتميز النافع من غيره ويساعده على العمل بما يهتدي إليه فكره جسد سليم قوى متين وحواء خلقت فى أحسن تقويم يليق بالأنثى خلقا مشابها لخلق آدم ، إذ أنها خلقت كما خلق آدم ، قال تعالى « خلقكم من نفس وٰحدة وخلق منها زوجها » فكانت فى انسياق عقلها واهتدائها وتعقلها ومساعدة جسدها على ذلك على نحو ما كان عليه آدم.

ولا شك أن أقوى عنصر فى تقويم البشر عند الخلقة هو العقل المستقيم فبالعقل تأتّى للبشر أن يتصرف فى خصائصه ، وأن يضعها فى مواضع الحاجة إليها .

هكذا كان شأن الذكَر والأنثى فما ولدا من الأولاد نشأ مثل نشأتهما فى الأحوال كلها ، ألم تر كيف اهتدى أحد بنى آدم إلى دفن أخيه من مشاهدة فعل الغراب الباحث فى الأرض فكان الاستنباط الفكرى والتقليدُ به أسَّ الحضارة البشرية .

فالصلاح هُوَ الأصل الذى خُلق عليه البشر ودام عليه دهرا ليس بالقصير ، ثم أخذ يرتد إلى أسفل سافلين ، ذلك أن ارتداد الإنسان إلى أسفل سافلين إنما عرض له بعوارض كانت فى مبدأ الخليقة قليلة الطرُوّ أوْ معدومته ، لأن أسباب الانحراف عن الفطرة السليمة لا تعدو أربعة أسباب :

الأول : خلل يعرض عند تكوين الفرد فى عقله أو فى جسده فينشأ منحرفا عن الفضيلة لتلك العاهة .

الثانى : اكتساب رَذائل من الأخلاق من مخترعات قواه الشهوية والغضبية ومن تقليد غيره بداعية استحسان ما فى غيره من مفاسد يخترعها ويدعو إليها .

الثالث : خواطر خياليّه تحدث فى النفس مخالفة لما عليه الناس كالشهوات والإفراط فى حب الذات أو فى كراهية الغير مما توسوس به النفس فيفكر صاحبها فى تحقيقها .

الرابع : صدور أفعال تصدر من الفرد بدواع حاجية أو تكميلية ويجدها ملائمة له أو لذيذة عنده فيلازمها حتى تصير له عادة وتشتبه عنده بعد طول المدة بالطبيعة ، لأن العادة إذا صادفت سذاجة من العقل غير بصيرة بالنواهى رسخت فصارت طبعا .

فهذه أربعة أسباب للانحطاط عن الفطرة الطيبة ، والأول كان نادر الحدوث فى البشر ، لأن سلامة الأبدان وشبابَ واعتدالَ الطبيعة وبساطةَ العيش ونظامَ البِيئة كل تلك كانت موانع من طرو الخلل التكوينى ، ألا ترى أن نوع كل حيوانٍ يلازم حال فطرته فلا ينحرف عنها باتباع غيره .

والثانى كان غير موجود ، لأن البشر يومئذ كانوا عائلة واحدة فى موطن واحد يسير على نظام واحد وتربية واحدة وإحساس واحد فمن أين يجيئه الاختلاف .

والثالث ممكن الوجود لكن المحبة الناشئة عن حسن المعاشرة وعن الإلف ، والشفقة الناشئة عن الأخوة والمواعظَ الصادرة عن الأبوين كانت حُجبا لما يهجس من هذا الإحساس .

والرابع لم يكن بالذى يكثر فى الوقت الأول من وجود البشر ، لأن الحاجات كانت جارية على وفق الطباع الأصلية ولأن التحسينات كانت مفقودة ، وإنما هذا السبب الرابع من موجبات الرقى والانحطاط فى أحوال الجمعيات البشرية الطارئة .

أما حادثة قتل ابن آدم أخاه فما هى إلا فلتة نشأت عن السبب الثالث عن إحساس وجدانى هو الحسَد مع الجهل بغبة ما ينشأ عن القتل؛ لأن البشر لم يعرف الموت إلا يومئذ ولذلك أسرعت إليه الندامة ، فتبين أن الصلاح هو حال الأمة يومئذ أو هو الغالب عليها .

وينشأ عن هذا الصلاح والاستقامة فى الآباء دوام الاستقامة فى النسل ، لأن النسل مُنْسَلٌّ من ذوات الأصول فهو ينقل ما فيها من الأحوال الخِلقية والخُلقية ، ولما كان النسل منسَلاًّ من الذكر والأنثى كان بحكم الطبع محصَّلا على مجموع من الحالتين فإن استوت الحالتان أو تقاربتا جاء النسل على أحوال مساويةِ المظاهرِ لأحوال سلفه ، قال نوح عليه السلام فى عكسه « ولا يَلِدوا إلا فاجرا كفارا » ، ومما يدل على أن حال البشر فى أول أمره صلاحٌ ما نقله فى الكشاف عن ابن عباس أنه كان بين آدم ونوح عشرة قرون على شريعة من الحق.

ثم كثرت العائلة البشرية وتكونت منها القبيلة فتكاثرت ونشأ فيها مع الزمان قليلا قليلا خواطر مختلفة ودبت فيها أسباب الاختلاف فى الأحوال تبعا لاختلاف بين حالى الأب والأم ، فجاء النسل على أحوال مركبة مخالفة لكل من مفرد حالتى الأب والأم، وبذلك حدثت أمزجة جديدة وطرأت عليها حينئذ أسباب الانحطاط الأربعة ، وصارت ملازمة لطوائف من البشر بحكم التناسل والتلقى ، هنالك جاءت الحاجة إلى هدى البشر ببعثة الرسل ، والتاريخُ الدينى دلنا على أن نوحا أول الرسل الذين دَعوا إلى الله تعالى قال تعالى « شرع لكم من الدين ما وصَّىٰ به نوحا » الآية ، ولما ذكر الرسل فى آيات القرآن ابتدأهم فى جميع تلك الآيات بنوح ولم يذكر آدم وفى حديث الشفاعة فى الصحيح تصريح بذلك أن آدم يقول للذين يستشفعون به إني لست هناكم ، ويذكر خطيئته ايتوا نوحا أول رسول أرسله الله إلى أهل الأرض ، وبهذا يتعين أن خطيئة (قابيل) ليست مخالفة شرع مشروع ، وأن آدم لم يكن رسولا وأنه نبيء صالح أوحى إليه بما يهذب أبناءه ويعلمهم بالجزاء .

فقوله تعالى «فبعث الله النبيئين» هو على الوجه الأول مفرع على ما يؤذن به قوله «كان الناس أمةً واحدة» مع تحقق وجود الخلاف بينهم بالمشاهدة من إرادة أن كونهم «أمةً واحدة» دام مدة ثم انقضى ، فيكون مفرعا على جملة مقدرة تقديرها فاختلفوا «فبعث الله النبيئين» ، وعلى الوجه الآخر مفرعا على الكون أمة واحدة فى الباطل فعلى الأول يكون أول النبيين المبعوثين نوحا ، لأنه أول الرسل لإصلاح الخلق .

وعلى الثانى : يكون أولهم آدم بعث لبنيه لما قتل أحدهم أخاه ؛ فإن الظاهر أن آدم لم يبعث بشريعة لعدم الدواعى إلى ذلك ، وإنما كان مرشدا كما يرشد المربى عائلته .

والمراد بالنبيين هنا الرسل بقرينة قوله « وأنزل معهم الكتٰب بالحق » والإرسال بالشرائع متوغل فى القدم وقبله ظهور الشرط وهو أصل ظهور الفواحش لأن الاعتقاد الفاسد أصل

ذميم الفعال ، وقد عبد قوم نوح الأصنام، عبدوا (ودا) و (سواعا) و (يغوث) و (يعوق) و(نسرا) وهم يومئذ لم يزالوا فى مواطن آدم وبنيه فى (جبال نوذ) من بلاد الهند كما قيل، وفى البخارى عن ابن عباس أن ودًّا وسواعا ويغوث ويعوق ونسرا كانوا من صالحى قوم نوح، فلما هلكوا أوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا إلى مجالسهم التى كانوا يجلسون أنصابا وسموها بأسمائهم ففعلوا فلم تعبد ، حتى إذا هلك أولئك وتنسخ العلم عبدت ا هـ ، وقيل كانوا من صالحى قوم آدم ، وقيل إن سواعا هو ابن شيث وأن يغوث ابن سواع ويعوق ابن يغوث ونسر بن يعوق ، وقيل إنهم من صالحى عصر آدم ماتوا فنحت قابيل بن آدم لهم صورا ثم عبدوهم بعد ثلاثة أجيال[1] ، وهذا كله زمن متوغل فى القدم قبل التاريخ فلا يؤخذ إلا بمزيد الاحتراز ، وأقدم شريعة أثبتها التاريخ شريعة برهمان فى الهند فإنها تبتدئ من قبل القرن الثلاثين قبل الهجرة.

وفى هذا العهد كانت فى العراق شريعة عظيمة ببابل وضعها ملك بابل المدعو (حَمُورَابى) ويظن المؤرخون أنه كان معاصرا لإبراهيم عليه السلام وأنه المذكور فى سفر التكوين باسم (ملْكى صادق) الذى لقى إبراهيم فى شاليم وبارك إبراهيم ودعا له .

والبعث: الإرسال والإنهاض للمشى ومنه بعث البعير إذا أنهضه بعد أن برك والبعث هنا مجاز مستعمل فى أمر الله النبىء بتبليغ الشريعة للأمة .

و(النبيئين) جمع نبىء وهو فعيل بمعنى مفعول مشتق من النبأ وهو الخبر المهم ، لأن الله أخبره بالوحى وعلم ما فيه صلاح نفسه وصلاح من ينتسب إليه ، فإن أمره بتبليغ شريعة الأمة فهو رسول فكل رسول نبىء ، والقرآن يذكر فى الغالب النبىء مرادا به الرسول ، وقد ورد أن عدد الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا لا يعلم تفصيلهم وأزمانهم إلا الله تعالى قال تعالى « وقرونا بين ذلك كثيرا » وقال « وكم أهلكنا من القرون من بعد نوح » .

وعدد الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر .

والمراد بالنبيين هنا خصوص الرسل منهم بقرينة قوله بعث وبقرينة الحال فى قوله: مبشرين ومنذرين، لأن البشارة والإنذار من خصائص الرسالة والدعوة وبقرينة ما يأتى من قوله « وأنزل معهم الكتاب بالحق » الآية .

---

(١) فى صحيح البخارى وكتاب ابن الكلبى : أن هذه الأصنام عبدت فى العرب وقد بينت ذلك فى تاريخ العرب فى الجاهلية .

فالتعريف فى(النبيين)للاستغراق وهو الاستغراق الملقب بالعرفى فى اصطلاح أهل المعانى .

والبشارة : الإعلام بخير حصل أو سيحصل ، والنذارة بكسر النون الإعلام بشر وضر حصل أو سيحصل ، وذلك هو الوعد والوعيد الذى تشتمل عليه الشرائع .

فالرسل هم الذين جاءوا بالوعد والوعيد ، وأما الأنبياء غير الرسل فإن وظيفتهم هى ظهور صلاحهم بين قومهم حتى يكونوا قدوة لهم ، وإرشاد أهلهم وذويهم ومريديهم للاستقامة من دون دعوة حتى يكون بين قومهم رجال صالحون ، وإرشاد من يسترشدهم من قومهم ، وتعليم من يرونه أهلا لعلم الخير من الأمة .

ثم هم قد يجيئون مؤيدين لشريعة مضت كمجىء إسحاق ويعقوب والأسباط لتأييد شريعة إبراهيم عليه السلام ، ومجىء أنبياء بنى إسرائيل بعد موسى لتأييد التوراة ، وقد لا يكون لهم تعلق بشرع من قبلهم كمجىء خالد بن سنان العَبْسى نبيئا فى عَبْس من العرب .

وقوله : وأنزل معهم الكتاب، الإنزال : حقيقته تدلية الجسم من علو إلى سفل ، وهو هنا مجاز فى وصول الشىء من الأعلى مرتبة إلى من هو دونه ، وذلك أن الوحى جاء من قبل الله تعالى ودال على مراده من الخلق فهو وارد للرسل فى جانب له علو منزلة .

وأضاف مع إلى ضمير النبيئين إضافة مجملة واختير لفظ مع دون عليهم ليصلح لمن أنزل عليه كتاب منهم مثل إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ، ولمن جاء مؤيدا لمن قبله مثل أنبياء بني إسرائيل بين موسى وعيسى .

والكتاب هو المكتوب ، وأطلق فى اصطلاح الشرع على الشريعة لأن الله يأمر الناس بكتابتها لدوام حفظها والتمكن من مدارستها ، وإطلاق الكتاب عليها قد يكون حقيقة إن كانت الشريعة فى وقت الإطلاق قد كتبت أو كتب بعضها كقوله تعالى «الٓم ذلك الكتٰب» على أحد الوجهين المتقدمين هنالك ، وقد يكون مجازا على الوجه الآخر ، وماهنا يحمل على الحقيقة لأن الشرائع قد نزلت وكتبت وكتب بعض الشريعة المحمدية .

والمعية معية اعتبارية مجازية أريدبها مقارنة الزمان ، لأن حقيقة المعية هى المقارنة فى المكان وهى المصاحبة ، ولعل اختيار المعية هنا لما تؤذن به من التأييد والنصر قال تعالى « إننى معكما أسمع وأرى » وفى الحديث ومعك روح القدس .

والتعريف فى الكتاب للاستغراق : أى وأنزل مع النبيئين الكتب التى نزلت كلها

وهو من مقابلة الجمع بالجمع على معنى التوزيع ، فالمعنى أنزل مع كل نبيء كتابه وقرينة التوزيع موكولة لعلم السامعين لاشتهار ذلك .

وإنما أفرد الكتاب ولم يقل الكتب ، لأن المفرد والجمع فى مقام الاستغراق سواء ، وقد تقدم مع ما فى الإفراد من الإيجاز ودفع احتمال العهد إذ لا يجوز أن ينزل كتاب واحد مع جمع النبيئين ، فتعين أن يكون المراد الاستغراق لا العهد ، وجوز صاحب الكشاف كون اللام للعهد والمعنى أنزل مع كل واحد كتابه .

والضمير في(ليحكم)راجع إلى الكتاب فإسناد الحكم إلى الكتاب مجاز عقلي ، لأنه مبين ما به الحكم ، أو فعل يحكم مجاز فى البيان .

ويجوز رجوع الضمير إلى اسم الجلالة أى أنزل الله الكتاب ليحكم بينهم وإسناد الحكم مجاز عقلى ، لأنه المسبب له والأمر بالقضاء به ، وتعدية يحكم ببين لأنه لم يعين فيه محكوم له أو عليه .

وحكم الكتاب بين الناس بيان الحق والرشد والاستدلال عليه ، وكونه فيما اختلفوا فيه كناية عن إظهاره الحق ، لأن الحق واحد لا يختلف فيه إلا عن ضلال أو خطأ ، ولهذا قال جمهور علمائنا إن المصيب فى الاجتهاديات واحد .

﴿ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ 213

عطف على جملة «وأنزل معهم الكتٰب بالحق» لبيان حقيقة أخرى من أحوال اختلاف الأمم وهو الاختلاف بين أهل الكتاب بعضهم مع بعض وبين أهل الكتاب الواحد مع تلقيهم دينا واحدا ، والمعنى « وأنزل معهم الكتٰب بالحق » فاختلف فيه كما قال تعالى « ولقد ءاتينا موسى الكتٰب فاختُلِف فيه » .

والمعنى وما اختلف فيه إلا أقوامهم الذين أوتوا كتبهم فاستغنى بجملة القصر عن الجملة الأخرى لتضمن جملة القصر إثباتاً ونفيا .

فالله بعث الرسل لإبطال الضلال الحاصل من جهل البشر بصلاحهم فجاءت الرسل بالهدى، اتبعهم من اتبعهم فاهتدى وأعرض عنهم من أعرض فبقى فى ضلالة ، فإرسال الرسل لإبطال الاختلاف بين الحق والباطل ، ثم أحدث اتباع الرسل بعدهم اختلافا آخر وهو اختلاف كل قوم فى نفس شريعتهم .

والمقصود من هذا بيان عجيب حال البشر فى تسرعهم إلى الضلال ، وهى حقيقة تاريخية من تاريخ الشرائع ، وتحذير المسلمين من الوقوع فى مثل ذلك .

والتعريض بأهل الكتاب وهم أشهر أهل الشرائع يومئذ فيما صنعوا بكتبهم من الاختلاف فيها ، وهذا من بديع استطراد القرآن فى توبيخ أهل الكتاب وخاصة اليهود وهى طريقة عربية بليغة قال زهير :

إن البخيل ملوم حين كان ولكن الجوادَ على علاَّته هرم

وقال الفرزدق يمدح الخليفة ويستطرد بهجاء جرير :

إلى مَلِك ما أُمُّه من مُحَارِب أبُوه ولا كانَتْ كُلَيْبٌ تصاهره

والضمير من قوله « فيه » يجوز أن يعود إلى الكتاب وأن يعود إلى الحق الذى تضمنه الكتاب ، والمعنى على التقدرين واحد ، لأن الكتاب أنزل ملابسا للحق ومصاحبا له فإذا اختلف فى الكتاب اختلف فى الحق الذى فيه وبالعكس على طريقة قياس المساواة فى المنطق .

والاختلاف فى الكتاب ذهاب كل فريق فى تحريف المراد منه مذهبا يخالف مذهب الآخر فى أصول الشرع لا فى الفروع ، فإن الاختلاف فى أصوله يعطل المقصود منه .

وجىء بالموصول دون غيره من المعرفات لما فى الصلة من الأمر العجيب وهو أن يكون المختلفون فى مقصد الكتاب هم الذين أعطوا الكتاب ليزيلوا به الخلاف بين الناس فأصبحوا هم سبب خلاف فيه ، ولا شك أن ذلك يبطل المراد منه .

والمعنى تشنيع حال الذين أوتوه بأن كانوا أسوأ حالا من المختلفين فى الحق قبل مجىء الشرائع ، لأن أولئك لهم بعض العذر بخلاف الذين اختلفوا بعد كون الكتاب بأيديهم .

وقوله « من بعد ما جاءتهم البينٰت » متعلق باختلف ، والبينات جمع بينة وهى الحجة والدليل .

والمراد بالبينات هنا الدلائل التى من شأنها الصدّ عن الاختلاف في مقاصد الشريعة ، وهي النصوص التي لاتحتمل غير مدلولاتها أعني قواطع الشريعة ، والظواهر المتعاضدة التي التحقت بالقواطع .

والظواهر التي لم يدع داع إلى تأويلها ولاعارضها معارض .

والظواهر المتعارضة التي دل تعارضها على أن محمل كل منها على حالة لاتعارض حالة محمل الآخر وهو المعبر عنه فى الأصول بالجمع بين الأدلة وتواريخ التشريع الدالة على نسخ حكم حكما آخر ، أو ما يقوم مقام التاريخ من نحو هذا ناسخ ، أو كان الحكم كذا فصار كذا ، فهذه بينات مانعة من الاختلاف لو كان غرض الأمم اتباع الحق. ومجيء البينات بلوغ ما يدل عليها وظهور المراد منها .

والبعدية هنا : بعدية اعتبار لم يقصد منها تأخر زمان الاختلاف عن مجيء البينات ، وإن كان هو كذلك فى نفس الأمر ، أى أن الخلاف كان فى حالة تقررت فيها دلائل الحق فى نفوس المختلفين .

وقوله « بغيا بينهم » مفعول لأجله لاختلفوا ، والبغى : الظلم وأصل البغى فى كلام العرب الطلب، ثم شاع فى طلب ما للغير بدون حق فصار بمعنى الظلم معنى ثانيا وأطلق هنا على الحسد لأن الحسد ظلم .

والمعنى أن داعى الاختلاف هو التحاسد وقصد كل فريق تغليط الآخر فيحمل الشريعة غير محاملها ليفسد ما حملها عليه الآخر فيفسد كل فريق صواب غيره وأما خطؤه فأمره أظهر .

وقوله « بينهم » متعلق بقوله « بغيا » للتنصيص على أن البغى بمعنى الحسد ، وأنه ظلم فى نفس الأمة وليس ظلما على عدوها .

واعلم أن تعلق كل من المجرور وهو «من بعد ما جاءتهم»، وتعلق المفعول لأجله وهو بغيا بقوله (إختلف) الذى هو محصور بالاستثناء المفرغ ، ويستلزم أن يكون كلاهما محصورا فى فاعل الفعل الذى تعلقا به ، فلا يتأتى فيه الخلاف الذى ذكره الرضى بين النحاة فى جواز استثناء شيئين بعد أداة استثناء واحدة ، لأن التحقيق أنّ ما هنا ليس استثناء أشياء بل استثناء شيء واحد وهم الذين أوتوه ، لكنه مقيد بقيدين هما من (بعد ما جاءتهم البيّنات) و (بغيا)

إذ المقصود أن الخلاف لم يكن بين أهل الدين ومعانديه ، ولا كان بين أهل الدين قبل ظهور الدلائل الصارفة عن الخلاف ، ولا كان ذلك الخلاف عن مقصد حسن بل كان بين أهل الدين الواحد ، مع قيام الدلائل وبدافع البغى والحسد.

والآية تقتضى تحذير المسلمين من الوقوع فيما وقعت فيه الأمم السابقة من الاختلاف فى الدين أى فى أصول الإسلام ، فالخلاف الحاصل بين علماء الإسلام ليس اختلافا فى أصول الشريعة ، فإنها إجماعية ، وقد أجمعوا على أنهم يريدون تحقيقها ، ولذلك اتفقت أصولهم فى البحث عن مراد الله تعالى وعن سنة رسوله للاستدلال عن مقصد الشارع وتصرفاته ، واتفقوا فى أكثر الفروع ، وإنما اختلفوا فى تعيين كيفية الوصول إلى مقصد الشارع ، وقد استبرءوا للدين فأعلنوا جميعا : أن لله تعالى حكما فى كل مسألة ، وأنه حكم واحد ، وأنه كاف المجتهدين بإصابته وأن المصيب واحد ، وأن مخطئه أقل ثوابا من مصيبه ، وأن التقصير فى طلبه إثم .

فالاختلاف الحاصل بين علمائنا اختلاف جليل المقدار موسع للأنظار .

أما لو جاء أتباعهم فانتصروا لآرائهم مع تحقق ضعف المدرك أو خطئه لقصد ترويج المذهب وإسقاط رأى الغير فذلك يشبه الاختلاف الذى شنعه الله تعالى وحذرنا منه فكونوا من مثله على حذر ولا تكونوا كمثل قول المعرى :

فجادل وصَلّ الجدالَ وقد درى أن الحقيقة فيه ليس كما زعمْ
عَلِم الفتى النظّار أن بصائرا عميتْ فكم يُخفى اليقين وكم يُعَم

وقوله « فهدى الله الذين ءامنوا » هذا العطف يحتمل أن الفاء عاطفة على « اختلف فيه » الذى تضمنته جملة القصر ، قال ابن عرفة : عطف بالفاء إشارة إلى سرعة هدايته المؤمنين بعقب الاختلاف اهـ ، يريد أنه تعقيب بحسب ما يناسب سرعة مثله وإلا فهدى المسلمين وقع بعد أزمان مضت ، حتى تفاقم اختلاف اليهود واختلاف النصارى ، وفيه بعد لا يخفى ، فالظاهر عندى : أن الفاء فصيحة لما علم من أن المقصود من الكلام السابق التحذير من الوقوع فى الاختلاف ضرورة أن القرآن إنما نزل لهدى المسلمين للحق فى كل ما اختلف فيه أهل الكتب السالفة فكأنّ السامعَ ترقب العلم بعاقبة هذا الاختلاف فقيل : دامَ هذا الاختلاف إلى مجىء الإسلام فهدى الله الذين آمنوا الخ ، فقد أفصحت عن كلام مقدر وهو المعطوف عليه المحذوف كقوله تعالى « أن اضرب بعصاك الحجر فانفجرت » .

والمراد من الذين آمنوا المسلمون لا محالة ، والضمير فى اختلفوا عائد للمختلفين كلهم ، سواء الذين اختلفوا فى الحق قبل مجىء الرسل والذين اختلفوا فى الشرائع بعد مجىء الرسل والبينات ولذلك بينه بقوله « من الحق » وهو الحق الذى تقدم ذكره فى قوله « وأنزل معهم الكتٰب بالحقِّ » فإن اختلاف الفريقين راجع إلى الاختلاف فى تعيين الحق إما عن جهل أو عن حسد وبغى .

والإذن: الخطاب بإباحة فعل وأصله مشتق من فعل أذِنَ إذا أصغى أُذُنه إلى كلام مَن يكلمه ، ثم أطلق على الخطاب بإباحة فعل على طريقة المجاز بعلاقة اللزوم لأن الإصغاء إلى كلام المتكلم يستلزم الإقبال عليه وإجابةَ مطلبه ، وشاع ذلك حتى صار الإذن أشْيَع فى معنى الخطاب بإباحة الفعل ، وبذلك صار لفظ الإذن قابلا لأن يستعمل مجازا فى معان من مشابهات الخطاب بالإباحة ، فأطلق فى هذه الآية على التمكين من الاهتداء وتيسيره بما فى الشرائع من بيان الهُدى والإرشاد إلى وسائل الاهتداء على وجه الاستعارة ، لأن من ييسر لك شيئا فكأنه أباح لك تناوله .

وفى هذا إيماء إلى أن الله بعث بالإسلام لإرجاع الناس إلى الحق وإلى التوحيد الذى كانوا عليه ، أو لإرجاعهم إلى الحق الذى جاءت الرسل لتحصيله ، فاختلف أتباعهم فيه بدلا من أن يحققوا بأفهامهم مقاصد ما جاءت به رسلهم ، فحصل بما فى الإسلام من بيان القرآنِ الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وضوحُ الحق والإرشاد إلى كيفية أخذه ، فحصل بمجىء الإسلام إتمام مراد الله مما أنزل من الشرائع السالفة .

وقوله « والله يهدى من يشاء إلى صرٰطٍ مستقيم » تذييل لبيان أن فضل الله يعطيه من يشاء ، وهذا إجمال ، وتفصيله أن حكمة الله اقتضت أن يتأخر تمام الهدى إلى وقت مجىء شريعة الإسلام لمَّا تهيأَ البشر بمجىء الشرائع السابقة لقبول هذه الشريعة الجامعة ، فكانت الشرائع السابقة تمهيدا وتهيئة لقبول دين الإسلام ، ولذلك صدرت هذه الآية بقوله « كان الناس أمةً وٰحدة » ، فكما كان البشر فى أول أمره أمة واحدة على هدى بسيط ثم عرضت له الضلالات عند تحرك الأفكار البشرية ، رجع البشر إلى دين واحد فى حالة ارتقاء الأفكار ، وهذا اتحاد عجيب ، لأنه جاء بعد تشتت الآراء والمذاهب ، ولذا قال تعالى « إن الدين عند الله الإسلام وما اختلف الذين أوتوا الكتٰب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم » ،

وفى الحديث « مَثَل المسلمين واليهود والنصارى كمثل رجلٍ استأْجَر قوماً يعملون له عملا يوما إلى الليل على أجر معلوم فعملوا له إلى نصف النهار فقالوا لا حاجة لنا إلى أجرك الذى شرطتَ لنا وما عَمِلْنا باطل فقال لهم لا تفعلوا أَكمِلوا بقيةَ عملكم وخُذُوا أجركم كاملا فأَبَوْا وتركوا، واستأجر آخرين بعدهم فقال لهم: أكملوا بقية يومكم هذا ولكم الذي شرطتُ لهم من الأجر فعملوا حتى إذا كان حين صلاة العصر قالوا: لك ما عملنا باطل ولك الأجر الذى جعلتَ لنا فيه ، فقال لهم أَكملوا بقية عملكم فإنما بقى من النهار شىء يسير فأَبَوْا ، واستأجر قوما أن يعملوا له بقية يومهم فعملوا بقية يومهم حتى غابت الشمس واستكملوا أجر الفريقين كليهما ، فذلك مثَلُهم ومثَلُ ما قبلوا من هذا النور ، فقالت اليهود والنصارى ما لَنا أكثرُ عملا وأقلُّ عطاء ، قال هل ظلمتكم من حقكم شيئا ؟ قالوا : لا ، قال : فذلك فضلى أوتيه من أشاء » .

﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلِكُم مَّسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ وَزُلْزِلُواْ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ﴾ 214

إضراب انتقالى عن الكلام السابق فاحتاج إلى وجه مناسبة به ، فقال الطيبى أخذا من كلام الكشاف : إن قوله تعالى « كان الناس أمةً وَاحدة » كلام ذُكرت فيه الأمم السالفة وذُكر من بعث إليهم من الأنبياء وما لَقُوا منهم من الشدائد ، ومُدْمِجٌ لتشجيع الرسول والمؤمنين على الثبات والصبر على أذى المشركين كما قال « وَكُلًّا نقصُّ عليك من أنباء الرُّسل ما نثبِّت به فؤادك » فمن هذا الوجه كان الرسول وأصحابه مُرادين من ذلك الكلام، يدل عليه قوله « فهدى الله الذين ءامنوا » وهو المضرب عنه ببل التى تضمنتها أَمْ أى دَعْ ذلك ، أَحَسِبُوا أن يدخلوا الجنة اه . وبيانه أن القصد من ذكر الأمم السالفة حيثما وقع فى القرآن هو العبرة والموعظة والتحذير من الوقوع فيما وقعوا فيه بسوء عملهم والاقتداء فى المحامد ، فكان فى قوله تعالى « كان الناس أمةً وَاحدة » الآية إجمال لذلك وقد ختم بقوله « فهدى الله الذين ءامنوا لِما اختلفوا فيه من الحق بإذنه » ، ولما كان هذا الختام منقبة

للمسلمين أُوقِظوا أنْ لا يُزْهَوْا بهذا الثناء فيحسبوا أنهم قضَوْا حق شكر النعمة فعقب بأن عليهم أن يصبروا لما عسى أن يعترضهم فى طريق إيمانهم من البأساء والضراء اقتداء بصالحى الأمم السالفة ، فكما حذرهم الله من الوقوع فيما وقع فيه الضالون من أولئك الأمم حرضهم هنا على الاقتداء بهدى المهتدين منهم على عادة القرآن فى تعقيب البشارة بالنذارة وعكس ذلك ، فيكون قوله « أم حسبتم » إضرابا عن قوله « فهدَى الله الذين ءامنوا » وليكون ذلك تصبيرا لهم على ما نالهم يوم الحديبية من تطاول المشركين عليهم بمنعهم من العُمرة وما اشترطوا عليهم للعام القابل ، ويكون أيضا تمهيدا لقوله « كُتِبَ عليكم القتال » الآية ، وقد روى عن أكثر المفسرين الأولين أن هذه الآية نزلت فى غزوة الخندق حين أصاب المسلمين ما أصابهم من الجهد والشدائد فتكون تلك الحادثة زيادة فى المناسبة .

و (أم) فى الإضراب كبل إلا أنَّ أَمْ تؤذن بالاستفهام وهو هنا تقرير بذلك وإنكاره إن كان حاصلا أى بل أحسبتم أن تدخلوا دون بلْوَى وهو حسبان باطل لا ينبغى اعتقاده .

وحَسِبَ بكسر السين فى الماضى : فعل من أفعال القلوب أخواتِ ظن ، وفى مضارعه وجهان كسر السين وهو أجود وفتحها وهو أقيس وقد قرئ بهما فى المشهور ، ومصدره الحِسبان بكسر الحاء وأصله من الحساب بمعنى العد فاستعمل فى الظن تشبيها لجولان النفس فى استخراج علم ما يقع بجولان اليد فى الأشياء لتعيين عددها ومثله فى ذلك فعل عَدَّ بمعنى ظن .

والخطاب للمسلمين وهو إقبال عليهم بالخطاب بعد أن كان الكلام على غيرهم فليس فيه التفات ، وجعله صاحب الكشاف التفاتا بناء على تقدم قوله « فهدى الله الذين ءامنوا لما اختلفوا فيه » وأنه يقتضى أن يقال أم حسبوا أى الذين آمنوا ، والأظهرُ أنه لما وقع الانتقال من غرض إلى غرض بالإضراب الانتقالى الحاصل بأم ، صار الكلام افتتاحا محضا وبذلك يُتأكد اعتبار الانتقال من أسلوب إلى أسلوب ، فالالتفات هنا غير منظور إليه على التحقيق .

ودخول الجنة هنا دخولها بدون سبق عناء وبلوى ، وهو دخول الذين استوفوا كل ما وجب عليهم ولم يقصروا فى شىء منه ، وإلا فإن دخول الجنة محسوب لكل مؤمن ولو لم تأته البأساء والضراء أو أتتهُ ولم يصبر عليها ، بمعنى أن الصبر على ذلك وعدم الضجر

منه موجب لغفران الذنوب ، أو المراد من ذلك أن تنالهم البأساء فيصبروا ولا يرتدوا عن الدين ، لذلك فيكون دخول الجنة متوقفا على الصبر على البأساء والضراء بهذا المعنى ، وتطرقُ هاته الحالة سنة من سنن الله تعالى فى أَتْباع الرسل فى أول ظهور الدين وذلك من أسباب مزيد فضائل اتباع الرسل ، فلذلك هُيِّئَ المسلمون لتلقيه من قبل وقوعه لطفا بهم ليكون حصوله أهون عليهم .

وقد لقى المسلمون فى صدر الإسلام من أذى المشركين البأساءَ والضراءَ وأخرجوا من ديارهم وتحملوا مضض الغربة ، فلما وردوا المدينة لقُوا من أذى اليهود فى أنفسهم وأذى المشركين فى قرابتهم وأموالهم بمكة ما كدر عليهم صفو حفاوة الأنصار بهم ، كما أن الأنصار لقُوا من ذلك شدة المضايقة فى ديارهم بل وفى أموالهم فقد كان الأنصار يعرضون على المهاجرين أن يتنازلوا لهم عن حظ من أموالهم .

و (لمَّا) أخت لم فى الدلالة على نفى الفعل ولكنها مركبة من لَم ومَا النافية فأفادت توكيد النفى ، لأنها ركبت من حرفى نفى ، ومن هذا كان النفى بها مشعرا بأن السامع كان يترقب حصول الفعل المنفى بها فيكون النفى بها نفيا لحصول قريب ، وهو يشعر بأن حصول المنفى بها يكون بعد مدة ، وهذا استعمال دل عليه الاستقراء واحتجوا له بقول النابغة :

أَزِفَ الترحُّلُ غيرَ أن ركابنا لمـا تَزُلْ برحالنا وكأنْ قدِ

فنفى بلما ثم قال وكأنْ قد أى وكأنه قد زالت .

والواو للحال أى أحسبتم دخول الجنة فى حالة انتفاء ما يُترقب حصوله لكم من مس البأساء والضراء فإنكم لا تدخلون الجنة ذلك الدخول السالم من المحنة إلا إذا تحملتم ما هو من ذلك القبيل .

والإتيان مجاز فى الحصول ، لأن الشىء الحاصل بعد العدم يجعل كأنه أتى من مكان بعيد .

والمَثَل : المشابه فى الهيئة والحالة كما تقدم فى قوله تعالى « مثلهم كمثل الذى استوقد نارا ».

والذين خلَوْا: هم الأمم الذين مضوا وانقرضوا وأصل خَلَوْا: خلَا منهم المكان فبولغ فى إسناد الفعل فأسند إليهم ما هو من صفات مكانهم .

و«من قبلكم» متعلق بخلوا لمجرد البيان وقصد إظهار الملابسة بين الفريقين .

والمس حقيقته : اتصال الجسم بجسم آخر وهو مجاز فى إصابة الشىء وحلوله، فمنه مس الشيطان أى حلول ضُر الجِنة بالعقل ، ومسُّ سَقر : ما يصيب من نارها ، ومسَّه الفقر والضر : إذا حل به ، وأكثر ما يطلق فى إصابة الشر قال تعالى « وإذا مس الإنسان ضر دعا ربه ــ وإذا مس الإنسان الضر دعانا ــ وإذا مسه الشر فذو دعاء عريض ــ ولا تمسوها بسوء» فالمعنى هنا: حلت بهم البأساء والضراء .

وقد تقدم القول فى البأساء والضراء عند قوله تعالى «والصّٰبرين فى البأساء والضراء».

وقوله «وزُلزلوا» أى أزعجوا أو اضطربوا ، وإنما الذى اضطرب نظام معيشتهم قال تعالى « هنالك ابتُلى المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا » ، والزلزلة تحرك الجسم من مكانه بشدة ، ومنه زلزال الأرض ، فوزن زلزل فُعفِل ، والتضعيف فيه دال على تكرر الفعل كما قال تعالى « فكبكبوا فيها » وقالوا لَمْلَمَ بالمكان إذا نَزَل به نزولَ إقامة .

وحتى غاية للمس والزلزالِ ، أى بلغ بهم الأمر إلى غاية يقول عندها الرسول والذين معه متى نصر الله .

ولما كانت الآية مخبرة عن مسٍّ حل بمن تقدم من الأمم ومنذرة بحلول مثله بالمخاطَبين وقت نزول الآية ، جاز فى فعل يَقُول أن يعتبر قولَ رسول أمة سابقة أى زلزلوا حتى يقول رسول المزلْزَلين فـ (أل) للعهد ، أو حتى يقول كلُّ رسول لأمة سبقت فتكون (أل) للاستغراق ، فيكون الفعل محكيا به تلك الحالة العجيبة فيرفَع بعد حتى ؛ لأن الفعل المراد به الحال يكون مرفوعا ، وبرفعِ الفعل قرأ نافع وأبو جعفر ، وجاز فيه أن يعتبر قول رسول المخاطَبين عليه السلام فألْ فيه للعهد والمعنى : وزلزلوا وتزلزلون مثلهم حتى يقولَ الرسول فيكون الفعل منصوبا ؛ لأن القول لمَّا يقعْ وقتئذ ، وبذلك قرأ بقية العشرة ، فقراءة الرفع أنسب بظاهر السياق وقراءة النصب أنسب بالغرض المسوق له الكلام ، وبكلتا القراءتين يحصل كلا الغرضين .

ومتى استفهام مستعمل فى استبطاء زمان النصر .

وقوله « ألا إن نصر الله قريب » كلام مستأنف بقرينة افتتاحه بألَا ، وهو بشارة من الله تعالى للمسلمين بقرب النصر بعد أن حصل لهم من قوارع صدر الآية ما ملأ القلوب

رُعبا ، والقصد منه إكرام هذه الأمة بأنها لا يبلغ ما يمسها مبلغ ما مس من قبلها . وإكرامٌ للرسول صلى الله عليه وسلم بألا يحتاج إلى قول ما قالته الرسل قبله من استبطاء نصر الله بأن يجيء نصر الله لهاته الأمة قبل استبطائه ، وهذا يشير إلى فتح مكة .

﴿ يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلْ مَا أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴾ 215

استئناف ابتدائى لابتداء جواب عن سؤال سأله بعض المسلمين النبيء صلى الله عليه وسلم روى الواحدى عن ابن عباس أن السائل عَمْرو بن الجَمُوح الأنصارى ، وكان ذا مال فقال يارسول الله : بماذا يُتصدق وعلى مَن يُنْفَق ، وقال ابن عطية ، السائلون هم المؤمنون يعنى أنه تكرر السؤال عن تفصيل الإنفاق الذى أمروا به غير مرة على الإجمال ، فطلبوا بيان من ينفق عليهم وموقع هذه الآية فى هذا الموضع إما لأن نزولها وقع عقب نزول التى قبلها وإما لأمر بوضعها فى هذا الموضع جمعا لطائفة من الأحكام المفتتحة بجملة « يسـألونك » وهى ستة أحكام ، ثم قد قيل إنها نزلت بعد فرض الزكاة ، فالسؤال حينئذ عن الإنفاق المتطوع به وهى محكمة وقيل نزلت قبل فرض الزكاة فتكون بيانا لمصارف الزكاة ثم نسخت بآية « إنما الصدقٰتُ للفقراء والمسٰكين » الآية فى سورة براءة ، فهو بتخصيص لإخراج الوالدين والأقربين واليتامى ، وإن كانوا من غير الأصناف الثمانية المذكورة فى آية براءة .

وماذا استفهام عن المنفق (بفتح الفاء) ومعنى الاستفهام عن المنفق السؤال عن أحواله التى يقع بها موقع القبول عند الله ، فإن الإنفاق حقيقة معروفة فى البشر وقد عرفها السائلون فى الجاهلية .

فكانوا فى الجاهلية ينفقون على الأهل وعلى الندامى وينفقون فى الميسر ، يقولون فلان يتمم أيساره أى يدفع عن أيساره أقساطهم من مال المقامرة ويتفاخرون بإتلاف المال .

فسألوا فى الإسلام عن المعتدِّ به من ذلك دون غيره ، فلذلك طابق الجوابُ السؤال إذ أجيب : قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين ، فجاء ببيان مصارف الإنفاق الحق وعرف هذا الجنس بمعرفة أفراده ، فليس فى هذا الجواب ارتكاب الأسلوب الحكيم كما قيل ، إذ لا يعقل

أن يسألوا عن المال المنفق بمعنى السؤال عن النوع الذى ينفق من ذهب أم من ورق أم من طعام ، لأن هــذا لا تتعلق بالسؤال عنه أغراض العقلاء ، إذهم يعلمون أن المقصد من الإنفاق إيصال النفع للمنفق عليه ، فيتعين أن السؤال عن كيفيات الإنفاق ومواقعه ، ولا يريبكم فى هذا أن السؤال هنا وقع بما وهى يسأل بها عن الجنس لا عن العوارض ، فإن ذلك اصطلاح منطق لتقريب ما ترجموه من تقسيمات مبنية على اللغة اليونانية وأخذ به السكاكى ، لأنه يحفل باصطلاح أهل المنطق وذلك لا يشهد له الاستعمال العربى .

والخير : المال كما تقدم فى قوله تعالى « إن ترك خيرا » فى آية الوصية .

و«ما أنفقتم» شرط ، ففعل (أنفقتم) مراد به الاستقبال كما هو مقتضى الشرط ، وعبر بالماضى لإظهار الرغبة فى حصول الشرط فينزل كالحاصل المتقرر .

واللام فى (للوالدين) للمِلْك ، بمعنى الاستحقاق أى فالحقيق به الوالدان أى إن تنفقوا فأنفقوا للوالدين أو أعطوا للوالدين ، وقد تقدم بيانهم فى قوله تعالى « وءاتى المالَ على حبه ذوى القربى» الآية .

والآية دالة على الأمر بالإنفاق على هؤلاء والترغيب فيه ، وهى فى النفقة التى ليست من حق المال أعنى الزكاة ولا هى من حق الذات من حيث إنها ذات كالزوجة ، بل هــذه النفقة التى هى من حق المسلمين بعضهم على بعض لكفاية الحاجة وللتوسعة وأولى المسلمين بأن يقوم بها أشدهم قرابة بالمعوزين منهم ، فمنها واجبة كنفقة الأبوين الفقيرين والأولاد الصغار الذين لا مال لهم إلى أن يقدروا على التكسب أو ينتقل حق الإنفاق إلى غير الأبوين ، وذلك كله بحسب عادة أمثالهم ، وفى تحديد القربى الموجبة للإنفاق خلاف بين الفقهاء .

فليست هاته الآية بمنسوخة بآية الزكاة ، إذ لا تعارض بينهما حتى تحتاج للنسخ وليس فى لفظ هاته الآية ما يدل على الوجوب حتى يظن أنها نزلت فى صدقة واجبة قبل فرض الزكاة ، وابن السبيل هو الغريب عن الحى المار فى سفره ، ينفق عليه ما يحتاج إليه .

وقوله « وما تفعلوا من خير فإن الله به عليم » تذييل والمقصود من قوله «فإن الله به عليم» الكناية عن الجزاء عليه ، لأن العليم القدير إذا امتثل أحد لأمره لا يحول بينه وبين جزائه عليه حائل .

وشمل عمومُ وما تفعلوا من خير الأفعالَ الواجبة والمتطوع بها فيعم النفقات وغيرها .

﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ 216

المناسبة أن القتال من البأساء التي في قوله « ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضرآء » فقد كلفت به الأمم قبلنا، فقد كلفت بنو إسرائيل بقتال الكنعانيين مع موسى عليه السلام، وكلفوا بالقتال مع طالوت وهو شاول مع داود، وكلف ذو القرنين بتعذيب الظالمين من القوم الذين كانوا في جهة المغرب من الأرض.

ولفظ كتب عليكم من صيغ الوجوب وقد تقدم في آية الوصية، وأل في القتال للجنس، ولا يكون القتال إلا للأعداء فهو عام عموما عرفيا، أي كتب عليكم قتال عدو الدين.

والخطاب للمسلمين، وأعداؤهم يومئذ المشركون، لأنهم خالفوهم في الدين وآذوا الرسول والمؤمنين، فالقتال المأمور به هو الجهاد لإعلاء كلمة الله، وقد كان النبيء صلى الله عليه وسلم غير مأذون في القتال في أول ظهور الإسلام، ثم أذن له في ذلك بقوله تعالى « أذن للذين يُقَٰتَلون بأنهم ظُلِموا »، ثم نزلت آية قتال البادئين بقتال المسلمين في قوله تعالى « وقَٰتلوا في سبيل الله الذين يُقَٰتلونكم » كما تقدم آنفا.

هذه الآية نزلت في واقعة سرية عبدالله بن جَحش كما يأتي، وذلك في الشهر السابع عشر من الهجرة، فالآية وردت في هـذه السورة مع جملة التشريعات والنظم التي حوتها كقوله: كتب عليكم الصيام، كتب عليكم القصاص، كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت.

فعلى المختار يكونُ قوله: كتب عليكم القتال خبرا عن حكم سبق لزيادة تقريره ولينتقل منه إلى قوله: «وهو كُره لكم» الآية، أو إعادة لإنشاء وجوب القتال زيادة في تأكيده، أو إنشاءً أُنُفاً لوجوب القتال إن كانت هذه أول آية نزلت في هذا المعنى بناء على أن قوله تعالى « أُذِن للذين يقاتَلون بأنهم ظُلموا » إذْن في القتال وإعداد له وليست بموجبة له.

وقوله: وهو كره لكم، حال لازمة وهي يجوز اقترانها بالواو، ولك أن تجعلها جملة ثانية معطوفة على جملة: كُتب عليكم القتال، إلا أن الخبر بهذا لما كان معلوما للمخاطبين

تعين أن يكون المراد من الإخبار لازم الفائدة ، أعنى كتبناه عليكم ونحن عالمون أنه شاق عليكم ، وربما رجح هذا الوجه بقوله تعالى بعد هذا : والله يعلم وأنتم لا تعلمون».

والكره بضم الكاف : الكراهية ونفرة الطبع من الشيء ومثله الكَره بالفتح على الأصح ، وقيل : الكُره بالضم المشقة ونفرة الطبع ، وبالفتح هو الإكراه وما يأتى على الإنسان من جهة غيره من الجبر على فعل مَّا بأذى أو مشقة ، وحيث قُرئ بالوجهين هنا وفى قوله تعالى « حملته أمه كرها ووضعتْه كرها » ولم يكن هنا ولا هنا لك معنى للإكراه تعين أن يكون بمعنى الكراهية وإباية الطبع كما قال الحماسي العُقَيلى :

بكُره سراتنا يا آل عمرو نُغاديكم بمُرْهَفَة النِّصَال

رووه بضم الكاف وبفتحها .

على أن قوله تعالى بعد ذلك « وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم » الوارد مورد التذييل : دليل على أن ما قبله مصدر بمعنى الكراهية ليكون جزئيا من جزئيات أن تكرهوا شيئا .

وقد تمحل صاحب الكشاف لحمل المفتوح فى هذه الآية والآية الأخرى على المجاز . وقرره الطيبي والتفتازانى بما فيه تكلف، وإذ هو مصدر فالإخبار به مبالغة فى تمكن الوصف من المخبر عنه كقول الخنساء :

* فإنما هى إقبَالٌ وإدْبَار *

أى تُقبل وتُدبر ، وقيل: الكُره اسم للشيء المكروه كالخبز .

فالقتال كريه للنفوس ، لأنه يحول بين المقاتل وبين طمأنينته ولذَّاته ونومه وطعامه وأهله وبيته ، ويلجئ الإنسان إلى عداوة من كان صاحبه ويعرضه لخطر الهلاك أو ألم الجراح، ولكن فيه دفع المذلَّة الحاصلة من غلبة الرجال واستضعافهم ، وفى الحديث (لا تَمَنَّوْا لِقَاءَ العدوّ فإذا لقيتم فاصبروا) ، وهو إشارة إلى أن القتال من الضرورات التى لا يحبها الناس إلا إذا كان تركها يفضى إلى ضر عظيم قال العُقَيلى :

ونَبكِي حينَ نَقتُلُكم عليكم ونَقتلكم كأنَّا لا نُبالي

ومعلوم أن كراهية الطبع الفعلَ لا تنافي تلقي التكاليف به برضا لأن أكثر التكاليف لا يخلو عن مشقة .

ثم إن كانت الآية خبرا عن تشريع مضى ، يحتمل أن تكون جملة « وهو كره » حكاية لحالة مضت وتلك في أيام قلة المسلمين فكان إيجاب القتال ثقيلا عليهم ، وقد كان من أحكامه أن يثبت الواحد منهم لعشرة من المشركين أعدائهم ، وذلك من موجبات كراهيتهم القتال، وعليه فليس يلزم أن تكون تلك الكراهية باقية إلى وقت نزول هذه الآية، فيحتمل أن يكون نزلت في شأن صلح الحديبية وقد كانوا كَرِهوا الصلح واستحبوا القتال ، لأنهم يومئذ جيش كثير فيكون تذكيرا لهم بأن الله أعلم بمصالحهم، فقد أوجب عليهم القتال حين كانوا يكرهونه وأوجب عليهم الصلح في وقت أحبوا فيه القتال، فحذف ذلك لقرينة المقام، والمقصود الإفضاء إلى قوله « وعسىٰ أن تكرهوا شيئًا وهو خير لكم » لتطمئن أنفسهم بأن الصلح الذي كرهوه هو خير لهم، كما تقدم في حوار عمر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومع أبي بكر ، ويكون في الآية احتباك ، إذ الكلام على القتال، فتقدير السياق كتب عليكم القتال وهو كره لكم ومنعتم منه وهو حِبٌّ لكم ، وعسى أن تكرهوا القتال وهو خير لكم وعسى أن تحبوه وهو شر لكم ، وإن كانت الآية إنشاء تشريع فالكراهية موجودة حين نزول الآية فلا تكون واردة في شأن صلح الحديبية ، وأول الوجهين أظهرهما عندي ليناسب قوله عقبه : يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه .

وقوله « وعسىٰ أن تكرهوا شيئًا وهو خير لكم » تذييل احتيج إليه لدفع الاستغراب الناشئ عن قوله : كتب عليكم القتال وهو كُره لكم ، لأنه إذا كان مكروها فكان شأن رحمة الله بخلقه ألا يكتبه عليهم فذيل بهذا لدفع ذلك .

وجملة "وعسى": معطوفة على جملة "كتب عليكم القتال"، وجملة "وهو خير لكم": حالية من شيئا على الصحيح من مجيء الحال من النكرة ، وهذا الكلام تلطف من الله تعالى لرسوله والمؤمنين ، وإن كان سبحانه غنيا عن البيان والتعليل ، لأنه يأمر فيُطاع . ولكن في بيان الحكمة تخفيفا من مشقة التكليف ، وفيه تعويد المسلمين بتلقي الشريعة معللة مذللة فأشار إلى أن حكمة التكليف تعتمد المصالح ودرء المفاسد ، ولا تعتمد ملاءمة الطبع ومنافرته، إذ يكره الطبع شيئا وفيه نفعه وقد يحب شيئا وفيه هلاكه ، وذلك باعتبار العواقب والغايات،

فإن الشيء قد يكون لذيذا ملائما ولكن ارتكابه يفضي إلى الهلاك ، وقد يكون كريها منافرا وفي ارتكابه صلاح .

وشأن جمهور الناس الغفلة عن العاقبة والغاية أو جهلهما ، فكانت الشرائع وحملتها من العلماء والحكماء تحرض الناس على الأفعال والتروك باعتبار الغايات والعواقب .

فإن قلت : ما الحكمة في جعل أشياءَ كثيرةٍ نافعةٍ مكروهةً ، وأشياءَ كثيرةٍ ضارةٍ محبوبةً ، وهلا جعل الله تعالى النَّافعَ كلَّه محبوبا والضار كلَّه مكروها فتنساقَ النفوسُ للنافع باختيارها وتجتنب الضار كذلك فنُكفى كلفة مسألة الصلاح والأصلح التي تناظر فيها الأشعري مع شيخه الجبائي وفارق الأشعري من أجلها نحلة الاعتزال ؟ قلت : إن حكمة الله تعالى بنت نظام العالم على وجود النافع والضار والطيب والخبيث من الذوات والصفات والأحداث ، وأوكل للإنسان سلطة هذا العالم بحكم خَلْقِه الإنسانَ صالحا للأمرين وأراه طريق الخير والشر كما قدمناه عند قوله تعالى « كان الناس أُمَّةً وَاحدة » ، وقد اقتضت الحكمة أن يكون النافع أكثر من الضار ولعل وجود الأشياء الضارة كوَّنه الله لتكون آلة لحمل ناس على اتباع النافع كما قال تعالى « فيه بأسٌ شديد ومنافعُ للناس » ، وقد أقام نظام هذا العالم على وجود المتضادات ، وجعل الكمال الإنساني حاصلا عند حصول جميع الصفات النافعة فيه ، بحيث إذا اختلت بعض الصفات النافعة منه انتقصت بقيةُ الصفات النافعة منه أو اضمحلت ، وجعل الله الكمال أقل من النقص لتظهر مراتِبُ النفوس في هذا العالم ومبالغ العقول البشرية فيه ، فاكتسب الناس وضيعوا وضروا ونفعوا فكثر الضار وقل النافع بما كسَب الناسُ وفعلوا قال تعالى « قل لا يستوي الخبيث والطيِّب ولو أَعجبك كثرة الخبيث » .

وكما صارت الذوات الكاملة الفاضلة أقل من ضدها صارت صفات الكمال عزيزة المنال ، وأُحيطت عزتها ونفاستها بصعوبة منالها على البشر وبما يحف بها من الخطر والمتاعب ، لأنها لو كانت مما تنساق لها النفوس بسهولة لاستوى فيها الناس فلم تظهر مراتِبُ الكمال ولم يقع التنافس بين الناس في تحصيل الفضائل واقتحام المصاعب لتحصيلها قال أبو الطيب :

ولا فضل فيها للشجاعة والندى ... وصبرِ الفتى لولا لقاء شَعُوب

فهذا سبب صعوبة الكمالات على النفوس .

ثم إن الله تعالى جعل نظام الوجود فى هذا العالم بتولد الشىء من بين شيئين وهو المعبر عنه بالازدواج ، غير أن هذا التولد يحصل فى الذوات بطريقة التولد المعروفة قال تعالى « ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين » وأما حصوله فى المعانى ، فإنما يكون بحصول الصفة من بين معنى صفتين أخريين متضادتين تتعادلان فى نفس فينشأ عن تعادلها صفة ثالثة .

والفضائل جعلت متولدة من النقائص ؛ فالشجاعةُ من التهور والجبنِ ، والكرمُ من السرف والشح ، ولا شك أن الشىء المتولد من شيئين يكون أقل مما تولد منه ، لأنه يكون أقل من الثلث ، إذ ليس كلَّما وجد الصفتان حصل منهما تولد صفة ثالثة ، بل حتى يحصل التعادل والتكافؤ بين تينك الصفتين المتضادتين وذلك عزيز الحصول ولا شك أن هاته الندرة قضت بقلة اعتياد النفوس هاته الصفات ، فكانت صعبة عليها لقلة اعتيادها إياها .

ووراء ذلك فالله حدد للناس نظاما لاستعمال الأشياء النافعة والضارة فيما خلقت لأجله ، فالتبعة فى صورة استعمالها على الإنسان وهذا النظام كله تهيئة لمراتب المخلوقات فى العالم الأبدى عالم الخلود وهو الدار الآخرة كما يقال « الدنيا مزرَعة الآخرة » وبهذا تكمل نظرية النقض الذى نقض به الشيخ الأشعرى على شيخه الجبائى أصلهم فى وجوب الصلاح والأصلح فيكون بحث الأشعرى نقضا وكلامنا هذا سَنَدا وانقلابا إلى استدلال .

وجملة «والله يعلم وأنتم لا تعلمون» تذييل للجميع ، ومفعولا (يعلم) و(تعلمون) محذوفان دل عليهما ما قبله أى والله يعلم الخير والشر وأنتم لا تعلمونهما ، لأن الله يعلم الأشياء على ما هى عليه والناس يشتبه عليهم العلم فيظنون الملائم نافعا والمنافر ضارا .

والمقصود من هذا تعليم المسلمين تلقى أمر الله تعالى باعتقاد أنه الصلاح والخير ، وأن مالم تتبين لنا صفته من الأفعال المكلف بها نوقن بأن فيه صفة مناسبة لحكم الشرع فيه فنطلبها بقدر الإمكان عسى أن ندركها ، لنفرع عليها ونقيس ويدخل تحت هذا مسائل مسالك العلة ، لأن الله تعالى لا يجرى أمره ونهيه إلا على وفق علمه .

﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ﴾

من أهم تفاصيل الأحوال فى القتال الذي كتب على المسلمين فى الآية قبل هذه ، أن يعلموا ما إذا صادف القتال بينهم وبين المشركين الأشهرَ الحرمَ إذ كان محجرا فى العرب من عهد

قديم ، ولم يذكر الإسلام إبطال ذلك الحجر ؛ لأنه من المصالح قال تعالى « جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهرَ الحرام » فكان الحال يبعث على السؤال عن استمرار حرمة الشهر الحرام فى نظر الإسلام .

روى الواحدى فى أسباب النزول عن الزهرى مرسلا وروى الطبرى عن عروة بن الزبير مرسلا ومطوّلا ، أن هذه الآية نزلت فى شأن سَرِيَّة عبد الله بن جَحْش ، فإن النبىء صلى الله عليه وسلم أرسله فى ثمانية من أصحابه يتلقّى عيرا لقريش ببطن نَخْلَةَ فى جمادى الآخرة فى السنة الثانية من الهجرة ، فلقى المسلمون العير فيها تجارة من الطائف وعلى العير عمرو بن الحَضْرَمِىّ ، فقتل رجل من المسلمين عَمْروا وأسر اثنين من أصحابه وهما عثمان بن عبد الله بن المغيرة والحكم بن كيسان وفر منهم نوفل بن عبد الله بن المغيرة وغنم المسلمون غنيمة ، وذلك أول يوم من رجب وهم يظنونه من جمادى الآخرة ، فعظم ذلك على قريش وقالوا: استحل محمد الشهر الحرام وشنعوا ذلك فنزلت هذه الآية . فقيل: إن النبىء صلى الله عليه وسلم رد عليهم الغنيمة والأسيرين ، وقيل: رد الأسيرين وأخذ الغنيمة .

فإذا صح ذلك كان نزول هذه الآية قبل نزول آية « كُتب عليكم القتال وهو كره لكم » وآية «وقَٰاتلوا فى سبيل الله الذى يُقَٰاتلونكم» بمدة طويلة فلما نزلت الآيتان بعد هذه ، كان وضعهما فى التلاوة قبلها بتوقيف خاص لتكون هذه الآية إكمالا لما اشتملت عليه الآيتان الأخريان ، وهذا له نظائر فى كثير من الآيات باعتبار النزول والتلاوة .

والأظهر عندى أن هذه الآية نزلت بعد الآية التى قبلها وأنها تكملة وتأكيد لآية « الشهرُ الحرامُ بالشهر الحرام » .

والسؤال المذكور هنا هو سؤال المشركين النبىء عليه الصلاة والسلام يوم الحديبية ، هل يقاتل فى الشهر الحرام كما تقدم عند قوله تعالى « الشهر الحرام بالشهر الحرام » .

وهذا هو المناسب لقوله هنا « وصد عن سبيل الله إلخ » ، وقيل: سؤال المشركين عن قتال سرية عبد الله بن جحش .

فالجملة استئناف ابتدائى ، ووردت على سؤال الناس عن القتال فى الشهر الحرام ومناسبة موقعها عقب آية كتب عليكم القتال ظاهرة .

والتعريف فى الشهر الحرام تعريف الجنس ، ولذلك أحسن إبدال النكرة منه فى قوله:

قتال فيه ، وهو بدل اشتمال فيجوز فيه إبدال النكرة من المعرفة ، بخلاف بدل البعض على أن وصف النكرة هنا بقوله فيه يجعلها فى قوة المعرفة .

فالمراد بيان حكم أىِّ شهر كان من الأشهر الحرم وأىِّ قتال ، فإن كان السؤال إنكاريا من المشركين فكون المراد جنس هذه الأشهر ظاهر ، وإن كان استفسارا من المسلمين فكذلك ، ومجرد كون الواقعة التى تسبب عليها السؤال وقعت فى شهر معين لا يقتضى تخصيص السؤال بذلك الشهر ، إذ لا يخطر ببال السائل بل المقصود السؤال عن دوام هذا الحكم المتقرر عندهم قبل الإسلام وهو لا يختص بشهر دون شهر .

وإنما اختير طريق الإبدال هنا ـ وكان مقتضى الظاهر أن يقال: يسألونك عن القتال فى الشهر الحرام ـ لأجل الاهتمام بالشهر الحرام تنبيها على أن السؤال لأجل الشهر أيقع فيه قتال ؟ لا لأجل القتال هل يقع فى الشهر وهما متآيلان ، لكن التقديم لقضاء حق الاهتمام ، وهذه نكتة لإبدال عطفِ البيان تنفع فى مواقع كثيرة ، على أن فى طريق بدل الاشتمال تشويقا بارتكاب الإجمال ثم التفصيل ، وتنكير قتال مراد به العموم ، إذ ليس المسؤول عنه قتالا معينا ولا فى شهر معين ، بل المراد هذا الجنس فى هذا الجنس .

و (فيه) ظرف صفة لقتال مخصصة له .

وقوله « قل قتال فيه كبير » إظهار لفظ القتال فى مقام الإضمار ليكون الجواب صريحا حتى لا يتوهم أن الشهر الحرام هو الكبير ، وليكون الجواب على طبق السؤال فى اللفظ ، وإنما لم يعرف لفظ القتال ـ ثانيا باللام مع تقدم ذكره فى السؤال ، لأنه قد استغنى عن تعريفه باتحاد الوصفين فى لفظ السؤال ولفظ الجواب وهو ظرف (فيه) ، إذ ليس المقصود من تعريف النكرة باللام إذا أعيد ذكرها إلا التنصيصَ على أن المراد بها تلك الأولى لا غيرها ، وقد حصل ذلك بالوصف المتحد ، قال التفتازانى : فالمسؤول عنه هو المجاب عنه وليس غيره كما توهم بناء على أن النكرة إذا أعيدت نكرة كانت غير الأولى ، لأن هذا ليس بضربة لازم يريد أن ذلك يتبع القرائن .

والجواب تشريع إن كان السؤال من المسلمين ، واعترافٌ وإبكات إن كان السؤال إنكارا من المشركين ، لأنهم توقعوا أن يجيبهم بإباحة القتال فيثوِّروا بذلك العرب ومن فى قلبه مرض .

والكبير فى الأصل هو عظيم الجثة من نوعه ، وهو مجاز فى القوى والكثير والمسن والفاحش ، وهو استعارة مبنية على تشبيه المعقول بالمحسوس ، شبه القوى فى نوعه بعظيم الجثة فى الأفراد ، لأنه مألوف فى أنه قوى ، وهو هنا بمعنى العظيم فى المآثم بقرينة المقام ، مثل تسمية الذنبِ كبيرة ، وقول النبيء صلى الله عليه وسلم (وما يعذَّبان فى كبير وإنه لكبير) الحديثَ .

والمعنى أن القتال فى الأشهر الحرم إثم كبير ، فالنكرة هنا للعموم بقرينة المقام ، إذ لا خصوصية لقتال قوم دون آخرين، ولا لقتل فى شهر دون غيره ، لاسيما ومطابقة الجواب للسؤال قد أكدت العموم ، لأن المسؤول عنه حُكْم هذا الجنس وهو القتال فى هذا الجنس وهو الشهر الحرام من غير تفصيل، فإن أجدر أفراد القتال بأن يكون مباحا هو قتالنا المشركين ومع ذلك فهو المسؤول عنه وهو الذى وقع التحرج منه ، أما تقاتل المسلمين فلا يختص إثمه بوقوعه فى الشهر الحرام ، وأما قتال الأمم الآخرين فلا يخطر بالبال حينئذ .

والآية دليل على تحريم القتال فى الأشهر الُحرم وتقرير لما لتلك الأشهر من الحرمة التى جعلها الله لها منذ زمن قديم ، لعله من عهد إبراهيم عليه السلام فإن حرمة الزمان تقتضى ترك الإثم فى مُدَّته .

وهذه الأشهر هى زمن للحج ومقدماته وخواتمه وللعمرة كذلك فلو لم يحرم القتال فى خلالها لتعطل الحج والعمرة ، ولذلك أقرها الإسلام أيام كان فى بلاد العرب مشركون لفائدة المسلمين وفائدة الحج ، قال تعالى: جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام» الآية .

وتحريم القتال فى الشهر الحرام قد خصص بعد هذه الآية ثم نسخ، فأما تخصيصه فبقوله تعالى « ولا تقَاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يُقَاتلوكم فيه ـ إلى قوله ـ الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمَاتُ قصاص » .

وأما نسخه فبقوله تعالى « براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين فسيحوا فى الأرض أربعة أشهر ـ إلى قوله ـ فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم» فإنها صرحت بإبطال العهد الذى عاهد المسلمون المشركين على الهدنة ، وهو العهد الواقع فى صلح الحديبية ؛ لأنه لم يكن عهدا مؤقتا بزمن معين ولا بالأبد ، ولأن المشركين نكثوا أيمانهم

كما فى الآية الأخرى « ألا تُقَاتلون قوما نكثوا أيمانهم وهموا بإخراج الرسول » . ثم إن الله تعالى أَجَّلهم أجلا وهو انقضاء الأشهر الحرم من ذلك العام وهو عام تسعة من الهجرة فى حجة أبى بكر بالناس ، لأن تلك الآية نزلت فى شهر شوال وقد خرج المشركون للحج فقال لهم « فسيحوا فى الأرض أربعة أشهر» فآخرها آخر المحرم من عام عشرة من الهجرة ، ثم قال « فإذا انسلخ الأشهر الحرم » أى تلك الأشهر الأربعة « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » فنسخ تحريم القتال فى الأشهر الحرم ، لأن المشركين جمع معرف بلام الجنس وهو من صيغ العموم وعموم الأشخاص يستلزم عموم الأزمنة والأمكنة على التحقيق ، ولذلك قاتل النبىء صلى الله عليه وسلم ثقيفا فى شهر ذى القعدة عقب فتح مكة كما فى كتب الصحيح .

وأغزى أبا عامر إلى أَوْطَاسَ فى الشهر الحرام ، وقد أجمع المسلمون على مشروعية الغزو فى جميع أشهر السنة يغزون أهل الكتاب وهم أولى بالحرمة فى الأشهر الحرم من المشركين .

فإن قلت : إذا نُسخ تحريم القتال فى الأشهر الحرم فما معنى قول النبىء صلى الله عليه وسلم فى خطبة حجة الوداع « إن دِماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حَرام كحُرمة يومكم هذا فى شهركم هذا فى بلدكم هذا » فإن التشبيه يقتضى تقرير حُرمة الأشهر . قلت : إن تحريم القتال فيها تَبَعٌ لتعظيمها وحرمتها وتنزيهها عن وقوع الجرائم والمظالم فيها فالجريمة فيها تعد أعظم منها لو كانت فى غيرها .

والقتال الظلمُ محرم فى كل وقت ، والقتال لأجل الحق عبادة فنُسخ تحريم القتال فيها لذلك وبقيت حرمة الأشهر بالنسبة لبقية الجرائم .

وأحسن من هذا أن الآية قررت حرمة القتال فى الأشهر الحرم لحكمة تأمين سبل الحج والعمرة ، إذ العمرة أكثرها فى رجب ولذلك قال « قتال فيه كبير » واستمر ذلك إلى أن أبطل النبىء صلى الله عليه وسلم الحجَّ على المشركين فى عام حجة أبى بكر بالناس ؛ إذ قد صارت مكة بيد المسلمين ودخل فى الإسلام قريش ومعظم قبائل العرب والبقية منعوا من زيارة مكة ، وأن ذلك كان يقتضى إبطال تحريم القتال فى الأشهر الحرم ؛ لأن تحريمه فيها لأجل تأمين سبيل الحج والعمرة .

وقد تعطل ذلك بالنسبة للمشركين ولم يبق الحج إلا للمسلمين وهم لا قتال بينهم ، إذ قتال الظلم محرم فى كل زمان وقتال الحق يقع فى كل وقت ما لم يشغل عنه شاغل مثل الحج ، فتسميته

نسخا تسامح، وإنما هو انتهاء مورد الحكم ، ومثل هذا التسامح فى الأسماء معروف فى كلام المتقدمين ، ثم أسلم جميع المشركين قبل حجة الوداع وذكر النبيء صلى الله عليه وسلم حرمة الأشهر الحرم فى خطبته ، وقد تعطل حينئذ العمل بحرمة القتال فى الأشهر الحرم ، إذ لم يبق مشرك يقصد الحج .

فمعنى نسخ تحريم القتال فى الأشهر الحرم أن الحاجة إليه قد انقضت كما انتهى مصرف المؤلَّفة قلوبهم من مصارف الزكاة بالإجماع لانقراضهم .

﴿ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ ﴾

إنحاء على المشركين وإظهار لظلمهم بعد أن بكَّتهم بتقرير حرمة الأشهر الحرم الدال على أن ما وقع من أهل السرية من قتل رجل فيه كان عن خطأ فى الشهر أو ظن سقوط الحرمة بالنسبة لقتال العدو ، فإن المشركين استعظموا فعلا واستنكروه وهم يأتون ما هو أفظع منه ، ذلك أن تحريم القتال فى الشهر الحرام ليس لذات الأشهر ، لأن الزمان لا حرمة له فى ذاته وإنما حرمته تحصل بجعل الله إياه ذا حرمة ، فحرمته تبع لحوادث تحصل فيه ، وحرمة الأشهر الحرم لمراعاة تأمين سبيل الحج والعمرة ومقدماتهما ولواحقهما فيها ، فلا جرم أن الذين استعظموا حصول القتال فى الشهر الحرام واستباحوا حرمات ذاتيَّة بصد المسلمين ، وكفروا بالله الذى جعل الكعبة حراما وحَرَّم لأجل حجها الأشهرَ الحرم ، وأخرجوا أهل الحرم منه ، وآذوهم ، لأَحْرِياء بالتحميق والمذمة ، لأن هاته الأشياء المذكورة كلها محرمة لذاتها لا تبعا لغيرها .

وقد قال الحسن البصرى لرجل من أهل العراق جاء يسأله عن دم البعوض إذا أصاب الثوب هل ينجسه ، وكان ذلك عقب مقتل الحسين بن علىّ رضى الله عنهما « عجبا لكم يا أهل العراق تستحلون دم الحسين وتسألون عن دم البعوض » .

ويحق التمثل هنا بقول الفرزدق :

أَتَغْضَبُ إِنْ أُذْنَا قُتَيْبَةَ حُزَّتا جِهارا ولم تغضبْ لقتل ابن خازم

والمعنى أن الصد وما عطف عليه من أفعال المشركين أكبر إثما عند الله من إثم القتال في الشهر الحرام .

والعندية في قوله «عند الله»: عندية مجازية وهي عندية العِلم والحُكم .

والتفضيل في قوله «أكبر»: تفضيل في الإثم أي كل واحد من تلك المذكورات أعظم إثما.

والمراد بالصد عن سبيل الله : منع من يريد الإسلام منه ونظيره قوله تعالى « تُوعدون وتصدون عن سبيل الله مَن ءامن به » .

والكفر بالله : الإشراك به بالنسبة للمشركين وهم أكثر العرب، وكذلك إنكار وجوده بالنسبة للدهريين منهم ، وتقدم الكلام عن الكفر وضابطه عند قوله تعالى « إن الذين كفروا سواءٌ عليهم » إلخ .

وقوله « بهْ » الباء فيه لتعدية (كُفْر) وليست للظرفية والضمير المجرور بالباء عائد إلى اسم الجلالة .

و (كُفر) معطوف على (صد) أي صد عن سبيل الله وكفر بالله أكبر من قتال الشهر الحرام وإن كان القتال كبيرا .

و (المسجد الحرام) معطوف على (سبيل الله) فهو متعلق بـ (صد) تبعا لتعلق متبوعه به .

واعلم أن مقتضى ظاهر ترتيب نظم الكلام أن يقال : وصدٌّ عن سبيل الله وكفر به وصد عن المسجد الحرام وإخراجُ أهله منه أكبر عند الله ، فخولف مقتضى هذا النظم إلى الصورة التي جاءت الآية عليها ، بأن قُدم قوله (وكفر به) فجعل معطوفا على (صد) قبل أن يستوفيَ (صد) ما تعلق به وهو (والمسجدِ الحرام) فإنه معطوف على (سبيل الله) المتعلق بـ (صد) إذ المعطوف على المتعلِّق متعلِّقٌ فهو أولى بالتقديم من المعطوف على الاسم المتعلَّق به ، لأن المعطوف على المتعلَّق به أجنبي عن المعطوف عليه ، وأما المعَطوف على المتعلِّق فهو من صلة المعطوف عليه ، والداعي إلى هذا الترتيب هو أن يكون نظم الكلام على أسلوب أدق من مقتضى الظاهر وهو الاهتمام بتقديم ما هو أفظع من جرائمهم ، فإن الكفر بالله أفظع من الصد عن المسجد الحرام ، فكان ترتيب النظم على تقديم الأهمِّ فالأهمِّ ، فإن الصد عن سبيل الإسلام يجمع مظالم كثيرة ؛ لأنه اعتداء على الناس في ما يختارونه لأنفسهم ، وجحد لرسالة رسول الله ، والباعث عليه انتصارهم لأصنامهم « أجعل الآلهة إلَهاً وَاحدا

إنَّ هٰذا لَشَيْءٌ عُجاب » فليس الكفر بالله إلا ركنا من أركان الصد عن الإسلام فلذلك قدم الصد عن سبيل الله ثم ثنّى بالكفر بالله ليفاد بدلالة المطابقة بعد أن دَلَّ عليه الصدُّ عن سبيل الله بدلالة التضمن ، ثم عد عليهم الصد عن المسجد الحرام ثم إخراج أهله منه .

ولا يصح أن يكون «والمسجد الحرام» عطفا على الضمير فى قوله (به) لأنه لا معنى للكفر بالمسجد الحرام فإن الكفر يتعدى إلى ما يُعبد ومَا هو دين وما يتضمن دينا ، على أنهم يعظمون المسجد الحرام ولا يعتقدون فيه ما يسوغ أن يتكلف بإطلاق لفظ الكفر عليه على وجه المجاز .

وقوله « وإخراج أهله منه » أى إخراجَ المسلمين من مكة ؛ فإنهم كانوا حول المسجد الحرام ؛ لأن فى إخراجهم مظالم كثيرة فقد مرض المهاجرون فى خروجهم إلى المدينة ومنهم كثير من أصابته الحمى حتى رفعت من المدينة ببركة دعاء الرسول صلى الله عليه وسلم ، على أن التفضيل إنما تعلق بوقوع القتال فى الأشهر الحرم لا بنفس القتيل فإن له حكما يخصه.

والأهل: الفريق الذين لهم مزيد اختصاص بما يضاف إليه اللفظ ، فمنه أهل الرجل عشيرته، وأهل البلد المستوطنون به ، وأهل الكرم المتصفون به ، وأراد به هنا المستوطنين بمكة وهم المسلمون ، وفيه إيماء إلى أنهم أحق بالمسجد الحرام ، لأنهم الذين اتبعوا ملة من بنى المسجد الحرام قال تعالى « وما كانوا أولياءه إنْ أولياؤه إلَّا المتقون » .

وقوله « والفتنة أكبر من القتل » تذييل مسوق مساق التعليل ، لقوله « وإخراج أهله منه » ؛ وإذ قد كان إخراج أهل الحرم منه أكبر من القتل ؛ كان ما ذكر قبله من الصد عن الدِّين والكفر بالله والصد عن المسجد الحرام أكبر بدلالة الفحوى ، لأن تلك أعظم جرما من جريمة إخراج المسلمين من مكة .

والفتنة: التشغيب والإيقاع فى الحيرة واضطراب العيش فهى اسم شامل لما يعظم من الأذى الداخل على أحد أو جماعة من غيرهم ، وأريد بها هنا ما لقيه المسلمون من المشركين من المصائب فى الدين بالتعرض لهم بالأذى بالقول والفعل ، ومنعهم من إظهار عبادتهم، وقطيعتهم فى المعاملة ، والسخرية بهم والضرب المدمي والتمالىء على قتل الرسول صلى الله عليه وسلم. والإخراج من مكة ومنع من أموالهم ونسائهم وصدهم عن البيت ، ولا يخفى أن مجموع ذلك أكبر من قتل المسلمين واحدا من رجال المشركين وهو عَمرو الحضرمى وأسرهم رجلين منهم.

وأكبر أى أشد كِبَرًا أى قوة فى المحارم ، أى أكبر من القتل الذى هو فى الشهر الحرام كبير .

﴿ وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَٰعُوا۟ ﴾

جملة معترضة دعا إلى الاعتراض بها مناسبة قوله « والفتنة أكبر من القتل » لما تضمنته من صدور الفتنة من المشركين على المسلمين وما تتضمنه الفتنة من المقاتلة التى تداولها المسلمون والمشركون

إذ القتال يشتمل على أنواع الأذى وليس القتل إلا بعض أحوال القتال ألا ترى إلى قوله تعالى « أُذِن للذين يُقَـٰتَلون بأنهم ظُلموا » فسمى فعل الكفار مع المسلمين مقاتلة وسمى المسلمين مقاتَلين بفتح التاء ، وفيه إعلام بأن المشركين مضمرون غزو المسلمين ومستعدون له وإنما تأخروا عنه بعد الهجرة ، لأنهم كانوا يقاسون آثار سنى جدب فقوله ـ لا يزالون ـ وإن أشعر أن قتالهم موجود فالمراد به أسباب القتال ، وهو الأذى وإضمار القتال كذلك ، وأنهم إن شرعوا فيه لا ينقطعون عنه ، على أن صريح لا يزال الدلالة على أن هذا يدوم فى المستقبل ، و (حتى) للغاية وهى هنا غاية تعليلية . والمعنى : أن فتنتهم وقتالهم يدوم إلى أن يحصل غرضهم وهو أن يردوكم عن دينكم .

وقوله « إن استطَـٰعُوا » تعريض بأنهم لا يستطيعون رد المسلمين عن دينهم ، فموقع هذا الشرط موقع الاحتراس مما قد توهِمُه الغاية فى قوله « حتى يردُّوكم عن دينكم » ولهذا جاء الشرط بحرف (إن) المشعر بأن شرطه مرجو عدم وقوعه .

والرد : الصرف عن شىء والإرجاع إلى ما كان قبل ذلك، فهو يتعدى إلى المفعول بنفسه وإلى ما زاد على المفعول بإلى وعَن ، وقد حذف هنا أحد المتعلِّقين وهو المتعلق بواسطة إلى لظهور أنهم يقاتلونهم ليردوهم عن الإسلام إلى الشرك الذى كانوا عليه ، لأن أهل كل دين إذا اعتقدوا صحة دينهم حرصوا على إدخال الناس فيه قال تعالى « ولن ترضى عَنْك اليهود ولا النَّصَـٰرى حتى تتبع ملتهم » ، وقال « ودُّوا لو تكفرون كما كفروا » .

وتعليق الشرط بإن للدلالة على أن استطاعتهم ذلك ولو فى آحاد المسلمين أمر مستبعدُ الحصول لقوة إيمان المسلمين فتكون محاولة المشركين ردَّ واحد من المسلمين عناء باطلا .

﴿ وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ 217

اعتراض ثان ، أو عطف على الاعتراض الذى قبله ، والمقصدُ منه التحذير، لأنه لما ذكر حرص المشركين على رد المسلمين عن الإسلام وعقَّبه باستبعاد أن يصدر ذلك من المسلمين ، أعقبه بالتحذير منه ، وجيء بصيغة يرتدد وهى صيغة مطاوعة إشارة إلى أن رجوعهم عن الإسلام إن قُدر حصوله لا يكون إلا عن محاولة من المشركين فإن من ذاق حلاوة الإيمان لايسهل عليه رجوعه عنه ومن عرف الحق لا يرجع عنه إلا بعناء ، ولم يلاحظ المفعول الثانى هنا ؛ إذ لا اعتبار بالدين المرجوع إليه وإنما نيط الحكم بالارتداد عن الإسلام إلى أيّ دين ومن يومئذ صار اسم الردة لقبا شرعيا على الخروج من دين الإسلام وإن لم يكن فى هذا الخروج رجوع إلى دين كان عليه هذا الخارج .

وقوله (فَيمُتْ) معطوف على الشرط فهو كشرط ثان .

وفعل حَبِطَ من باب سمع ويتعدى بالهمزة ، قال اللغويون أصله من الحبط بفتح الباء وهو انتفاخ فى بطون الإبل من كثرة الأكل فتموت من ذلك، فإطلاقه على إبطال الأعمال تمثيل ؛ لأن الإبل تأكل الخضر شهوة للشبع فيئول عليها بالموت ، فشبه حال من عمل الأعمال الصالحة لنفعها فى الآخرة فلم يجد لها أثرا بالماشية التى أكلت حتى أصابها الحبط، ولذلك لم تقيد الأعمال بالصالحات لظهور ذلك التمثيل .

وحَبَطُ الأعمال: زوال آثارها المجعولة مرتبة عليها شرعا، فيشمل آثارها فى الدنيا والثواب فى الآخرة وهو سر قوله « فى الدنيا والآخرة » .

فالآثار التى فى الدنيا هى مايترتب على الإسلام من خصائص المسلمين وأولها آثار كلمة الشهادة من حُرمة الأنفس والأموال والأعراض والصلاة عليه بعد الموت والدفن فى مقابر المسلمين .

وآثار العبادات وفضائل المسلمين بالهجرة والأُخُوَّة التى بين المهاجرين والأنصار وولاء الإسلام وآثار الحقوق مثل حق المسلم فى بيت المال والعطاء وحقوق التوارث والتزويج فالولايات والعدالة وما ضمنه الله للمسلمين مثل قوله « من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فَلَنُحْيِيَنَّه حياة طيبة »،

وأما الآثار فى الآخرة فهى النجاة من النار بسبب الإسلام وما يترتب على الأعمال الصالحات من الثواب والنعيم

والمراد بالأعمال : الأعمال التى يتقربون بها إلى الله تعالى ويرجون ثوابها بقرينة أصل المادة ومقام التحذير ؛ لأنه لو بطلت الأعمال المذمومة لصار الكلام تحريضا ، وما ذكرت الأعمال فى القرآن مع حبطت إلا غير مقيدة بالصالحات اكتفاء بالقرينة .

وقوله « وأُوْلَـٰئِكَ أصحاب النار هم فيها خَـٰلدون » عطف على جملة الجزاء على الكفر ، إذ الأمور بخواتمها ، فقد ترتب على الكفر أمران : بطلان فضل الأعمال السالفة ، والعقوبة بالخلود فى النار ، ولكون الخلود عقوبة أخرى أعيد اسم الإشارة فى قوله "وأولئك أصحاب النار".

وفى الإتيان باسم الإشارة فى الموضعين التنبيه على أنهم أحرياء بما ذكر بعد اسم الإشارة من أجل ما ذكر قبل اسم الإشارة .

هـذا وقد رتب حبط الأعمال على مجموع أمرين الارتداد والموت على الكفر ، ولم يقيد الارتداد بالموت عليه فى قوله تعالى « ومن يكفر بالإيمان فقط حبط عمله وهو فى الآخرة من الخاسرين » وقوله تعالى « لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين » وقوله «ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون » وقد اختلف العلماء فى المرتد عن الإسلام إذا تاب من ردته ورجع إلى الإسلام ، فعند مالك وأبى حنيفة أن من ارتد من المسلمين ثم عاد إلى الإسلام وتاب لم ترجع إليه أعماله التى عملها قبل الارتداد فإن كان عليه نذور أو أيمان لم يكن عليه شىء منها بعد عودته إلى الإسلام، وإن كان حج قبل أن يرتد ثم عاد إلى الإسلام استأنف الحج ولا يؤخذ بما كان عليه زمن الارتداد إلا ما لو فعله فى الكفر أخذ به .

وقال الشافعى إذا عاد المرتد إلى الإسلام عادت إليه أعماله كلها ماله وما عليه .

فأما حجة مالك فقال ابن العربى قال علماؤنا إنما ذكر الله الموافاة[1] شرطا ههنا ، لأنه عَلَّق الخلود فى النار عليها فمن أوفى على الكفر خلده الله فى النار بهذه الآية : ومن أشرك

---

(١) الموافاة لقب عند قدماء المتكلمين أول من عبر به الشيخ الأشعري ومعناها الحالة التى يختم بها عمر الإنسان من إيمان أو كفر ، فالكافر عند الأشعرى من علم الله أنه يموت كافرا والمؤمن بالعكس وهي مأخوذة من إطلاق الموافاة على القدوم إلى الله تعالى أى رجوع روحه إلى عالم الأرواح .

حبط عمله بالآية الأخرى فهما آيتان مفيدتان لمعنيين وحكمين متغايرين اه يريد أن بين الشرطين والجوابين هنا توزيعا فقوله : «فأولئك حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة» جواب لقوله : ومن يرتدد منكم عن دينه .

وقوله : « وأُوْلَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ النار هم فيها خَـٰلِدون » جواب لقوله: فيمت وهو كافر ، ولعل فى إعادة «وأولئك» إيذانا بأنه جواب ثان ، وفى إطلاق الآى الأخرى عن التقييد بالموت على الكفر قرينة على قصد هذا المعنى من هذا القيد فى هذه الآية .

وفى هذا الاستدلال إلغاء لقاعدة حمل المطلق على المقيد ، ولعل نظر مالك فى إلغاء ذلك أن هذه أحكام ترجع إلى أصول الدين ولا يكتفى فيها بالأدلة الظنية ، فإذا كان الدليل المطلق يحمل على المقيد فى فروع الشريعة فلأنه دليل ظنى ، وغالب أدلة الفروع ظنية ، فأما فى أصول الاعتقاد فأخذَ من كل آية صريحَ حكمها ، وللنظر فى هذا مجال ، لأن بعض ما ذكر من الأعمال راجع إلى شرائع الإسلام وفروعه كالحج .

والحجة للشافعى إعمال حمل المطلق على المقيد كما ذكره الفخر وصوبه ابن الفرس من المالكية .

فإن قلت فالعمل الصالح فى الجاهلية يقرره الإسلام فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لحكيم بن حزام « أسْلَمْتَ على ما أسلمتَ عليه من خير » ، فهل يكون المرتد عن الإسلام أقلَّ حالا من أهل الجاهليه .

فالجواب أن حالة الجاهلية قبل مجىء الإسلام حالة خُلُو عن الشريعة فكان من فضائل الإسلام تقريرها . وقد بنى على هذا خلاف فى بقاء حكم الصحبة للذين ارتدوا بعد النبىء صلى الله عليه وسلم ثم رجعوا إلى الإسلام مثل قُرة ابن هبيرة العامرى ، وعلقمة بن عُلاثة ، والأشعث بن قيس ، وعيينةَ بن حصن ، وعَمْرو بن معد يكرب ، وفى شرح القاضى زكريا على ألفية العراقى : وفى دخول من لقى النبىء صلى الله عليه وسلم مُسلما ثم ارتدَّ ثم أسلَم بعد وفاة الرسول فى الصحابة نظر كبير اه قال حُلولو فى شرح جمع الجوامع ولو ارتد الصحابى فى حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ورجع إلى الإيمان بعد وفاته جرى ذلك على الخلاف فى الردة ، هل تحبط العمل بنفس وقوعها أو إنما تحبطه بشرط الوفاة عليها ، لأن صحبة الرسول صلى الله عليه وسلم فضيلة عظيمة ، أما قبول روايته بعد عودته إلى الإسلام ففيها نظر ،

أما من ارتد فى حياة النبىء صلى الله عليه وسلم ورجع إلى الإسلام فى حياته وصَحِبه ففضل الصحبة حاصل له مثل عبد الله بن سعد بن أبى سَرْح .

فإن قلت : ما السر فى اقتران هذين الشرطين فى هذه الآية مع خلو بقية نظائرها عن ثانى الشرطين ، قلت : تلك الآى الأخر جاءت لتهويل أمر الشرك على فرض وقوعه من غير معين كما فى آية ومن يكفر بالإيمان أو وقوعه ممن يستحيل وقوعه منه كما فى آية « ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون » وآية « لئن أشركت ليحبَطن عملك » فاقتصر فيها على ما ينشأ عن الشرك بعد الإيمان من حبْط الأعمال ، ومن الخسارة بإجمال ، أما هذه الآية فقد وردت عقب ذكر محاولة المشركين ومعالجتهم ارتدادَ المسلمين المخاطبين بالآية ، فكان فرض وقوع الشرك والارتداد منهم أقرب ، لمحاولة المشركين ذلك بقتال المسلمين ، فذكر فيها زيادة تهويل وهو الخلود فى النار .

وكانت هذه الآية من دلائل النبوة ، إذ وقع فى عام الردة ، أن من بقي في قلبهم أثر الشرك حاولوا من المسلمين الارتدادَ وقاتلوهم على ذلك فارتد فريق عظيم وقام لها الصديق رضى الله عنه بعزمه ويقينه فقاتلهم فرجع منهم من بقى حياً ، فلولا هذه الآية لَأَيسوا من فائدة الرجوع إلى الإسلام وهى فائدة عدم الخلود فى النار .

وقد أشار العطف فى قوله « فيمت » بالفاء المفيدة للتعقيب إلى أن الموت يعقب الارتداد وقد علم كل أحد أن معظم المرتدين لا تحضر آجالهم عقب الارتداد فيعلم السامع حينئذ أن المرتد يعاقب بالموت عقوبة شرعية ، فتكون الآية بها دليلا على وجوب قتل المرتد ، وقد اختلف فى ذلك علماء الأمة فقال الجمهور يستتاب المرتد ثلاثة أيام ويسجن لذلك فإن تاب قبلت توبته وإن لم يتب قُتل كافرا وهذا قول عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وبه قال مالك وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه سواء كان رجلا أو امرأة ، وقال أبو حنيفة فى الرجل مثلَ قولهم ، ولم ير قتل المرتدة بل قال تسترق ، وقال أصحابه تحبس حتى تُسلم ، وقال أبو موسى الأشعري ومعاذ بن جبل وطاووس وعبيد الله بن عمر وعبد العزيز بن الماجشون والشافعي يقتل المرتد ولا يستتاب ، وقيل يستتاب شهرا وحجة الجميع حديث ابن عباس مَن بدل دينه فاقتلوه وفعلُ الصحابة فقد قاتل أبو بكر المرتدين وأحرق على السبائيَّة الذين ادَّعَوْا ألوهية علىّ ، وأجمعوا على أن المراد بالحديث مَن بدل دينه الذى هو الإسلامُ ، واتفق الجمهور على أن مَنْ

شاملة للذكر والأنثى إلا من شذ منهم وهو أبو حنيفة وابن شُبرمة والثورى وعطاء والحسن القائلون لا تُقتل المرأة المرتدة واحتجوا بنَهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء فخصوا به عمومَ مَن بَدَّل دينه ، وهو احتجاج عجيب ، لأن هذا النهى وارد فى أحكام الجهاد، والمرأةُ من شأنها ألا تقاتل ، فإنه نهى أيضا عن قتل الرهبان والأحبار أفيقول هؤلاء : إن من ارتد من الرهبان والأحبار بعد إسلامه لا يقتل .

وقد شدد مالك وأبو حنيفة فى المرتد بالزندقة أى إظهار الإسلام وإبطان الكفر فقالا : يقتل ولا تقبل توبته إذا أُخذ قبل أن يأتى تائبا .

ومَن سبَّ النبىء صلى الله عليه وسلم قُتِل ولا تُقبل توبته .

هذا ، واعلم أن الردة فى الأصل هى الخروج من عقيدة الإسلام عند جمهور المسلمين ؛ والخروجُ من العقيدة وتركُ أعمال الإسلام عند الخوارج وبعض المعتزلة القائلين بكفر مرتكب الكبيرة ، ويدل على خروج المسلم من الإسلام تصريحه به بإقراره نصًّا أو ضمنا فالنص ظاهر ، والضمن أن يأتى أحد بلفظ أو فعل يتضمن ذلك لا يحتمل غيره بحيث يكون قد نص الله ورسوله أو أجمع المسلمون على أنه لا يصدر إلا عن كافر مثل السجود للصنم ، والتردد إلى الكنائس بحالة أصحاب دينها .

وألحقوا بذلك إنكار ما علم بالضرورة مجىء الرسول به ، أى ما كان العلم به ضروريا قال ابن راشد فى الفائق «فى التكفير بإنكار المعلوم ضرورةً خلاف». وفى ضبط حقيقته أنظار للفقهاء محلها كتب الفقه والخلاف .

وحكمة تشريع قتل المرتد ـ مع أن الكافر بالأصالة لا يقتل ـ أن الارتداد خروج فرد أو جماعة من الجامعة الإسلامية فهو بخروجه من الإسلام بعد الدخول فيه ينادى على أنه لما خالط هذا الدينَ وجدَه غير صالح ووجد ما كان عليه قبلَ ذلك أصلحَ فهذا تعريض بالدين واستخفاف به ، وفيه أيضا تمهيد طريق لمن يريد أن ينسل من هذا الدين وذلك يفضى إلى انحلال الجامعة، فلو لم يُجعل لذلك زاجر ما انزجر الناس ولا نجد شيئا زاجرا مثل توقع الموت، فلذلك جُعل الموت هو العقوبة للمرتد حتى لا يدخل أحد فى الدين إلا على بصيرة ، وحتى لا يخرج منه أحد بعد الدخول فيه ، وليس هذا من الإكراه فى الدين المنفى بقوله تعالى

« لا إكراه فى الدين » على القول بأنها غير منسوخة ، لأن الإكراه فى الدين هو إكراه الناس على الخروج من أديانهم والدخول فى الإسلام وأما هذا فهو من الإكراه على البقاء فى الإسلام .

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ 218

قال الفخر : فى تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان ، أحدهما : أن عبد الله بن جحش قال: يا رسول الله هب أنه لا عقاب علينا فيما فعلنا ، فهل نطمع منه أجرا أو ثوابا ؟ فنزلت هذه الآية؛ لأن عبد الله كان مؤمنا ومهاجرا وكان بسبب هذه المقاتلة مجاهدا (يعنى فتحققت فيه الأوصاف الثلاثة) .

الثانى : أنه تعالى لما أوجب الجهاد بقوله « كُتب عليكم القتال » أتبع ذلك بذكر من يقوم به اه ، والذى يظهر لى أن تعقيب ما قبلها بها من باب تعقيب الإنذار بالبشارة وتنزيه للمؤمنين من احتمال ارتدادهم فإن المهاجرين لم يرتد منهم أحد . وهذه الجملة معترضة بين آيات التشريع .

و (الذين هاجروا) هم الذين خرجوا من مكة إلى المدينة فرارا بدينهم، مشتق من الهَجْر وهو الفراق ، وإنما اشتق منه وزن المفاعلة للدلالة على أنه هجر نشأ عن عداوة من الجانبين فكل من المنتقِل والمنتقَل عنه قد هجر الآخر وطلب بُعده ، أو المفاعلة للمبالغة كقولهم : عافاك الله فيدل على أنه هجر قوما هَجرا شديدا ، قال عبدة بن الطيب :

إنَّ التى ضَرَبَتْ بيتاً مُهاجَرَةً بكوفةِ الجند غالَت وُدَّها غول

والمجاهدة مفاعلة مشتقة من الجَهْد وهو المشقة وهى القتال لما فيه من بذل الُجهد كالمفاعلة للمبالغة ، وقيل : لأنه يضم جُهده إلى جُهد آخر فى نصر الدين مثل المساعدة وهى ضم الرجل ساعده إلى ساعد آخر للإعانة والقوة ، فالمفاعلة بمعنى الضم والتكرير ، وقيل : لأن المجاهِد يبذل جهده فى قتال من يبذل جهده كذلك لقتاله فهى مفاعلة حقيقية .

و (فى) للتعليل .

و (سبيل الله) ما يوصل إلى رضاه وإقامةِ دينه ، والجهاد والمجاهدة من المصطلحات القرآنية الإسلامية ، وكرر الموصول لتعظيم الهجرة والجهاد كأنهما مستقلان فى تحقيق الرجاء .

وجيء باسم الإشارة للدلالة على أن رجاءهم رحمةَ الله لأجل إيمانهم وهجرتهم وجهادهم ، فتأكد بذلك ما يدل عليه الموصول من الإيماء إلى وجه بناء الخبر ، وإنما احتيج لتأكيده لأن الصلتين لما كانتا مما اشتهر بهما المسلمون وطائفة منهم صارتا كاللقب ؛ إذ يطلق على المسلمين يومئذ فى لسان الشرع اسم الذين آمنوا كما يطلق على مسلمى قريش يومئذ اسم المهاجرين فأكد قَصْدُ الدلالة على وجه بناء الخبر من الموصول .

والرجاء: ترقب الخير مع تغليب ظن حصوله، فإن وعد الله وإن كان لا يخلف فضلا منه وصدقا ، ولكن الخواتم مجهولة ومصادفة العمل لمراد الله قد تفوت لموانع لا يدريها المكلف ولئلا يتكلوا فى الاعتماد على العمل .

﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ﴾

استئناف لإبطال عملين غالبين على الناس فى الجاهلية وهما شرب الخمر والميسر وهذا من عداد الأحكام التى بينها فى هاته السورة مما يرجع إلى إصلاح الأحوال التى كان عليها الناس فى الجاهلية، والمشروع فى بيانها من قوله تعالى « يَٰأيها الذين ءامنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى » إلى آخر السورة ، عدا ما تخلل ذلك من الآداب والزواجر والبشائر والمواعظ والأمثال والقصص ؛ على عادة القرآن فى تفنن أساليبه تنشيطا للمخاطبين والسامعين والقارئين ومن بلغ ، وقد تناسقت فى هذه الآية .

والسائلون هم المسلمون ؛ قال الواحدى : نزلت فى عمر بن الخطاب ومعاذ بن جبل ونفر من الأنصار أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: يارسول الله أفتنا فى الخمر فإنها مذهبة للعقل متلفة للمال ، فنزلت هذه الآية ، قال فى الكشاف: فلما نزلت هذه الآية ترك الخمر قوم وشربها آخرون ثم نزلت بعدها آية المائدة « يَٰأيها الذين ءامنوا إنما الخمر والميسر » الآية .

وشرب الخمر عمل متأصل فى البشر قديما لم تحرمه شريعة من الشرائع لا القدر المسكر به ما دونه ، وأما ما يذكره بعض علماء الإسلام : إن الإسكار حرام فى الشرائع كلها فكلام لا شاهد لهم عليه بل الشواهد على ضده متوافرة ، وإنما جرأهم على هذا القول ما قعدوه فى

أصول الفقه من أن الكليات التشريعية وهى حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال والعرض هى مما اتفقت عليه الشرائع ، وهذا القول وإن كنا نساعد عليه فإن معناه عندى أن الشرائع كلها نظرت إلى حفظ هاته الأمور فى تشريعاتها ، وأما أن تكون مراعاة باطراد فى غير شريعة الإسلام فلا أحسب ذلك يتم ، على أن فى مراعاتها درجات ، ولا حاجة إلى البحث فى هذا بيد أن كتب أهل الكتاب ليس فيها تحريم الخمر ولا التنزيه عن شربها ، وفى التوراة التى بيد اليهود أن نوحا شرب الخمر حتى سكر ، وأن لوطا شرب الخمر حتى سكر سكرا أفضى بزعمهم إلى أمر شنيع ، والأخير من الأكاذيب ؛ لأن النبوءة تستلزم العصمة ، والشرائع وإن اختلفت فى إباحة أشياء فهنالك ما يستحيل على الأنبياء مما يؤدى إلى نقصهم فى أنظار العقلاء والذى يجب اعتقاده : أن شرب الخمر لا يأتيه الأنبياء ؛ لأنها لا يشربها شاربوها إلا للطرب واللهو والسكر وكل ذلك مما يتنزه عنه الأنبياء ، ولا يشربونها لقصد التقوى لقلة هذا القصد من شربها .

وفى سفر اللاويين من التوراة « وكلم الله هارون قائلا : خمرا ومسكرا لا تشرب أنت وبنوك معك عند دخولكم إلى خيمة الاجتماع لكى لا تموتوا . فرضا دهريا فى أجيالكم . وللتمييز بين المقدس والمحلّل وبين النجس والطاهر » .

وشيوع شرب الخمر فى الجاهلية معلوم لمن علم أدبهم وتاريخهم فقد كانت الخمر قوام أود حياتهم ، وقصارى لذّاتهم ومسرة زمانهم وملهى أوقاتهم ، قال طرفة :

ولولا ثلاثٌ هُنَّ من عِيشة الفتى ... وجدك لم أحفل متى قام عُوَّدِى

فمنهن سبق العاذلات بشَربة ... كُمَيْتٍ متى ما تُعْلَ بالماء تُزْبِدِ

وعن أنس بن مالك : حرمت الخمر ولم يكن يومئذ للعرب عيش أعجب منها ، وما حرم عليهم شىء أشد عليهم من الخمر » . فلا جرَم أن جاء الإسلام فى تحريمها بطريقة التدريج فأقر حقبةً إباحة شربها وحسبكم فى هذا الامتنانُ بذلك فى قوله تعالى « وَمِن ثَمَرَاتِ النخيل والأعنَب تتخذون منه سَكَرا ورزقا حسنا » على تفسير من فسر السَّكَر بالخمر ، وقيل السَّكَر : هو النبيذ غير المُسكر ، والأظهر التفسير الأول .

وآية سورة النحل نزلت بمكة ، واتفق أهل الأثر على أن تحريم الخمر وقع فى المدينة بعد غزوة الأحزاب بأيام ، أى فى آخر سنة أربع أو سنة خمس على الخلاف فى عام غزوة الأحزاب .

والصحيح الأول ، فقد امتن الله على الناس بأن اتخذوا سكرا من الثمرات التى خلقها لهم ، ثم إن الله لم يهمل رحمته بالناس حتى فى حملهم على مصالحهم فجاءهم فى ذلك بالتدريج ، فقيل: إن آية سورة البقرة هذه هى أول آية آذنت بما فى الخمر من علة التحريم ، وأن سبب نزولها ما تقدم ، فيكون وصفها بما فيها من الإثم والمنفعة تنبيها لهم ، إذ كانوا لا يذكرون إلا محاسنها فيكون تهيئة لهم إلى ما سيرد من التحريم ، قال البغوى : إنه لما نزلت هذه الآية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله تَقَدَّمَ فى تحريم الخمر » أى ابتدأ يُهيىء تحريمها يقال: تقدمت إليك فى كذا أى عرضتُ عليك ، وفى تفسير ابن كثير: أنها ممهدة لتحريم الخمر على البتات ولم تكن مصرحة بل معرضة أى معرضة بالكف عن شربها تنزها .

وجمهور المفسرين على أن هذه الآية نزلت قبل آية سورة النساء وقبل آية سورة المائدة ، وهذا رأى عمر بن الخطاب كما روى أبو داود ، وروَى أيضا عن ابن عباس أنّه رأى أن آية المائدة نسخت « يَـٰٓأيها الذين ءامنوا لا تَقْربوا الصلاة وأنتم سُكارى » ونسخت آية « يسألونك عن الخمر والميسر » ، ونُسب لابن عمر والشعبي ومجاهد وقتادة والربيع بن أنس وعبد الرحمن بن زين بن أسلم .

وذهب بعض المفسرين إلى أن آية البقرة هذه ثبت بها تحريم الخمر فتكون هذه الآية عندهم نازلة بعد آية سورة النساء « يَـٰٓأَيها الذين ءامنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى »، وإذ كانت سورة البقرة قد نزلت قبل سورة النساء وسورة المائدة ، فيجىء على قول هؤلاء أن هذه الآية نزلت بعد نزول سورة البقرة وأنها وضعت هنا إلحاقا بالقضايا التى حكى سؤالهم عنها .

وأن معنى «فيهما إثم كبير» فى تعاطيهما بشرب أحدها واللعب بالآخر ذنب عظيم ، وهذا هو الأظهر من الآية ؛ إذ وُصف الإثم فيها بوصف كبير فلا تكون آية سورة العقود إلا مؤكدة للتحريم ونصا عليه ؛ لأن ما فى آيتنا هذه من ذكر المنافع ما قد يتأوّله المتأوّلون بالعذر فى شربها ، وقد روى فى بعض الآثار أنّ ناسا شربوا الخمر بعد نزول هذه الآية فصلّى رجلان فجعلا يهجران كلاماً لا يُدْرَى ما هو ، وشرِبها رجل من المسلمين فجعل ينوح على قتلى بدر من المشركين ، فبلغ ذلك النبيء -صلى الله عليه وسلم- فجاءه فزعا ورفع شيئا كان

بيده ليضرب به فقال الرجل : أعوذ بالله من غضب الله ورسوله وآلى : لا أطعمها أبدا، فأنزل الله تحريمها بآية سورة المائدة .

والخمر اسم مشتق من مصدر خَمَر الشيءَ يخمُره من باب نصر إذا ستَره ، سمى به عصير العنب إذا غلَى واشتد وقذف بالزبد فصار مسكرا ؛ لأنه يَستر العقل عن تصرفه الخُلُق تسمية مجازية وهى إما تسمية بالمصدر ، أو هو اسم جاء على زِنة المصدر وقيل: هو اسم لكل مشروب مسكر سواء كان عصير عنب أوْ عصير غيره أو ماء نبذ فيه زبيب أو تمر أو غيرهما من الأنبذة وتُرك حتى يختمر ويُزبد ، واستظهره صاحب القاموس. والحق أن الخمر كل شراب مسكر إلا أنه غلب على عصير العنب المسكر ؛ لأنهم كانوا يتنافسون فيه ، وأن غيره يطلق عليه خَمر ونبيذ وفضيخ ، وقد وردت أخبار صحيحة تدل على أن معظم شراب العرب يوم تحريم الخمر من فضيخ التمر ، وأن أشربة أهل المدينة يومئذ خمسة غير عصير العنب ، وهى من التمر والزبيب والعسل والذرة والشعير وبعضها يسمى الفضيخ ، والنقيع ، والسُّكَرْكَةَ ، والبِتْع .

وما ورد فى بعض الآثار عن ابن عمر : نزل تحريم الخمر وبالمدينة خمسة أشربة ما فيها شراب العنب ، معناه ليس معدودا فى الخمسة شرابُ العنب لقلة وجوده وليس المراد أن شراب العنب لا يوجد بالمدينة .

وقد كان شراب العنب يجلب إلى الحجاز ونجد من اليمن والطائف والشام قال عَمرو ابن كلثوم :

* ولا تُبقِى خُمور الأَنْدَرِين *

وأندرين بلد من بلاد الشام .

وقد انبنى على الخلاف فى مسمى الخمر فى كلام العرب خلاف فى الأحكام ، فقد أجمع العلماء كلهم على أن خمر العنب حرام كثيرها إجماعا وقليلها عند معظم العلماء ويحد شارب الكثير منها عند الجمهور وفى القليل خلاف كما سيأتى فى سورة المائدة إن شاء الله تعالى ، ثم اختلفوا فيما عداها فقال الجمهور : كل شراب أسكر كثيره فقليله حرام وحكمه كحكم الخمر فى كل شيء أخذا بمسمى الخمر عندهم ، وبالقياس الجلى الواضح أن حكمة التحريم هى الإسكار وهو ثابت لجميعها وهذا هو الصواب ، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف وسفيان الثورى:

يختص شراب العنب بتلك الأحكام أما ما عداه فلا يحرم منه إلا القدر المسكر ، هكذا ينقل المخالفون عن أبى حنيفة ، وكان العلماء فى القديم ينقلون ذلك مطلقاً حتى ربما أوهم نقلهم أنه لا يرى على من سكر بغير الخمر شيئا، ويزيد ذلك إيهاما قاعدة أن المأذون فيه شرعا لا يتقيد بالسلامة وربما عضدوا ذلك بمنقول قصص وحوادث كقول أبى نواس :

أباح العراقى النبيذ وشربه وقال: حَرامان: المدامةوالسَّكْرُ

ولكن الذى استقر عليه الحنفية هو أن الأشربة المسكرة قسمان ، أحدهما محرم شربه وهوأربعة : (الخمر) وهو النيءُ من عصير العنب إذا غلَى واشتد وقذَف بالزبد ، (والطِلاء) بكسر الطاء وبالمد وهو عصير العنب إذا طبخ حتى ذهب أقل من ثلثيه ثم ترك حتى صار مسكرا ، (والسَّكَر) بفتح السين والكاف وهو النيءُ من ماء الرطب أى من الماء الحار المصبوب على الرطب ثم يصير مسكرا ، (والنقيع) وهو النيءُ من نبيذ الزبيب ، وهذه الأربعة حرام قليلها وكثيرها ونجسة العين لكن الخمر يكفر مستحلها ويحد شارب القليل والكثير منها ، وأما الثلاثة الباقية فلا يكفر مستحلها ولا يحد شاربها إلا إذا سكر . القسم الثانى الأشربة الحلال شربها وهى نبيذ التمر والزبيب إذا طبخ ولو أدنى طبخة ، ونبيذ الخليطين منهما إذا طبخ أدنى طبخة ، ونبيذ العسل والتين والبُرّ والشعير والذُّرة طُبخ أم لم يطبخ . والمثلث وهو ما طبخ من ماء العنب حتى ذهب ثلثاه وبقى ثلثه ، فهذه الأربعة يحل شربها ؛ إذا لم يقصد به اللهو والطرب بل التقوى على العبادة (كذا) أوإصلاح هضم الطعام أو التداوى وإلا حرمت ولا يحد شاربها إلا إذا سكر .

وهذا التفصيل دليله القياس ، لأن هذه الأشربة لم يبق فيها الإسكار المعتاد، وأما الحد

وهذا التفصيل دليله القياس ، لأن هذه الأشربة لم يبق فيها الإسكار المعتاد ، وأما الحد

فلاوجه للتفصيل فيه لأنه إن كان على السكر فالجميع سواءفىالإسكار ، على أنه يلزم ألّا يكون الحد إلا عند حصول السكر وليس فى الآثار ما يشهد لغير ذلك ، وإن كان الحد لسد الذريعة فلا أرى أن قاعدة سدالذريعة تبلغ إلى حد مرتكبالذريعة قبل حصول المتذرع إليه. وتمسك الحنفية لهذا التفصيل بأن الأنبذة شربها الصحابة هو تمسك أوهى مما قبله، إذ الصحابة يحاشون عن شرب المسكرات وإنما شربوا الأنبذة قبلاختمارها، واسم النبيذ يطلق على الحلو والمختمر فصار اللفظ غير منضبط ، وقد خالف محمد بن الحسن إمامه فى ذلك فوافق الجمهور .

وربما ذكر بعضهم فى الاستدلال أن الخمر حقيقة فى شراب العنب النيء مجاز فى غيره من الأنبذة والشراب المطبوخ ، وقد جاء فى الآية لفظ الخمر فيحمل على حقيقته وإلحاقُ غيره به إثبات اللغة بالقياس ، وهذا باطل ، لأن الخلاف فى كون الخمر حقيقة فى شراب العنب أو فى الأعم خلاف فى التسمية اللغوية والإطلاق ، فبقطع النظر عنه كيف يظن المجتهد بأن الله تعالى يحرم خصوص شراب العنب ويترك غيره مما يساويه فى سائر الصفات المؤثرة فى الأحكام ، فإن قالوا : إن الصفة التى ذكرت فى القرآن قد سوينا فيها جميع الأشربة وذلك بتحريم القدر المسكر وبقيت للخمر أحكام ثبتت بالسنة كتحريم القليل والحد عليه أو على السُّكر فتلك هى محل النظر ، قلنا : هذا مصادرة لأننا استدللنا عليهم بأنه لا يُظن بالشارع أن يفرق فى الأحكام بين أشياء متماثلة فى الصفات ، على أنه قد ثبت فى الصحيح ثبوتا لا يدع للشك فى النفوس مجالاً أن النبيء صلى الله عليه وسلم قال « إن الخمر من العصير والزبيب والتمر والحنطة والشعير والذرة » رواه النعمان بن بشير وهو فى سنن أبى داود وقال « الخمر من هاتين الشجرتين النخلة والعنبة » رواه أبو هريرة وهو فى سنن أبى داود ، وقال « كل مسكر خمر وكل مسكر حرام » رواه ابن عمر فى سنن الترمذى ، وقال أنس: لقد حُرِّمت الخمر وما نجد شراب العنب إلا قليلا، وعامة شرابنا فضيخ التمر . كما فى سنن الترمذى .

وأما التوسع فى الخمر بعد الطبخ ، فهو تشويه للفقه ولطخ ، وماذا يفيد الطبخ إن كان الإسكار لم يزل موجودا .

وصف الله الخمر بأن فيها إثما كبيرا ومنافع.

والإثم: معصية الله بفعل مافيه فساد ولا يرضى الله ، وأشار الراغب إلى أن فى اشتقاق الإثم معنى الإبطاء عن الخير ، وقال ابن العربى فى تفسير سورة الأعراف : الإثم عبارة عن الذم الوارد فى الفعل ، فكأنه يشير إلى أن الإثم ضد الثواب ، وظاهر اصطلاح الشريعة أن الإثم هو الفعل المذموم فى الشرع ، فهو ضد القربة فيكون معنى فيهما إثم كبير أنهما يتسبب منهما ما هو إثم فى حال العربدة وحال الربح والخسارة من التشاجر .

وإطلاق الكبير على الإثم مجاز ، لأنه ليس من الأجسام ، فالمراد من الكبير : الشديد فى نوعه كما تقدم آنفا .

وجيء بفى الدالة على الظرفية لإفادة شدة تعلق الإثم والمنفعة بهما ؛ لأن الظرفية

أشد أنواع التعلق ، وهى هنا ظرفية مجازية شائعة فى كلام العرب ، وجعلت الظرفية متعلقة بذات الخمر والميسر للمبالغة ، والمراد فى استعمالها المعتاد .

واختير التعبير بالإثم للدلالة على أنه يعود على متعاطى شربها بالعقوبة فى الدنيا والآخرة.

وقرأ الجمهور «إثم كبير» بموحَّدَة بعد الكاف وقرأه حمزة والكسائى كثير بالثاء المثلثة ، وهو مجاز استعير وصف الكثير للشديد تشبيهاً لقوة الكيفية بوفرة العدد .

والمنافع : جمع منفعة ، وهى اسم على وزن مَفعلة وأصله يحتمل أن يكون مصدرا ميميا قصد منه قوة النفع ، لأن المصدر الميمى أبلغ من جهة زيادة المبنى .

ويحتمل أن يكون اسم مكان دالا على كثرة ما فيه كقولهم مَسْبَعة ومَقْبَرَة أى يكثر فيهما النفع من قبيل قولهم مَصْلَحة ومَفْسَدة ، فالمنفعة على كل حال أبلغ من النفع .

والإثم الذى فى الخمر نشأ عما يترتب على شربها تارة من الإفراط فيه والعربدة من تشاجر يجر إلى البغضاء والصد عن سبيل الله وعن الصلاة ، وفيها ذهاب العقل والتعرض للسخرية ، وفيها ذهاب المال فى شربها ، وفى الإنفاق على الندامى حتى كانوا ربما رهنوا ثيابهم عند الخمارين قال عُمارة بن الوليد بن المغيرة المخزومى :

ولسنا بشَرْبٍ أمَّ عمرو إذَا انْتَشَوْا ثِيابُ الندامى عندهم كالمغانم

ولكننا يا أمَّ عمرو نديمنا بمنزلة الريَّان ليس بعائم

وقال عنترة :

وإذا سَكِرْتُ فإننى مُستهلك مالى ، وعِرضى وافِرٌ لم يُكْلَمِ

وكانوا يشترون الخمر بأثمان غالية ويعدون المماكسة فى ثمنها عيبا ، قال لبيد :

أُغْلِى السِّبَاءَ بكل أَدْكَنَ عَاتِقٍ أَوْ جَوْنَةٍ قُدِحَتْ وفُضَّ خِتَامُها

ومن آثامها ما قرره الأطباء المتأخرون أنها تورث المدمنين عليها أضرارا فى الكبد والرئتين والقلب وضعفا فى النَّسل ، وقد انفرد الإسلام عن جميع الشرائع بتحريمها ، ولأجل ما فيها من المضار فى المروءة حرمها بعض العرب على أنفسهم فى الجاهلية ، فمن حرمها على نفسه فى الجاهلية قَيْس بن عاصم المِنْقَرى بسبب أنه شرب يوما حتى سكر فجذب ابنته وتناول ثوبها ، ورأى القمر فتكلم معه كلاما ، فلما أخبر بذلك حين صحا آلى لا يذوق خمرا ما عاش وقال :

رأيتُ الخمرَ صالحة وفيها ... خصال تُفسد الرجلَ الحليما
فلا والله أَشرَبُها صَحِيحا ... ولا أُشْفَى بها أبدا سَقيما
ولا أعطى بها ثمنا حياتى ... ولا أَدعو لها أبدا نديما
فإنَّ الخمر تفضح شاربيها ... وتُجنيهم بها الأمر العظيما

وفى أَمالى القالى نسبة البيتين الأولين لصفوان بن أمية، ومنهم عامر بن الظَّرِب العَدْوانى ، ومنهم عفيف بن معديكرب الكندى عم الأشعث بن قيس ، وصفوان بن أمية الكنانى، وأسلوم البالى، وسويد بن عدى الطائى ، (وأدرك الإسلام) وأسد بن كُرْز القَسْرى البَجَلى الذى كان يلقب فى الجاهلية رب بجيلة ، وعثمان بن عفان ، وأبو بكر الصديق ، وعباس بن مرداس، وعثمان بن مظعون ، وأمية بن أبى الصلت ، وعبد الله بن جُدْعان .

وأما المنافع فمنها منافع بدنية وهى ما تكسبه من قوة بدن الضعيف فى بعض الأحوال وما فيها من منافع التجارة فقد كانت تجارة الطائف واليمن من الخمر ، وفيها منافع من اللذة والطرب ، قال طرفة :

ولولا ثلاث هُنَّ من عيشة الفتى ... وجدك لم أَحفل متى قام عُوَّدِى
فمنهن سَبْقِى العاذِلات بشَرْبَة ... كُمَيْتٍ متى ما تُعْلَ بالماء تُزْبِد

وذهب بعض علمائنا إلى أن المنافع مالية فقط فرارا من الاعتراف بمنافع بدنية للخمر وهو جحود للموجود ومن العجيب أن بعضهم زعم أن فى الخمر منافع بدنية ولكنها بالتحريم زالت .

وذُكر فى هذه الآية الميسر عطفا على الخمر ومخبرا عنهما بأخبار متحدة فما قيل فى مقتضى هذه الآية من تحريم الخمر أو من التنزيه عن شربها يقال مثله فى الميسر ، وقد بان أن الميسر قرين الخمر فى التمكن من نفوس العرب يومئذ وهو أكبر لهو يَلْهُون به ، وكثيرا ما يأتونه وقت الشراب إذا أعوزهم اللحم للشِّوَاء عند شرب الخمر ، فهم يتوسلون لنحر الجَزور ساعتئذ بوسائل قد تبلغ بهم إلى الاعتداء على جزر الناس بالنحر كما فى قصة حمزة ، إذ نحر شارفا لعلىّ بن أبى طالب حين كان حمزة مع شَرْب فغنته قينته مغرية إياه بهذا الشارف :

ألا يا حَمْزَ للشُّرُف النِّوَاءِ ... وهُنَّ معقَّلاتٌ بالفِناء

فقام إليها فشق بطنها وأخرج الكبد فشواه فى قصة شهيرة ، وقال طرفةُ يذكر

اعتداءه على ناقة من إبل أبيه فى حال سُكره :

فَمَرَّتْ كَهَاةٌ ذات خَيْفٍ جُلَالَةٌ عَقِيلةُ شَيْخٍ كالوَبيل يَلَنْدَدِ
يقول وقد تَرَّ الوَظيفَ وساقَها أَلَسْتَ ترى أن قد أتيتَ بمُؤْيِدِ
وقال ألا ماذا ترون بشارب شديد علينا بغيه متعمِّدِ

فلا جرم أن كان الميسر أيسر عليهم لاقتناء اللحم للشرب ولذلك كثر فى كلامهم قرنه بالشُّرب ، قال سبرة بن عمرو الفقعسى يذكر الإبل :

نُحَابى بها أَكْفَاءَنَا ونُهِينُها ونَشْرَبُ فى أثمانها ونُقَامِرُ

وذكر لبيد الخمر ثم ذكر الميسر فى معلقته فقال :

أغلى السِّباءَ بكل أَدْكَنَ عاتِقٍ أَوْ جَوْنَةٍ قُدِحَتْ وفُضَّ خِتَامُها

ثم قال :

وجَزُورِ أَيْسَارٍ دَعَوْتُ لِحَتْفِها بمَغَالِقٍ مُتَشَابِهٍ أَجْسَامُها

وذكرهما عنترة فى بيت واحد فقال يذكر محاسن قِرنه الذى صرعه فى الحرب :

رَبِذٍ يَدَاهُ بالقِدَاحِ إذا شَتَا هَتَّاكِ غَايَاتِ التِّجار مُلَوَّمِ

فلأجل هذا قُرن فى هذه الآية ذكر الخمر بذكر الميسر ، ولأجله اقترنا فى سؤال السائلين عنهما إن كان ثمة سؤال .

والميسر : اسم جنس على وزن مَفْعِل مشتق من اليُسر . وهو ضد العسر والشدة ، أو من اليسار وهو ضد الإعسار ، كأنهم صاغوه على هذا الوزن مراعاة لزنة اسم المكان من يَسر يَيْسِر وهو مكان مجازى جعلوا ذلك التقامر بمنزلة الظرف الذى فيه اليسار أو اليسر ، لأنه يفضى إلى رفاهة العيش وإزالة صعوبة زمن المَحْل وكَلَب الشِّتَاء ، وقال صاحب الكشاف: هو مصدر كالمَوْعد ، وفيه أنه لو كان مصدرا لكان مفتوح السين ؛ إذ المصدر الذى على وزن المفعِل لا يكون إلا مفتوح العين ما عدا ما شذ ، ولم يذكروا الميسر فى الشاذ ، إلا أن يجاب بأن العرب وضعوا هذا الاسم على وزن المصدر الشاذ ليعلم أنه الآن ليس بمصدر .

والميسر : قمار كان للعرب فى الجاهلية ، وهو من القمار القديم المتوغل فى القدم كان لعادٍ من قبل ، وأول من ورد ذكر لعب الميسر عنه فى كلام العرب هو لقمان بن عَاد ويقال

لقمان العادى ، والظاهر أنه ولد عاد بن عوص بن ارم بن سام ، وهو غير لقمان الحكيم ، والعرب تزعم أن لقمان كان أكثر الناس لعبا بالميسر حتى قالوا فى المثل « أيسرُ من لقمان » وزعموا أنه كان له ثمانية أيسار لا يفارقونه[1] هم من سادة عاد وأشرافهم ، ولذلك يشبِّهون أهلَ الميسر إذا كانوا من أشراف القوم بأَيْسار لقمان قال طرفة بن العبد :

وهُمُ أَيْسَار لُقْمانَ إذا أَغْلَتِ الشَّتْوة أَبْدَاءَ الجُزُرْ

(أراد التشبيه البليغ) .

وصفة الميسر أنهم كانوا يجعلون عشرة قِداح جمع قِدْح بكسر القاف وهو السهم الذى هو أصغر من النبل ومن السهم فهو سهم صغير مثل السهام التى تلعب بها الصبيان وليس فى رأسه سنان وكانوا يسمونها الحظاء جمع حَظْوَة وهى السهم الصغير وكلها من قصَب النبْع ، وهذه القداح هى : الفذ ، والتَّوْأم ، والرَّقيبُ ، والحِلْس ، والنَّافِس ، والمُسْبل ، والمُعَلَّى ، والسَّفيح ، والمنَيح ، والوَغْد ، وقيل النافسُ ، هو الرابع والحِلس خامس ، فالسبعة الأوَل لها حظوظ من واحد إلى سبعة على ترتيبها ، والثلاثة الأخيرة لا حظوظ لها وتسمى أَغفالا جمع غُفْل بضم الغين وسكون الفاء وهو الذى أغفل من العلامة ، وهذه العلَامات خُطُوطٌ من واحد إلى سبعة (كأرقام الحساب الرومانى إلى الأربعة) ، وقد خطُّوا العلاماتِ على القِداح ذات العلامات بالشلط فى القصَبة أو بالحرق بالنار فتسمى العلامة حينئذ قَرْمَة ، وهذه العلامات توضع فى أسافل القداح .

فإذا أرادوا التقامر اشتَرَوْا جزورا بثمن مؤجل إلى ما بعد التقامر وقسموه أَبْدَاءً أى أجزَاء إلى ثمانية وعشرين جُزءا أو إلى عشرة أجزاء على اختلاف بين الأصمعى وأبى عُبيدة ، والظاهر أن للعرب فى ذلك طريقتين فلذلك اختلف الأصمعى وأبو عبيدة ، ثم يضعون تلك القِداح فى خريطة من جِلْد تسمى الرِّبابة بكسر الراء هى مثل كنانة النبال وهى واسعة لها مخرج ضيق يضيق عن أن يخرج منه قِدحان أو ثلاثة ، ووكلوا بهذه الربابة رجلا يُدعى عندهم الحُرْضه والضَّرِيب والمُجيل ، وكانوا يُغشُون عينيه بمِغْمَضَة ، ويجعلون على يديه خِرقة بيضاء يسمونها المِجْوَل يعصبونها على يديه أو جلدةً رقيقة يسمونها السُّلْفة بضم السين وسكون اللام ، ويلتحف هذا الحُرْضة بثوب يُخرِج رأسه منه ثم يجثوا على ركبتيه

(١) هم : بِيض ، وحُمَمَة ، وطُفَيْل ، وذُفَافَة ، ومالِكٌ ، وفرعة ، وثُمَيْل ، وعَمَّار .

ويضع الربابة بين يديه ، ويقوم وراءه رجل يسمى الرقيب أو الوكيل هو الأمين على الحُرْضة وعلى الأَيسار كي لا يحتال أحد على أحد وهو الذى يأمر الحُرْضة بابتداء الميسر ، يجلسون والأيسارَ حول الحرضة جُثِيًّا على رُكَبهم ، قال دريد بن الصمة :

دَفَعْتُ إلى المُجيل وقد تَجَاثَوْا على الرُّكبات مطلع كل شمس

ثم يقول الرقيب للحرْضة جَلْجِلْ القِداح أى حركها فيخضخضها فى الرِبابة كى تختلط ثم يفيضها أى يدفعها إلى جهة مَخرج القِداح من الربابة دَفْعة واحدة على اسم واحد من الأيسار فيخرج قِدح فيتقدم الوكيل فيأخذه وينظره فإن كان من ذوات الأنصباء دفعه إلى صاحبه وقال له قم فاعتزِلْ فيقوم ويعتزل إلى جهة ثم تعاد الجلجلة ، وقد اغتفروا إذا خرج أول القداح غُفْلا ألا يحسب فى غُرم ولا فى غُنْم بل يُرد إلى الربابة وتعاد الإجالة وهكذا ومن خَرَجت لهم القداح الأغفال يدفعون ثمن الجزور .

فأما على الوصف الذى وصفَ الأصمعى أن الجزور يقسم إلى ثمانية وعشرين جزءا فظاهر أن لجميع أهل القدح القامرة شيئا من أَبْداء الجزور لأن مجموع ما على القداح الرابحة من الغلامات ثمانية وعشرون ، وعلى أهل القداح الخاسرة غرم ثمنه .

وأما على الوصف الذى وصف أبو عبيدة أن الجزور يقسم إلى عشرة أبداء فذلك يقتضى أن ليس كل المتقامرين برابح ، لأن الربح يكون بمقدار عشرة سهام مما رقمت به القداح وحينئذ إذا نفدت الأجزاء انقطعت الإفاضة وغرم أهل السهام الأغفال ثمن الجزور ولم يكن لمن خرجت له سهام ذات حظوظ بعد الذين استوفوا أبداء الجزور شىء إذ ليس فى الميسر أكثر من جزور واحد قال لبيد :

* وجَزُورِ أَيْسَارٍ دَعَوْتُ لِحَتْفِها * البيت

وإذ لا غنم فى الميسر إلا من اللحم لا من الدراهم أو غيرها ، ولعل كلا من وصفى الأصمعى وأبى عبيدة كان طريقة للعرب فى الميسر بحسب ما يصطلح عليه أهل الميسر ، وإذا لم يجمع العدد الكافى من المتياسرين أخذ بعض من حضر سهمين أو ثلاثة فكثر بذلك ربحه أو غُرمه وإنما يفعل هذا أهلُ الكرم واليسار لأنه معرض لخسارة عظيمة ، إذ لم يفز قدحه ، ويقال فى هذا الذى يأخذ أكثر من سهم مُتَمِّمَ الأيسار قال النابغة :

إنى أُتَمِّمُ أيْسارى وأمنحُهم مثنى الأيادِى وأَكْسُو الجفنة الأُدُما

ويسمُّون هذا الإتمام بمثْنى الأيادى كما قال النابغة ، لأنه يقصد منه تكرير المعروف عند الربح فالأيادى بمعنى النعم ، وكانوا يعطون أجر الرقيب والحرضة والجزّار من لحم الجزور فأما أجر الرقيب فيعطاه من أول القسمة وأفضل اللحم ويسمونه بدءا ، وأما الحرضة فيعطى لحما دون ذلك وأما الجزار فيعطى مما يبقى بعد القسم من عظم أو نصف عظم ويسمونه الريم.

ومن يحضر الميسر من غير المتياسرين يسمون الأعران جمع عرن بوزن كتف وهم يحضرون طمعا فى اللحم ، والذى لا يحب الميسر ولا يحضره لفقره سمى البرم بالتحريك .

وأصل المقصد من الميسر هو المقصد من القمار كله وهو الربح واللهو يدل لذلك تمدحهم وتفاخرهم بإعطاء ربح الميسر للفقراء ، لأنه لو كان هذا الإعطاء مطردا لكل من يلعب الميسر لما كان تمدح به قال الأعشى :

المُطْعِمُو الضيفِ إذا ما شَتَوْا والجاعِلُو القُوتِ على اليَاسِر

ثم إن كرامهم أرادوا أن يظهروا الترفع عن الطمع فى مال القمار فصاروا يجعلون الربح للفقراء واليتامَى ومَن يُلِم بساحتهم من أضيافهم وجيرتهم ، قال لبيد :

أَدْعُو بهن لعَاقِرٍ أو مُطْفِلٍ بُذِلَتْ لِجيرانِ الجميع لِحَامُها
فالضَّيفُ والجارُ الجَنيب كأنما هبَطا تَبالَةَ مخصِبا أَهْضَامُها

فصار الميسر عندهم من شعار أهل الجود كما تقدم فى أبيات لبيد ، وقال عنترة كما تقدم :

رَبِذٍ يَداه بالقِداح إذا شتَا هَتَّاكِ غَايَاتِ التِّجار ملوح

أى خفيف اليد فى الميسر لكثرة ما لعب الميسر فى الشتاء لنفع الفقراء ، وقال عُمير ابن الجعد :

يَسِرٍ إذا كان الشتاءُ ومُطْعِمٍ لِلَّحْم غـير كُبُنَّةٍ عَلْفُوفِ

الكُبُنَّة بضمتين المنقبض القليل المعروف والعلفوف كعصفور الجافى .

فالمنافع فى الميسر خاصة وعامة وهى دنيوية كلها ، والإثم الذى فيه هو مايوقعه من العداوة والبغضاء ومن إضاعة الوقت والاعتياد بالكسل والبطالة واللهو والصد عن ذكر الله وعن الصلاة وعن التفقه فى الدين وعن التجارة ونحوها مما به قوام المدنيَّة وتلك آثام لها آثارها الضارة فى الآخرة ، ولهذه الاعتبارات ألحق الفقهاء بالميسر كل لعب فيه قمار كالنّرد ، وعن النبىء صلى الله عليه وسلم « إيَّاكم وهاتين الكعبتين فإنهما من ميسر العجم » يريد

النرد ، وعن على النرد والشطرنج من الميسر ، وعلى هذا جمهور الفقهاء ومالك وأبو حنيفة وقال الشافعى ، إذا خلا الشطرنج عن الرهان واللسانُ عن الطغيان والصلاة عن النسيان لم يكن حراما وهو خارج عن الميسر لأن الميسر ما يوجب دفع المال وأخذه وهذا ليس كذلك وهو وجيه والمسألة مبسوطة فى الفقه .

والناس مراد به العموم لاختلاف المنافع ، ولأنه لما وقع الإخبار بواسطة (فى) المفيدة الظرفية لم يكن فى الكلام ما يقتضى أن كل فرد من أفراد الناس ينتفع بالخمر والميسر ، بل الكلام يقتضى أن هاته المنافع موجودة فى الخمر والميسر لمن شاء أن ينتفع كقوله تعالى « فيه شفاء للناس » .

وليس المراد بالناس طائفة لعدم صلوحية أل هنا للعهد ولو أريد طائفة لما صح إلا أن يقال ومنافع الشاربين والياسرين كما قال « وأنهار من خمر لذة للشاربين » فإن قلت: ما الوجه فى ذكر منافع الخمر والميسر مع أن سياق التحريم والتمهيد إليه يقتضى تناسى المنافع ، قلت إن كانت الآية نازلة لتحريم الخمر والميسر فالفائدة فى ذكر المنافع هى بيان حكمة التشريع ليعتاد المسلمون مراعاة علل الأشياء، لأن الله جعل هذا الدين دينا دائما وأودعه أمة أراد أن يكون منها مشرِّعون لمختلف ومتجددِ الحوادث ، فلذلك أشار لعلل الأحكام فى غير موضع كقوله تعالى « أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا » ونحو ذلك، وتخصيص التنصيص على العلل ببعض الأحكام فى بعض الآيات إنما هو فى مواضع خفاء العلل ، فإن الخمر قد اشتهر بينهم نفعها ، والميسر قد اتخذوه ذريعة لنفع الفقراء فوجب بيان ما فيهما من المفاسد إنباء بحكمة التحريم ، وفائدة أخرى وهى تأنيس المكلفين عند فطامهم عن أكبر لذائذهم تذكيراً لهم بأن ربهم لا يريد إلّا صلاحَهم دون نكايتهم كقوله « كُتب عليكم القتال وهو كُره لكم» وقوله « كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم » .

وهنالك أيضا فائدة أخرى وهى عذرهم عما سلف منهم حتى لا يستكينوا لهذا التحريم والتنديد على المفاسد كقوله « علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم » .

﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْأَيَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْأَخِرَةِ ﴾ 219

كان سؤالهم عن الخمر والميسر حاصلا مع سؤالهم ماذا ينفقون ، فعطفت الآية التى فيها جَوابُ سؤالهم ما ذا ينفقون على آية الجواب عن سؤال الخمر والميسر ، ولذلك خولف الأسلوب الذى سلف فى الآيات المختلفة بجمل « يسألونك » بدون عطف فجىء بهذه معطوفة بالواو على التى قبلها .

ومناسبة التركيب أن النهى عن الخمر والميسر يتوقع منه تعطل إنفاق عظيم كان ينتفع به المحاويج ، فبينت لهم الآية وجه الإنفاق الحق ، روى ابن أبى حاتم أن السائل عن هذا معاذ ابن جبل وثعلبة بن غَنَمَة ، وقيل هو رجوع إلى الجواب عن سؤال عمرو بن الجموح الذى قيل إنه المجاب عنه بقوله تعالى « يسألونك ما ذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فللوٰلدين » إلخ ، وعليه فالجواب عن سؤاله موزع على الموضعين ليقع الجواب فى كل مكان بما يناسبه .

ولإظهار ما يدفع توقعهم تعطيل نفع المحاويج وصلت هذه الآية بالتى قبلها بواو العطف .

والعفو: مصدر عَفَا يعفو إذا زاد ونَمَى قال تعالى « ثم بدلنا مكانَ السيئة الحسنةَ حتى عَفَوْا » ، وهو هنا ما زاد على حاجة المرء من المال أى فَضَلَ بعد نفقته ونفقة عياله بمعتاد أمثاله ، فالمعنى أن المرء ليس مطالبا بارتكاب المآثم لينفق على المحاويج ، وإنما ينفق عليهم مما استفضله من ماله وهذا أمر بإنفاق لا يشق عليهم وهذا أفضل الإنفاق ، لأن مقصد الشريعة من الإنفاق إقامة مصالح ضعفاء المسلمين ولا يحصل منه مقدار له بال إلا بتعميمه ودوامه لتستمر منه مقادير متماثلة فى سائر الأوقات وإنما يحصل التعميم والدوام بالإنفاق من الفاضل عن حاجات المنفقين فحينئذ لا يشق عليهم فلا يتركه واحد منهم ولا يخلون به فى وقت من أوقاتهم ، وهذه حكمة بالغة وأصل اقتصادى عمرانى ، وفى الحديث « خيرُ الصدقة ما كان عن ظَهْرِ غنى وابدأ بمن تَعول » فإن البداءة بمن يعول ضرب من الإنفاق ، لأنه إن تركهم فى خصاصة احتاجوا إلى الأخذ من أموال الفقراء ، وفى الحديث « إنك أنْ تَدَعَ ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس » أى يمدون أكفهم للسؤال ،

فتبين أن المنفق بإنفاقه على من ينفق عليه يخفف عن الفقراء بتقليل عدد الداخلين فيهم ، ولذلك جاء في الحديث « وإنك لا تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أجرت عليها حتى اللقمة تجعلها في في امرأتك » .

ولهذا أمر في هذه الآية بإنفاق العفو، لأنها لعموم المنفقين ، فلا تنافى أن ينفق أحد من ماله المحتاج هو إليه أو جميع ماله إذا صبَر على ذلك ولم يكن له من تجب عليه هو نفقته .

و (أل) في العفو للجنس المعروف للسامعين ، والعفو مقول عليه بالتشكيك ؛ لأنه يتبع تعيينَ ما يحتاجه المنفق والناسُ في ذلك متفاوتون ، وجعل الله العفو كلَّه منفقا ترغيبا في الإنفاق وهذا دليل على أن المراد من الإنفاق هنا الإنفاق المتطوع به، إذ قد تضافرت أدلة الشريعة وانعقد إجماع العلماء على أنه لا يجب على المسلم إنفاق إلا النفقات الواجبة وإلا الزكوات وهي قد تكون من بعض ما يفضل من أموال أهل الثروة إلا ما شذ به أبو ذَر ، إذ كان يرى كنز المال حراما وينادي به في الشام فشكاه معاوية لعثمان فأمر عثمان بإرجاعه من الشام إلى المدينة ثم إسكانه بالربذة بطلب منه، وقد اجتهد عثمان ليسد باب فتنة ، وعن قيس بن سعد أن هذه الآية في الزكاة المفروضة، وعلى قوله يكون (أل) في العفو للعهد الخارجي وهو نماء المال المقدر بالنصاب ، وقرأ الجمهور قل العفو بنصب العفو على تقدير كونه مفعولا لفعل دل عليه ماذا ينفقون، وهذه القراءة مبنية على اعتبار ذا بعد ما الاستفهامية ملغاة فتكون ما الاستفهامية مفعولا مقدما لينفقون فناسب أن يجيء مفسر ما في جواب السؤال منصوبا كمفسره .

وقرأ ابن كثير في إحدى روايتين عنه وأبو عمرو ويعقوب بالرفع على أنه خبر مبتدأ تقديره هو العفو. وهذه القراءة مبنية على جعل ذا بعد ما موصولة أي « يسألونك » عن الذي ينفقونه، لأنها إذا كانت موصولة كانت مبتدأ إذ لا تعمل فيها صلتها وكانت ما الاستفهامية خبرا عن ما الموصولة ، وكان مفسرها في الجواب وهو العفو فناسب أن يجاء به مرفوعا كمفسره ليطابق الجوابُ السؤال في الاعتبارين وكلا الوجهين اعتبار عربي فصيح .

وقوله : كذلك يبين الله لكم الآيات، أي كذلك البيان يبين الله لكم الآيات ، فالكاف

للتشبيه واقعة موقع المفعول المطلق المبيّن لنوع يُبَـيّن ، وقد تقدم القول فى وجوه هذه الإشارة فى قوله تعالى « وكذلك جعلنـٰكم أمة وسطا » .

أو الإشارة راجعة إلى البيان الواقع فى قوله تعالى « قل فيهما إثم كبير » إلى قوله العفو ، وقرن اسم الإشارة بعلامة البعد تعظيما لشأن المشار إليه لـكماله فى البيان ، إذ هو بيان للحكم مع بيان علته حتى تتلقاه الأمة بطيب نفس، وحتى يلحقوا به نظائره، وبيان لقاعدة الإنفاق بما لا يشذ عن أحد من المنفقين ، ولـكون الـكاف لم يقصد بها الخطاب بل مجرد البعد الاعتبارى للتعظيم لم يؤت بها على مقتضى الظاهر من خطاب الجماعة فلم يقل كذلـكم على نحو قوله : يبين الله لـكم.

واللام فى لـكم للتعليل والأجل وهو امتنان وتشريف بهذه الفضيلة لإشعاره بأن البيان على هذا الأسلوب مما اختصت به هاته الأمة ليتلقوا التكاليف على بصيرة بمنزلة الموعظة التى تلقى إلى كامل العقل موضحة بالعواقب، لأن الله أراد لهاته الأمة أن يكون علماؤها مشرعين.

وبين فائدة هذا البيان على هذا الأسلوب بقوله «لعلـكم تتفـكرون فى الدنيا والآخرة» أى ليحصل للأمة تفـكر وعلم فى أمور الدنيا وأمور الآخرة ، لأن التفـكر مظروف فى الدنيا والآخرة ، فتقدير المضاف لازم بقرينة قوله والآخرة إذ لا معنى لوقوع التفـكر يوم القيامة فلو اقتصر على بيان الحظر والوجوب والثواب والعقاب لـكان بيانا للتفـكر فى أمور الآخرة خاصة ولو اقتصر على بيان المنافع والمضار بأن قيل: قل فيهما نفع وضر لـكان بيانا للتفـكر فى أمور الدنيا خاصة ، ولـكن ذكر المصالح والمفاسد والثواب والعقاب تذكير بمصلحتى الدارين، وفى هذا تنويه بشأن إصلاح أمور الأمة فى الدنيا ، ووقع فى كلام لعلى بن أبى طالب وقد ذم رجل الدنيا عنده فقال له « الدنيا دار صدق لمن صدقها ودار نجاة لمن فهم عنها ودار غنى لمن تزود منها ومهبط وحى الله ومصلى ملائـكته ومسجد أنبيائه فمن ذا الذى يذمها وقد آذنت ببينها الخ ».

ولا يخفى أن الذى يصلح للتفـكر هو الحـكم المنوط بالعلة وهو حكم الخمر والميسر ثم ما نشأ عنه قوله «ويسألونـك ماذا ينفقون قل العفو».

ويجوز أن تـكون الإشارة بقوله «كذلك» لـكون الإنفاق من العفو وهو ضعيف ، لأن ذلك البيان لا يظهر فيه كمال الامتنان حتى يجعل نموذجا لجليل البيانات الإلهية وحتى يكون

محل كمال الامتنان وحتى تكون غايته التفكر في الدنيا والآخرة ، ولا يعجبكم كونه أقرب لاسم الإشارة، لأن التعلق بمثل هاته الأمور اللفظية في نكت الإعجاز إضاعة للألباب وتعلق بالقشور .

وقوله « لعلكم تتفكرون » غاية هذا البيان وحكمته ، والقول في لعل تقدم . وقوله في الدنيا والآخرة يتعلق بتتفكرون لا بيبين ، لأن البيان واقع في الدنيا فقط . والمعنى ليحصل لكم فكر أي علم في شئون الدنيا والآخرة ، وما سوى هذا تكلف .

﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ 220

عطف تبيين معاملة اليتامى على تبيين الإنفاق لتعلق الأمرين بحكم تحريم الميسر أو التنزيه عنه فإن الميسر كان بابا واسعا للإنفاق على المحاويج وعلى اليتامى ، وقد ذكر لبيد إطعام اليتامى بعد ذكر إطعام لحوم جزور الميسر فقال :

ويُكَلِّلُون إذَا الرياحُ تنَاوَحَتْ خُلُجًا تَمُدُّ شوَارعا أَيْتَامُها

أي تمد أيديا كالرماح الشوارع في اليبس أي قلة اللحم على عظام الأيدي فكان تحريم الميسر مما يثير سؤالا عن سد هذا الباب على اليتامى وفيه صلاح عظيم لهم وكان ذلك السؤال مناسبة حسنة للتخلص إلى الوصاية باليتامى وذكر مجمل أحوالهم في جملة إصلاح الأحوال التي كانوا عليها قبل الإسلام ، فكان هذا وجه عطف هذه الجملة على التي قبلها بواو العطف لاتصال بعض هذه الأسئلة ببعض كما تقدم في قوله «ويسألونك ما ذا ينفقون قل العفو » .

وقد روى أن السائل عن اليتامى عبد الله بن رواحة ، وأخرج أبو داود عن ابن عباس لما نزل قول الله عز وجل « ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن » ـ « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما » الآيات انطلق من كان عنده يتيم فعزل طعامه من طعامه وشرابه من شرابه ، فجعل يفضل من طعامه فيحبس له حتى يأكله أو يفسد فاشتد ذلك عليهم فذكر

ذلك لرسول الله فأنزل الله « ويسئلونك عن اليتامى » الآية مع أن سورة النساء نزلت بعدسورة البقرة، فلعل ذكر آية النساء وهم من الراوى وإنما أراد أنه لما نزلت الآيات المحذرة من مال اليتيم مثل آية سورة الإسراء « ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن » ففى تفسير الطبرى بسنده إلى ابن‌عباس : لما نزلت « ولاتقربوامال‌اليتيم إلابالتى هى‌أحسن »عزلوا أموال‌اليتامى فذكرواذلك‌لرسول الله‌فنزلت « وإن تخالطوهم »أوأن مراد الراوى لما سمع‌الناس آية سورة النساء تجنبوا النظر فى اليتامى فذكروا بآية البقرة إن كان السائل عن آية البقرة غير المتجنب حين نزول آية‌النساء وأياما كان فقد ثبت أن النظر فى مصالح الأيتام من‌أهم‌مقاصد الشريعة فى حفظ النظام فقد كان العرب فى الجاهلية كسائر الأمم فى حال البساطة يكون المال بيد كبير العائلة فقلما تجد لصغير مالا ، وكان جمهور أموالهم حاصلا من اكتسابهم‌لقلة أهل الثروة فيهم ، فكان جمهور العرب إما زارعا أو غارسا أو مغيرا أو صائدا ، وكل هذه الأعمال تنقطع بموت مباشريها ، فإذا مات كبير العائلة وترك أبناء صغارا لم يستطيعوا أن يكتسبوا كما اكتسب آباؤهم . إلا أبناء أهل الثروة ، والثروة عندهم هى الأنعام والحوائط إذ لم يكن العرب أهل ذهب وفضة وأن الأنعام لا تصلح إلا بمن يرعاها فإنهاعروض زائلة وأن الغروس كذلك ولم يكن فى ثروة العرب ملك الأرض إذ الأرض لم تكن مفيدة إلا للعامل فيها ، على أن من يتولى أمر اليتيم يستضعفه ويستحل ماله فينتفع به لنفسه ، وكرم العربى وسرفه وشربه‌وميسره لا تغادر له مالا وإن كثر .

وتغلُّب ذلك على مِلاك شهوات أصحابه فلا يستطيعون تركه يدفعهم إلى تطلب إرضاء نهمتهم بكل وسيلة فلا جرم أن يصبح اليتيم بينهم فقيرا مدحورا ، وزد إلى ذلك أن أهل الجاهلية قد تأصل فيهم الكبر على الضعيف وتوقير القوى فلما عدم اليتيم ناصره ومن يذب عنه كان بحيث يعرض للمهانة والإضاعة ويتخذ كالعبد لوليه ، من أجل ذلك كله صار وصف اليتيم عندهم ملازما لمعنى الخصاصة والإهمال والذل ، وبه يظهر معنى امتنان الله تعالى على نبيه أن حفظه فى حال اليتم مما ينال اليتامى فى قوله « ألم يجدك يتيما فآوى » .

فلما جاء الإسلام أمرَهم بإصلاح حال اليتامى فى أموالهم وسائر أحوالهم حتى قيل إن أولياء اليتامى تركوا التصرف فى أموالهم واعتزلوا اليتامى ومخالطتهم فنزلت هذه الآية .

والإصلاح جعل الشىء صالحا أى ذا صلاح والصلاح ضد الفساد ، وهو كون شىء بحيث يحصل به منتهى ما يطلب لأجله ، فصلاح الرجل صدور الأفعال والأقوال الحسنة منه ،

وصلاح الثمرة كونها بحيث ينتفع بأكلها دون ضر ، وصلاح المال نماؤه المقصود منه ، وصلاح الحال كونها بحيث تترتب عليها الآثار الحسنة .

وإصلاح لهم مبتدأ ووصفه ، واللام للتعليل أو الاختصاص .

ووصف الإصلاح بـ (لهم) دون الإضافة إذ لم يقل إصلاحهم لئلا يتوهم قصره على إصلاح ذواتهم لأن أصل إضافة المصدر أن تكون لذات الفاعل أو ذات المفعول فلا تكون على معنى الحرف ، ولأن الإضافة لما كانت من طرق التعريف كانت ظاهرة فى عهد المضاف فعدل عنها لئلا يتوهم أن المراد إصلاح معين كما عدل عنها فى قوله «إيتونى بأخ لكم من أبيكم» ولم يقل بأخيكم ليوهمهم أنه لم يرد أخا معهودا عنده ، والمقصود هنا جميع الإصلاح لا خصوص إصلاح ذواتهم فيشمل إصلاح ذواتهم وهو فى الدرجة الأولى ويتضمن ذلك إصلاح عقائدهم وأخلاقهم بالتعليم الصحيح والآداب الإسلامية ومعرفة أحوال العالم ، ويتضمن إصلاح أمزجتهم بالمحافظة عليهم من المهلكات والأخطار والأمراض وبمداواتهم ، ودفع الأضرار عنهم بكفاية مؤنهم من الطعام واللباس والمسكن بحسب معتاد أمثالهم دون تقتير ولا سرف، ويشمل إصلاح أموالهم بتنميتها وتعهدها وحفظها .

ولقد أبدع هذا التعبير ، فإنه لو قيل إصلاحهم لتوهم قصره على ذواتهم فيحتاج فى دلالة الآية على إصلاح الأموال إلى القياس ولو قيل قل تدبيرهم خير لتبادر إلى تدبير المال فاحتيج فى دلالتها على إصلاح ذواتهم إلى لحوى الخطاب .

و (خير) فى الآية يحتمل أن يكون أفعل تفضيل إن كان خطابا للذين حملهم الخوف من أكل أموال اليتامى على اعتزال أمورهم وترك التصرف فى أموالهم بعلة الخوف من سوء التصرف فيها كما يقال :

إن السلامة من سلمى وجارتها أن لا تحل على حالٍ بواديها

فالمعنى إصلاح أمورهم خير من إهمالهم أى أفضل ثوابا وأبعد عن العقاب ، أى خير فى حصول غرضكم المقصود من إهمالهم فإنه ينجر منه إثم الإضاعة ولا يحصل فيه ثواب السعى والنصيحة ، ويحتمل أن يكون صفة مقابل الشر إن كان خطابا لتغيير الأحوال التى كانوا عليها قبل الإسلام، فالمعنى إصلاحهم فى أموالهم وأبدانهم وترك إضاعتهم فى الأمرين كما تقدم خير، وهو تعريض بأن ما كانوا عليه فى معاملتهم ليس بخير بل هو شر ، فيكون مراداً من الآية

على هذا : التشريع والتعريض إذ التعريض يجامع المعنى الأصلى ، لأنه من باب الكناية والكناية تقع مع إرادة المعنى الأصلى .

وجملة « وإن تخالطوهم فإخوانكم » عطف على جملة « إصلاح لهم خير » والمخالطة مفاعلة من الخلط وهو جمع الأشياء جمعا يتعذر معه تمييز بعضها عن بعض فيما تراد له ، فمنه خلط الماء بالماء والقمح بالشعير وخلط الناس ومنه اختلط الحابل بالنابل ،وهو هنا مجاز فى شدة الملابسة والمصاحبة والمراد بذلك ما زاد على إصلاح المال والتربية عن بعد فيشمل المصاحبة والمشاركة والكفالة والمصاهرة إذ الكل من أنواع المخالطة.

وقوله «فإخوانكم» جواب الشرط ولذلك قرن بالفاء لأن الجملة الاسمية غير صالحة لمباشرة أداة الشرط ولذلك فـ (إخوانكم) خبر مبتدأ محذوف تقديره فهم إخوانكم ، وهو على معنى التشبيه البليغ، والمراد بالأخوة أخوة الإسلام التى تقتضى المشاورة والرفق والنصح . ونقل الفخر عن الفراء « لو نصبته كان صوابا بتقدير فإخوانكم تخالطون » وهو تقدير سمج ، ووجود الفاء فى الجواب ينادى على أن الجواب جملة اسمية محضة ، وبعد فمحمل كلام الفراء على إرادة جواز تركيب مثله فى الكلام العربى ، لا على أن يقرأ به ، ولعل الفراء كان جريئا على إساغة قراءة القرآن بما يسوغ فى الكلام العربى دون اشتراط صحة الرواية .

والمقصود من هذه الجملة الحث على مخالطتهم لأنه لما جعلهم إخوانا كان من المتأكد مخالطتهم والوصاية بهم فى هاته المخالطة ، لأنهم لما كانوا إخوانا وجب بذل النصح لهم كما يبذل للأخ وفى الحديث حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه، ويتضمن ذلك التعريض بإبطال ما كانوا عليه من احتقار اليتامى والترفع عن مخالطتهم ومصاهرتهم. قال تعالى وترغبون أن تنكحوهن أى عن أن تنكحوهن لأن الأخوة تتضمن معنى المساواة فيبطل الترفع .

وقوله «والله يعلم المفسد من المصلح» وعد ووعيد، لأن المقصود من الإخبار بعلم الله الإخبار بترتب آثار العلم عليه ، وفى هذا إشارة إلى أن ما فعله بعض المسلمين من تجنب التصرف فى أموال اليتامى تنزه لا طائل تحته لأن الله يعلم المتصرف بصلاح والمتصرف بغير صلاح وفيه أيضا ترضية لولاة الأيتام فيما ينالهم من كراهية بعض محاجيرهم وضربهم على أيديهم فى التصرف المالى وما يلاقون فى ذلك من الخصاصة، فإن المقصد الأعظم هو إرضاء الله تعالى لا إرضاء المخلوقات، وكان المسلمون يومئذ لا يهتمون إلا بمرضاة الله تعالى وكانوا يحاسبون أنفسهم على

مقاصدهم ، وفى هذه إشارة إلى أنه ليس من المصلحة أن يعرض الناس عن النظر فى أموال اليتامى اتقاء لألسنة السوء ، وتهمة الظن بالإثم فلو تمالأ الناس على ذلك وقاية لأعراضهم لضاعت اليتامى ، وليس هذا من شأن المسلمين فإن على الصلاح والفساد دلائل ووراء المتصرفين عدالة القضاة وولاة الأمور يجازون المصلح بالثناء والحمد العلن ويجازون المفسد بالبعد بينه وبين اليتامى وبالتغريم لما أفاته بدون نظر .

و (مِن) فى قوله «من المصلح» تفيد معنى الفصل والتميز وهو معنى أثبته لها ابن مالك فى التسهيل قائلا « وللفصْل » وقال فى الشرح « وأشرت بذكر الفصل إلى دخولها على ثانى المتضادين نحو والله يعلم المفسد من المصلح - وحتى يميز الخبيث من الطيب » اه وهو معنى رشيق لا غنى عن إثباته وقد أشار إليه فى الكشاف عند قوله تعالى « أتأتون الذّكران من العالمين» فى سورة الشعراء وجعله وجها ثانيا فقال « أو أتأتون أنتم من بين من عداكم من العالمين الذكران يعنى أنكم ياقوم لوط وحدكم مختصون بهذه الفاحشة» اه فجعل معنى (مِن) معنى من بين ، وهو لا يتقوم إلا على إثبات معنى الفصل ، وهو معنى متوسط بين معنى من الابتلاء ومعنى البدلية حين لا يصلح متعلق المجرور لمعنى الابتدائية المحض ولا لمعنى البدلية المحض فحدث معنى وسط ، وبحث فيه ابن هشام فى مغنى اللبيب أن الفصل حاصل من فعل يميز ومن فعل يعلم واستظهر أن من للابتداء أو بمعنى (عن) .

وقوله «ولو شاء الله لأعنتكم » تذييل لما دل عليه قوله: قل إصلاح لهم خير» على ما تقدم والعنت : المشقة والصعوبة الشديدة أى ولو شاء الله لكلفكم ما فيه العنت وهو أن يحرم عليكم مخالطة اليتامى فتجدوا ذلك شاقا عليكم وعنتا ، لأن تجنب المرء مخالطة أقاربه من إخوة وأبناء عم ورؤيته إياهم مضيعة أمورهم لا يحفل بهم أحد يشق على الناس فى الجبلة وهم وإن فعلوا ذلك حذرا وتنزها فليس كل ما يبتدئ المرء فعله يستطيع الدوام عليه .

وحذف مفعول المشيئة لإغناء ما بعده عنه ، وهذا حذف شائع فى مفعول المشيئة فلا يكادون يذكرونه وقد مضى القول فيه عند قوله تعالى « ولو شاء الله لذهب بسمعهم » .

وقوله « إن الله عزيز حكيم » تذييل لما اقتضاه شرط (لو) من الإمكان وامتناع الوقوع أى إن الله عزيز غالب قادر فلو شاء لكلفكم العنت ، لكنه حكيم يضع الأشياء مواضعها فلذا لم يكلفكموه .

وفى جمع الصفتين إشارة إلى أن تصرفات الله تعالى تجرى على ما تقتضيه صفاته كلها وبذلك تندفع إشكالات عظيمة فيما يعبَّر عنه بالقضاء والقدر .

﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُو۟لَٰٓئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِۦ وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ 221

كان المسلمون أيام نزول هذه السورة مازلوا مختلطين مع المشركين بالمدينة وما هم ببعيد عن أقربائهم من أهل مكة فربما رغب بعضهم فى تزوج المشركات أو رغب بعض المشركين فى تزوج نساء مسلمات فبين الله الحكم فى هذه الأحوال ، وقد أوقع هذا البيان بحكمته فى أرشق موقعه وأسعدِه به وهو موقع تعقيب حكم مخالطة اليتامى، فإن للمسلمين يومئذ أقاربَ وموالىَ لم يزالوا مشركين ومنهم يتامى فقدوا آباءهم فى يوم بدر وما بعده فلما ذكر الله بيان مخالطة اليتامى ، وكانت المصاهرة من أعظم أحوال المخالطة تطلعت النفوس إلى حكم هاته المصاهرة بالنسبة للمشركات والمشركين، فعطف حكم ذلك على حكم اليتامى لهاته المناسبة، روى الواحدى وغيره من المفسرين أن سبب نزول هذه الآية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث أبا مَرْثَد الغَنَوى ويقال مَرْثدا بن أبى مَرْثد واسمه كَنَّاز بن حُصَين وكان حليفا لبنى هاشم فبعثه إلى مكة سرا ليخرج رجلا من المسلمين فسمعت بقدومه امرأة يقال لها عَنَاق وكانت خليلة له فى الجاهلية فأتته فقالت: ويحك يامرثد ألا تخلو؟ فقال: إن الإسلام حَرَّم ما كان فى الجاهلية فقالت: فتزوجنى قال : حتى أستأذن رسول الله فأتى النبىء صلى الله عليه وسلم فاستأذنه فنهاه عن التزوج بها ، لأنها مشركة فنزلت هذه الآية بسببه .

والنكاح فى كلام العرب حقيقة فى العقد على المرأة ، ولذلك يقولون نكح فلان فلانة ويقولون نكحت فلانة فلانا فهو حقيقة فى العقد ، لأن الكثرة من أمارات الحقيقة وأما استعماله فى الوطء فكناية ، وقيل هو حقيقة فى الوطء مجاز فى العقد .

واختاره فقهاء الشافعية وهو قول ضعيف فى اللغة ، وقيل حقيقة فيهما فهو مشترك وهو

أضعف. قالوا ولم يرد فى القرآن إلا بمعنى العقد فقيل إلا فى قوله تعالى «فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره»، لأنه لا يكفى العقد فى تحليل البتوتة حتى يبنى بها زوجها كما فى حديث زوجة رفاعة ولكن الأصوبُ أن تلك الآية بمعنى العقد وإنما بينت السنة أنه لا بد مع العقد من الوطء وهذا هو الظاهر، والمنع فى هذه الآية متعلق بالعقد بالاتفاق.

والمشرك فى لسان الشرع من يدين بتعدد آلهة مع الله سبحانه، والمراد به فى مواضعه من القرآن مشركو العرب الذين عبدوا آلهة أخرى مع الله تعالى ويقابلهم فى تقسيم الكفار أهلُ الكتاب وهم الذين آمنوا بالله ورسله وكتبه ولكنهم أنكروا رسالة محمد صلى الله عليه وسلم.

ونص هذه الآية تحريم تزوج المسلم المرأةَ المشركة وتحريم تزويج المسلمة الرجلَ المشركَ فهى صريحة فى ذلك، وأما تزوج المسلم المرأة الكتابية وتزويج المسلمة الرجلَ الكتابى فالآية ساكتة عنه، لأن لفظ المشرك لقب لا مفهوم له إلا إذا جَرى على موصوف كما سنبينه عند قوله تعالى «خيرٌ من مشرك»، وقد أذن القرآن بجواز تزوج المسلم الكتابية فى قوله «والمحصنٰت من الذين أوتوا الكتٰب من قبلكم» فى سورة العقود فلذلك قال جمهور العلماء بجواز تزوج المسلم الكتابية دون المشركة والمجوسية وعلى هذا الأئمة الأربعة والأوزاعى والثورى، فبقى تزويج المسلمة من الكتابى لا نص عليه ومنعه جميع المسلمين إما استنادا منهم إلى الاقتصار فى مقام بيان التشريع وإما إلى أدلة من السنة ومن القياس وسنشير إليه أو من الإجماع وهو أظهر، وذهبت طوائف من أهل العلم إلى الاستدلال لفقه هذه المسألة بطريقة أخرى فقالوا أهل الكتاب صاروا مشركين لقول اليهود عزير ابن الله ولقول النصارى المسيح ابن الله وأبوة الإله تقتضى ألوهية الابن، وإلى هذا المعنى جنح عبد الله بن عمر ففى الموطأ عنه «لا أعلم شركا أعظم من أن تقول المرأة ربها عيسى» ولكن هـذا مسلك ضعيف جدا، لأن إدخال أهل الكتاب فى معنى المشركين بعيد عن الاصطلاح الشرعى، ونزلت هذه الآية وأمثالها وهو معلوم فاش، ولأنه إذا تم فى النصارى باطراد فهو لا يتم فى اليهود، لأن الذين قالوا عزير ابن الله إنما هم طائفة قليلة من اليهود وهم أتباع (فنحاص) كما حكاه الفخر فإذا كانت هذه الآية تمنع أن يتزوج المسلم امرأة يهودية أو نصرانية وأن يزوج أحد من اليهود والنصارى مسلمة فإن آية سورة العقود خصصت عموم المنع بصريح قوله «والمحصنٰت من

الذين أوتوا الكتٰب من قبلكم » ، وقد علم الله قولهم المسيح ابن الله وقول الآخرين عزير ابن الله فبقي تزويج المسلمة إياهم مشمولا لعموم آية البقرة ، وهذا مسلك سلكه بعض الشافعية ، ومن علماء الإسلام من كره تزوج الكتابية وهو قول مالك في رواية ابن حبيب وهو رواية عن عمر بن الخطاب أنه كتب إلى حذيفة بن اليمان وقد بلغه أنه تزوج يهودية أو نصرانية أن خل سبيلها ، فكتب إليه حذيفة أتزعم أنها حرام؟ فقال عمر: لا ولكني أخاف أن تعاطوا المومسات منهن .

وقال شذوذ من العلماء بمنع تزوج المسلم الكتابية ، وزعموا أن آية سورة العقود نسختها آية سورة البقرة ، ونقل ذلك عن ابن عمر وابن عباس وفي رواية ضعيفة عن عمر بن الخطاب: أنه فرق بين طلحة بن عبيد الله ويهودية تزوجها وبين حذيفة بن اليمان ونصرانية تزوجها ، فقالا له نُطلِّق يا أمير المؤمنين ولا تَغْضَبْ فقال : لو جاز طلاقكما لجاز نكاحكما ، ولكنْ أفرق بينكما صَغْرَةً وقَمَاءَةً ، قال ابن عطية وهذا لا يسند جيدا والأثر الآخر عن عمر أسندُ منه ، وقال الطبري هو مخالف لما أجمعت عليه الأمة وقد روى عن عمر بن الخطاب من القول بخلاف ذلك ما هو أصح منه وإنما كره عمر لهما تزوجهما حذرا من أن يقتدي بهما الناس فيزهدوا في المسلمات .

و (حتى يؤمن) غاية للنهي فإذا آمن زال النهي ولذلك إذا أسلم المشرك ولم تسلم زوجته تبين منه إلا إذا أسلمت عقب إسلامه بدون تأخير .

وقوله « ولأمة مؤمنة خير من مشركة » تنبيه على دناءة المشركات وتحذير من تزوجهن ومن الاغترار بما يكون للمشركة من حسب أو جمال أو مال وهذه طرائق الإعجاب في المرأة المبالغ عليه بقوله « ولو أعجبتكم » وإن من لم يستطع تزوج حرة مؤمنة فليتزوج أمة مؤمنة خير له من أن يتزوج حرة مشركة ، فالأمة هنا هي المملوكة، والمشركة الحرة بقرينة المقابلة بقوله « ولأمة مؤمنة » فالكلام وارد مورد التناهي في تفضيل أقل أفراد هذا الصنف على أتم أفراد الصنف الآخر ، فإذا كانت الأمة المؤمنة خيرا من كل مشركة فالحرة المؤمنة خير من المشركة بدلالة فحوى الخطاب التي يقتضيها السياق ، ولظهور أنه لا معنى لتفضيل الأمة المؤمنة على الأمة المشركة فإنه حاصل بدلالة فحوى الخطاب لا يشك فيه المخاطبون المؤمنون ولقوله « ولو أعجبتكم » فإن الإعجاب بالحرائر دون الإماء .

والمقصود من التفضيل فى قوله « خير » التفضيل فى المنافع الحاصلة من المرأتين؛ فإن فى تزوج الأمة المؤمنة منافع دينية وفى الحرة المشركة منافع دنيوية ومعانى الدين خير من أعراض الدنيا المنافية للدين فالمقصود منه بيان حكمة التحريم استئناسا للمسلمين .

ووقع فى الكشاف حمل الأمة على مطلق المرأة ، لأن الناس كلهم إماء الله وعبيده وأصله منقول عن القاضى أبى الحسن الجرجانى كما فى القرطبى وهذا باطل من جهة المعنى ومن جهة اللفظ، أما المعنى فلأنه يصير تكرارا مع قوله « ولا تنكحوا المشركٰت » إذ قد علم الناس أن المشركة دون المؤمنة، ويفيت المقصود من التنبيه على شرفِ أقلِّ أَفرادِ أحد الصنفين على أشرَف أفراد الصنف الآخر ، وأما من جهة اللفظ فلأنه لم يرد فى كلام العرب إطلاق الأمة على مطلق المرأة ، ولا إطلاق العبد على الرجل إلا مقيَّدين بالإضافة إلى اسم الجلالة فى قولهم يا عبدَ الله ويا أمةَ الله ، وكونُ الناس إماءَ الله وعبيدَه إنما هو نظر للحقائق لا للاستعمال ، فكيف يخرَّج القرآن عليه .

وضمير « ولو أعجبتكم » يعود إلى المشركة ، ولو وصلية للتنبيه على أقصى الأحوال التى هى مظنة تفضيل المشركة ، فالأمة المؤمنة أفضل منها حتى فى تلك الحالة وقد مضى القول فى موقع لو الوصلية والواو التى قبلها والجملة التى بعدها عند قوله تعالى « أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون » .

وقوله « ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا » تحريم لتزويج المسلمة من المشرك ، فإن كان المشرك محمولا على ظاهره فى لسان الشرع فالآية لم تتعرض لحكم تزويج المسلمة من الكافر الكتابى فيكون دليل تحريم ذلك الإجماعَ وهو إما مستند إلى دليل تلقاه الصحابة من النبىء صلى الله عليه وسلم وتواتر بينهم ، وإما مستند إلى تضافر الأدلة الشرعية كقوله تعالى « فلا ترجعوهن إلى الكفار لاهُنَّ حِلٌّ لهم ولا هم يحلون لهنّ » فعلق النهى بالكفر وهو أعم من الشرك وإن كان المراد حينئذ المشركين ، وكقوله تعالى هنا «أُوْلٰٓـئِكَ يدعون إلى النار» كما سنبينه .

وقوله « حتى يؤمنوا » غاية للنهى، وأخذ منه أن الكافر إذا أسلمت زوجته يفسخ النكاح بينهما ثم إذا أسلم هو كان أحق بها ما دامت فى العدة .

وقوله « ولَعَبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم » هو كقوله « ولأمة مؤمنة خير

من مشركة » وأن المراد به المملوك وليس المراد الحر المشرك وقد تقدم ذلك .

وقوله « أُوْلَـٰٓئِكَ يدعون إلى النار » الإشارة إلى المشركات والمشركين ، إذ لا وجه لتخصيصه بالمشركين خاصة لصلوحيته للعود إلى الجميع ، والواو فى يدعون واو جماعة الرجال ووزنه يفعون ، وغُلِّب فيه المذكر على المؤنث كما هو الشائع ، والجملة مستأنفة استئنافا بيانيا لتعليل النهى عن نكاح المشركات وإنكاح المشركين ، ومعنى الدعاء إلى النار الدعاء إلى أسبابها فإسناد الدعاء إليهم حقيقة عقلية ، ولفظ النار مجاز مرسل أطلق على أسباب الدخول إلى النار فإن ماهم عليه يجر إلى النار من غير علم ، ولما كانت رابطة النكاح رابطة اتصال ومعاشرة نهى عن وقوعها مع من يدعون إلى النار خشية أن تؤثر تلك الدعوة فى النفس ، فإن بين الزوجين مودة وإلفا يبعثان على إرضاء أحدهما الآخر ولما كانت هذه الدعوة من المشركين شديدة لأنهم لا يوحدون الله ولا يؤمنون بالرسل ، كان البون بينهم وبين المسلمين فى الدين بعيدا جدا لا يجمعهم شىء يتفقون عليه، فلم يبح الله مخالطتهم بالتزوج من كلا الجانبين .

أما أهل الكتاب فيجمع بينهم وبين المسلمين اعتقاد وجود الله وانفراده بالخلق والإيمان بالأنبياء ويفرق بيننا وبين النصارى الاعتقاد ببنوة عيسى والإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ، ويفرق بيننا وبين اليهود الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وتصديق عيسى، فأباح الله تعالى للمسلم أن يتزوج الكتابية ولم يبح تزويج المسلمة من الكتابى اعتدادا بقوة تأثير الرجل على امرأته ، فالمسلم يؤمن بأنبياء الكتابية وبصحة دينها قبل النسخ فيوشك أن يكون ذلك جالبا إياها إلى الإسلام، لأنها أضعف منه جانبا وأما الكافر فهو لا يؤمن بدين المسلمة ولا برسولها فيوشك أن يجرها إلى دينه ، لذلك السبب وهذا كان يجيب به شيخنا الأستاذ سالم أبو حاجب عن وجه إباحة تزوج الكتابية ومنع تزوج الكتابى المسلمة .

وقوله « والله يدعوا إلى الجنة » الآية أى إن الله يدعوا بهذا الدين إلى الجنة فلذلك كانت دعوة المشركين مضادة لدعوة الله تعالى ، والمقصود من هذا تفظيع دعوتهم وأنها خلاف دعوة الله ، والدعاء إلى الجنة والمغفرة دعاء لأسبابهما كما تقدم فى قوله « يدعون إلى النار » .

والمغفرة هنا مغفرة ما كانوا عليه من الشرك .

وقوله « بإذنه » الإذن فيه إما بمعنى الأمر كما هو الشائع فيكون بإذنه ظرفا مستقرا حالا من الجنة والمغفرة أى حاصلتين بإذنه أى إرادته وتقديره بما بين من طريقهما .

ومن المفسرين من حمل الإذن على التيسير والقضاء والباء على أنها ظرف لغو فرأى هذا القيد غير جزيل الفائدة فتأوّل قوله « والله يدعوا » بمعنى وأولياء الله يدعون وهم المؤمنون .

وجملة « ويبين » معطوفة على يدعو يعني يدعو إلى الخير مع بيانه وإيضاحه حتى تتلقاه النفوس بمزيد القبول وتمام البصيرة فهذا كقوله « كذلك يبين الله لكم الآيات » ففيها معنى التذييل وإن كانت واردة بغير صيغته .

ولعل مستعملة في مثله مجاز في الحصول القريب .

﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ 222

عطف على جملة «ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنّ» بمناسبة أن تحريم نكاح المشركات يؤذن بالتنزه عن أحوال المشركين وكان المشركون لايقربون نساءهم إذا كُنّ حُيّضا وكانوا يفرطون في الابتعاد منهن مدة الحيض فناسب تحديد ما يكثر وقوعه وهو من الأحوال التي يخالف فيها المشركون غيرهم، ويتساءل المسلمون عن أحق المناهج في شأنها ، روى أن السائل عن هذا هو أبو الدحداح ثابت بن الدحداح الأنصاري، وروى أن السائل أُسيد بن حُضير ، وروى أنه عباد بن بشر، فالسؤال حصل في مدة نزول هذه السورة فذكر فيها مع ما سيذكر من الأحكام .

والباعث على السؤال أن أهل يثرب قد امتزجوا باليهود واستنوا بسنتهم في كثير من الأشياء ، وكان اليهود يتباعدون عن الحائض أشد التباعد بحكم التوراة ففي الإصحاح الخامس عشر من سفر اللاويين « إذا كانت امرأة لها سيل دما في لحمها فسبعة أيام تكون في طمثها وكل من مسها يكون نجسا إلى المساء وكل ما تضطجع عليه يكون نجسا وكل من مس فراشها يغسل ثيابه ويستحم بماء ويكون نجسا إلى المساء وإن اضطجع معها رجل فكان طمثها عليه يكون نجسا سبعة أيام » . وذكر القرطبي أن النصارى لا يمتنعون من ذلك ولا أحسب ذلك صحيحا فليس في الإنجيل مايدل عليه، وإن من قبائل العرب من كانت الحائض عندهم مبغوضة

فقد كان بنو سليح أهل بلد الحضْر ، وهم من قضاعة نصارى إن حاضت المرأة أخرجوها من المدينة إلى الربض حتى تطهر وفعلوا ذلك بنصرة ابنة الضيزن ملك الحضْر ، فكانت الحال مظنة حيرة المسلمين في هذا الأمر تبعث على السؤال عنه .

والمحيض وهو اسم للدم الذى يسيل من رحم المرأة فى أوقات منتظمة والمحيض اسم على زنة مفعل منقول من أسماء المصادر شاذا عن قياسها لأن قياس المصدر فى مثله فتح العين قال الزجاج « يقال حاضت حيضا ومحاضا ومحيضا والمصدر فى هذا الباب بابه المفعَل (بفتح العين) لكن المفعِل (بكسر العين) جيد » ووجه جودته مشابهته مضارعه لأن المضارع بكسر العين وهو مثل المجيء والمبيت، وعندى أنه لمَّا صار المحيض اسما للدم السائل من المرأة عُدل به عن قياس أصله من المصدر إلى زنة اسم المكان وجيء به على زنة المكان للدلالة على أنه صار اسما مخالفا فيه أوزان الأحداث إشعارا بالنقل فرقا بين المنقول منه والمنقول إليه، ويُقال حيض وهو أصل المصدر : يقال حاضت المرأة إذا سال منها ؛ كما يقال حاض السيل إذا فاض ماؤه ومنه سمى الحوض حوضا لأنه يسيل ، أبدلوا ياءه واوا وليس منقولا من اسم المكان ؛ إذ لا مناسبة للنقل منه ، وإنما تكلفه من زعمه مدفوعا بالمحافظة على قياس اسم المكان معرضا عما فى تصييره اسما من التوسع فى مخالطة قاعدة الاشتقاق .

والمراد من السؤال عن المحيض السؤال عن قربان النساء فى المحيض بدلالة الاقتضاء ، وقد علم السائلون ما سألوا عنه والجواب أدل شيء عليه .

والأذى : الضر الذى ليس بفاحش ؛ كما دل عليه الاستثناء فى قوله تعالى « لن يضروكم إلا أذى » ، ابتدأ جوابهم عما يصنع الرجل بامرأته الحائض فبين لهم أن الحيض أذى ليكون ما يأتى من النهى عن قربان المرأة الحائض نهيا معلَّلا فتتلقاه النفوس على بصيرة وتتهيأ به الأمة للتشريع فى أمثاله ، وعبر عنه بأذى إشارة إلى إبطال ما كان من التغليظ فى شأنه وشأن المرأة الحائض فى شريعة التوراة ، وقد أثبت أنه أذًى منكّر ولم يبين جهته فتعين أن الأذى فى مخالطة الرجل للحائض وهو أذى للرجل وللمرأة وللولد ، فأما أذى الرجل فأوله القذارة وأيضا فإن هذا الدم سائل من عضو التناسل للمرأة وهو يشتمل على بييضات دقيقة يكون منها تخلق الأجنة بعد انتهاء الحيض وبعد أن تختلط تلك البييضات بماء الرجل فإذا انغمس فى الدم عضو التناسل فى الرجل يتسرب إلى قضيبه شيء من ذلك الدم بما فيه فربما احتبس منه جزء فى

قناة الذكر فاستحال إلى عفونة تحدث أمراضا معضلة فتحدث بثورا وقروحا لأنه دم قد فسد وبرد أى فيه أجزاء حية تفسد فى القضيب فسادا مثل موت الحى فتؤول إلى تعفن .

وأما أذى المرأة فلأن عضو التناسل منها حينئذ بصدد التهيؤ إلى إيجاد القوة التناسلية فإذا أزعج كان إزعاجا فى وقت اشتغاله بعمل فدخل عليه بذلك مرض وضعف ، وأما الولد فإن النطفة إذا اختلطت بدم الحيض أخذت البييضات فى التخلق قبل إبان صلاحيتها للتخلق النافع الذى وقته بعد الجفاف ، وهذا قد عرفه العرب بالتجربة قال أبو كبير الهذلى :

ومُبَرَّإٍ مِن كُلِّ غُبَّرِ حِيضَةٍ وفساد مُرضعة وداءِ مُعْضِلِ

(غبر الحيضة جمع غُبرة ويجمع على غبر وهى آخر الشىء، يريد لم تحمل به أمه فى آخر مدة الحيض) .

والأطباء يقولون إن الجنين المتكون فى وقت الحيض قد يجىء مجذوما أو يصاب بالجذام من بعد .

وقوله « فاعتزلوا النساء فى المحيض » تفريع الحكم على العلة ، والاعتزال التباعد بمعزل وهو هنا كناية عن ترك مجامعتهن ، والمجرور بفى : وقت محذوف والتقدير: فى زمن المحيض وقد كثرت إنابة المصدر عن ظرف الزمان كما يقولون آتيك طلوع النجم ومَقْدَم الحاج .

والنساء اسم جمع للمرأة لا واحد له من لفظه ، والمراد به هنا الأزواج كما يقتضيه لفظ اعتزلوا المخاطب به الرجال ، وإنما يعتزل من كان يخالط .

وإطلاق النساء على الأزواج شائع بالإضافة كثيرا نحو: يانساء النبىء ، وبدون إضافة مع القرينة كما هنا، فالمراد اعتزلوا نساءكم أى اعتزلوا ما هو أخص الأحوال بهن وهو المجامعة

وقوله « ولا تقربوهن حتى يطهرن » جاء النهى عن قربانهن تأكيدا للأمر باعتزالهن وتبيينا للمراد من الاعتزال وإنه ليس التباعد عن الأزواج بالأبدان كما كان عند اليهود بل هو عدم القِربان، فكان مقتضى الظاهر أن تكون جملة ولا تقربوهن مفصولة بدون عطف ، لأنها مؤكدة لمضمون جملة فاعتزلوا النساء فى المحيض ومبينة للاعتزال وكلا الأمرين يقتضى الفصل، ولكن خولف مقتضى الظاهر اهتماما بهذا الحكم ليكون النهى عن القربان مقصودا بالذات معطوفا على التشريعات ، ويكنى عن الجماع بالقربان بكسر القاف مصدر قرِب بكسر الراء ولذلك جىء فيه بالمضارع المفتوح العين الذى هو مضارع قرِب كسمع متعديا إلى المفعول ؛ فإن

الجماع لم يجىء إلا فيه دون قرُب بالضم القاصر يقال قرُب منه بمعنى دنا وقرِبه كذلك واستعماله فى المجامعة ، لأن فيها قربا ولكنهم غلبوا قرب المكسور العين فيها دون قرُب المضموم تفرقة فى الاستعمال ، كما قالوا بَعُد إذا تجافى مكانه وبعِد كمعنى البُعد المعنوى ولذلك يدعون بلا يبْعَدْ .

وقوله « حتى يطهرن » غاية لاعتزلوا ـ ولا تقربوهن ، والطهر بضم الطاء مصدر معناه النقاء من الوسخ والقذر وفعله طهُر بضم الهاء ، وحقيقة الطهر نقاء الذات ، وأطلق فى اصطلاح الشرع على النقاء المعنوى وهو طهر الحدث الذى يقدَّر حصوله للمسلم بسبب ،ويقال تطهر إذا اكتسب الطهارة بفعله حقيقة نحو« يحبون أن يتَطهروا» أو مجازا نحو«إنهم أناس يتطهرون» ، ويقال اطَّهَّر بتشديد الطاء وتشديد الهاء وهى صيغة تَطَهَّر وقع فيها إدغام التاء فى الطاء قال تعالى « وإن كنتم جنبا فاطَّهَّروا » وصيغة التفعل فى هذه المادة لمجرد المبالغة فى حصول معنى الفعل ولذلك كان إطلاق بعضها فى موضع بعض استعمالا فصيحا .

قرأ الجمهور « حتى يَطْهُرن » بصيغة الفعل المجرَّد ، وقرأ حمزة والكسائى وأبو بكر عن عاصم وخلف« يَطَّهَّرن» بتشديد الطاء والهاء مفتوحتين .

ولما ذُكر أن المحيض أذًى عَلِم السامع أن الطهر هنا هو النقاء من ذلك الأذى فإن وصف حائض يقابل بطاهر وقد سميت الأقراء أطهارا ، وقد يراد بالتطهر الغسل بالماء كقوله تعالى « فيه رجال يحبون أن يتطهروا » فإن تفسيره الاستنجاء فى الخلاء بالماء فإن كان الأول أفاد منع القربان إلى حصول النقاء من دم الحيض بالجفوف وكان قوله تعالى فإذا تطهرن بعد ذلك شرطا ثانيا دالا على لزوم تطهر آخر وهو غسل ذلك الأذى بالماء ، لأن صيغة تطهر تدل على طهارة مُعْمَلة ، وإن كان الثانى كان قوله فإذا تطهرن تصريحا بمفهوم الغاية ليبنى عليه قوله فأتوهن ، وعلى الاحتمال الثانى جاءت قراءة«حتى يَطَّهَّرن» بتشديد الطاء والهاء فيكون المراد الطهر المكتسب وهو الطهر بالغسل. ويتعين على هذه القراءة أن يكون مرادا منه مع معناه لازمُه أيضا وهو النقاء من الدم ليقع الغسل موقعه بدليل قوله قبله فاعتزلوا النساء فى المحيض وبذلك كان مآل القراءتين واحدا ، وقد رجح المبرد قراءة حتى يطهرن بالتشديد قال لأن الوجه أن تكون الكلمتان بمعنى واحد يراد بهما جميعا الغسل وهذا عجيب صدوره منه فإن اختلاف المعنيين إذا لم يحصل منه تضاد أولى لتكون الكلمة الثانية مفيدة شيئا جديدا .

ورجح الطبرى قراءة التشديد قائلا « لإجماع الأمة على أنه حرام على الرجل أن يقرب امرأته بعد انقطاع الدم عنها حتى تطهر » وهو مردود بأن لا حاجة إلى الاستدلال بدليل الإجماع ولا إلى ترجيح القراءة به ، لأن اللفظ كاف فى إفادة المنع من قربان الرجل امرأته حتى تطهر بدليل مفهوم الشرط فى قوله « فإذا تَطَهَّرن » .

وقد دلت الآية على أن غاية اعتزال النساء فى المحيض هى حصول الطهر فإن حملنا الطهر على معناه اللغوى فهو النقاء من الدم ويتعين أن يحمل التطهر فى قوله « فإذا تطهرهن » على المعنى الشرعى ، فيحصل من الغاية والشرط اشتراط النقاء والغسل وإلى هذا المعنى ذهب علماء المالكية ونظَّروه بقوله تعالى « وابتلوا اليتمى حتى إذا بلغوا النكاح فإن ءانستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموٰلهم » ، وإن حمل الطهر فى الموضعين على المعنى الشرعى لا سيما على قراءة « حتى يطَّهَّرن » حصل من مفهوم الغاية ومن الشرط المؤكِّد له اشتراط الغسل بالماء وهو يستلزم اشتراط النقاء عادة، إذ لا فائدة فى الغسل قبل ذلك، وأما اشتراط طهارة الحدث فاختلف فقهاء الإسلام فى مجمل الطهر الشرعى هنا فقال قوم هو غسل محل الأذى بالماء فذلك يحل قربانها وهذا الذى تدل عليه الآية ، لأن الطهر الشرعى يطلق على إزالة النجاسة وعلى رفع الحدث ، والحائض اتصفت بالأمرين ، والذى يمنع زوجها من قربانها هو الأذى ولا علاقة للقربان بالحدث فوجب أن يكون المراد غسل ذلك الأذى ، وإن كان الطهران متلازمين بالنسبة للمرأة المسلمة فهما غير متلازمين بالنسبة للكتابية ، وقال الجمهور منهم مالك والشافعى هو غسل الجنابة وكأنهم أخذوا بأكمل أفراد هذا الاسم احتياطا ، أو رجعوا فيه إلى عمل المسلمات والمظنون بالمسلمات يومئذ أنهن كن لا يتريثن فى الغسل الذى يبيح لهن الصلاة فلا دليل فى فعلهن على عدم إجزاء ما دُونه ، وذهب مجاهد وطاووس وعكرمة إلى أن الطهر هو وضوء كوضوء الصلاة أى مع الاستنجاء بالماء وهذا شاذ.

وذهب أبو حنيفة وصاحباه إلى التفصيل فقالوا : إن انقطع الدم لأقصى أمد الحيض وهو عشرة أيام عندهم جاز قربانها قبل الاغتسال أى مع غسل المحل خاصة ، وإن انقطع الدم لعادة المرأة دون أقصى الحيض لم يصح أن يقربها زوجها إلا إذا اغتسلت أو مضَى عليها وقتُ صلاة، وإن انقطع لِأَقَلَّ من عادتها لم يحل قربانها ولكنها تغتسل وتصلى احتياطا ولا يقربها زوجها

حتى تكمل مدة عادتها ، وعللوا ذلك بأن انقطاعه لأكثر أمده انقطاع تام لا يخشى بعده رجوعه بخلاف انقطاعه لأقل من ذلك فلزم أن يتقصى أثره بالماء أو بمضى وقت صلاة ، ثم أرادوا أن يجعلوا من هذه الآية دليلا لهذا التفصيل فقال عبد الحكيم السلكوتى حتى يطهرن قرئ بالتخفيف والتشديد فتنزل القراءتان منزلة آيتين ، ولما كانت إحداهما معارضة الأخرى من حيث اقتضاء قراءة التخفيف الطهر بمعنى النقاء واقتضاء الأخرى كونه بمعنى الغسل جمع بين القراءتين بإعمال كل فى حالة مخصوصة اﻫ ، وهذا مدرك ضعيف ، إذ لم يعهد عدّ القراءتين بمنزلة آيتين حتى يثبت التعارض ، سلمنا لكنهما وردتا فى وقت واحد فيحمل مطلقهما على مقيدهما بأن نحمل الطهر بمعنى النقاء على أنه مشروط بالغسل ، سلمنا العدول عن هذا التقييد فما هو الدليل الذى خص كل قراءة بحالة من هاتين دون الأخرى أو دون حالات أخَر ، فما هذا إلا صنع باليد ، فإن قلت لِمَ بنَوا دليلهم على تنزيل القراءتين منزلة الآيتين ولم يبنوه مثلنا على وجود يطْهُرن ويطَّهَّرن فى موضعين من هذه الآية ، قلت كَأَنَّ سببه أن الواقعين فى الآية هما جزءا آية فلا يمكن اعتبار التعارض بين جزئى آية بل يحملان على أن أحدهما مفسر للآخر أو مقيد له .

وقوله « فأتوهن » الأمر هنا للإباحة لا محالة لوقوعه عقب النهى مثل « وإذا حللتم فاصطادوا » عبر بالإتيان هنا وهو شهير فى التكنى به عن الوطء لبيان أن المراد بالقربان المنهى عنه هو ذلك المعنى الكنائى فقد عبر بالاعتزال ثم قُفِّيَ بالقربان ثم قفى بالإتيان ومع كل تعبير فائدة جديدة وحكم جديد وهذا من إبداع الإيجاز فى الإطناب .

وقوله « من حيث أمركم الله » حيث اسم مكان مبهم مبنىٌّ على الضم ملازمٌ الإضافة إلى جملة تحدده لزوال إبهامها ، وقد أشكل المراد من هذا الظرف على الذين تصدوا لتأويل القرآن وما أرى سبب إشكاله إلا أن المعنى قد اعتاد العرب فى التعبير عنه سلوك طريق الكناية والإغماض وكان فهمه موكولا إلى فطنهم ومعتاد تعبيرهم . فقال ابن عباس ومجاهد وقتادة والربيع أى إلا من حيث أمركم الله بأن تعتزلوهن منه مدة الحيض يعنى القبل قال القرطبى (من) بمعنى فى ونظره بقوله تعالى « أرونى ما ذا خلقوا من الأرض » وقوله « إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة » ، وعن ابن عباس وأبى رزين مسعود بن مالك والسُّدى وقتادة

أن المعنى: من الصفة التي أمركم الله وهي الطهر ، فحيث مجاز في الحال أو السبب ومن لابتداء الأسباب فهي بمعنى التعْليل .

والذى أراه أن قوله « من حيث أمركم الله » قد علم السامعون منه أنه أمر من الله كان قد حصل فيما قبل ، وأما (حيث) فظرف مكان وقد تستعمل مجازا في التعليل فيجوز أن المراد بأمر الله أمره الذى تضمنته الغاية بـ(حتى) في قوله « ولا تقربوهن حتى يطهرن » لأن غاية النهى تنتهى إلى الإباحة فالأمر هو الإذن ، و (من) للابتداء المجازى ، و(حيث)مستعملة في التعليل مجازا تخييليا أى لأن الله أمركم بأن تأتوهن عند انتهاء غاية النهى بالتطهر .

أو المراد بأمر الله أمره الذى به أباح التمتع بالنساء : وهو عقد النكاح ، فحرف (من) للتعليل والسببية ، و (حيث) مستعار للمكان المجازى وهو حالة الإباحة التى قبل النهى كأنهم كانوا محجوزين عن استعمال الإباحة أوحجر عليهم الانتفاع بها ثم أذن لهم باستعمالها فشبهت حالتهم بحالة من حبس عند مكان ثم أطلق سراحه فهو يأتى منه إلى حيث يريد .

وعلى هذين المعنيين لا يكون فى الآية ما يؤذن بقصد تحديد الإتيان بأن يكون فى مكان النسل ، ويعضد هذين المعنيين تذييل الكلام بجملة « إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين» وهو ارتفاق بالمخاطبين بأن ذلك المنع كان لمنفعتهم ليكونوا متطهرين، وأما ذكر التوابين فهو ادماج للتنويه بشأن التوبة عند ذكر ما يدل على امتثال ما أمرهم الله به من اعتزال النساء فى المحيض أى إن التوبة أعظم شأنا من التطهر أى أن نية الامتثال أعظم من تحقق مصلحة التطهر لكم ، لأن التوبة تطهر روحانى والتطهر جثمانى .

ويجوز أن يكون قوله « من حيث أمركم الله » على حقيقة (مِن) فِى الابتداء وحقيقة (حيث) للمكان والمراد المكان الذى كان به أذى الحيض .

وقد قيل: إن جملة « إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين » معترضة بين جملة « فإذا تطهرن » وجملة « نساؤكم حرث لكم » .

﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾

هذه الجملة تذييل ثان لجملة « فأتوهن من حيث أمركم الله » قصد به الارتفاق بالمخاطبين والتأنس لهم لإشعارهم بأن منعهم من قربان النساء فى مدة المحيض منع مؤقت لفائدتهم وأن الله

يعلم أن نساءهم محل تعهدهم وملابستهم ليس منعهم منهن فى بعض الأحوال بأمر هين عليهم لولا إرادة حفظهم من الأذى ، كقول عمر بن الخطاب لما حمى الحمى « لولا المال الذى أحمل عليه فى سبيل الله ما حميت عليهم من بلادهم شبرا إنها لبلادُهم » وتعتبر جملة «نساؤكم حرثٌ» مقدِّمة لجملة « فأتوا حرثكم أنَّىٰ شئتم » وفيها معنى التعليل للإذن بإتيانهن أنّى شاءوا ، والعلةُ قد تجعل مقدمة فلو أوثر معنى التعليل لأخرت عن جملة « فَأْتُوا حرثكم أنىٰ شئتم » ولكن أوثر أن تكون مقدمة للتى بعدها لأنه أحكم نسيج نظم ولتتأتى عقبه الفاء الفصيحة .

والحرث مصدر حرث الأرض إذا شقها بآلة تشق التراب ليزرع فى شقوقه زريعة أو تغرس أشجار .

وهو هنا مطلق على معنى اسم المفعول .

وإطلاق الحرث على المحروث وأنواعه إطلاق متعدد فيطلق على الأرض المجعولة للزرع أو الغرس كما قال تعالى « وقالوا هذه أنعَٰم وحرث حجر » أى أرض زرع محجورة على الناس أن يزرعوها .

وقال « والخيل المسومة والأنعَٰم والحرث » أى الجنات والحوائط والحقول .

وقال « كمثل ريح فيها صرٌّ أصابت حرث قوم ظلموا أنفسهم فأهلكته » أى أهلكت زرعهم .

وقال « فتنادوا مصبحين أن اغدوا على حرثكم إن كنتم صارمين » يعنون به جنتهم أى صارمين عراجين التمر .

والحرث فى هذه الآية مراد به المحروث بقرينة كونه مفعولا لفعل « فأتوا حرثكم » وليس المراد به المصدر لأن المقام ينبو عنه ، وتشبيه النساء بالحرث تشبيه لطيف كما شبه النسل بالزرع فى قول أبى طالب فى خطبته خديجة للنبىء صلى الله عليه وسلم « الحمد لله الذى جعلنا من ذرية إبراهيم وزرع إسماعيل » .

والفاء فى « فأْتواْ حرثكم أنَّىٰ شئتم » فاء فصيحة لابتناء ما بعدها على تقرر أن النساء حرث لهم ، لا سيما إذا كانوا قد سألوا عن ذلك بلسان المقال أو بلسان الحال .

وكلمة (أنى) اسم لمكان مبهم تبينه جملة مضاف هو إليها، وقد كثر استعماله مجازا فى معنى كيف بتشبيه حال الشىء بمكانه ، لأن كيف اسم للحال المبهمة يبينها عاملها نحو كيف

يشاء وقال فى لسان العرب: إن (أنى) تكون بمعنى (متى) ، وقد أضيف (أنى) فى هذه الآية إلى جملة (شئتم) والمشيئات شتى فتأوله كثير من المفسرين على حمل (أنى) على المعنى المجازى وفسروه بكيف شئتم وهو تأويل الجمهور الذى عضدوه بما رووه فى سبب نزول الآية وفيها روايتان . إحداهما عن جابر بن عبد الله والأخرى عن ابن عباس وتأوله الضحاك على معنى متى شئتم وتأوله جمع على معناه الحقيقى من كونه اسم مكان مبهم ، فمنهم من جعلوه ظرفا لأنه الأصل فى أسماء المكان إذا لم يصرح فيها بما يصرف عن معنى الظرفية وفسروه بمعنى فى أى مكان من المرأة شئتم وهو المروى فى صحيح البخارى تفسيرا من ابن عمر ، ومنهم من جعلوه اسم مكان غير ظرف وقدروا أنه مجرور بـ(من) ففسروه من أى مكان أو جهة شئتم وهو يئول إلى تفسيره بمعنى كيف، ونسب القرطبى هذين التأويلين إلى سيبويه .

فالذى يتبادر من موقع الآية وتساعد عليه معانى ألفاظها أنها تذييل وارد بعد النهى عن قربان النساء فى حال الحيض .

فتحمل (أنى) على معنى متى ويكون المعنى فأتوا نساءكم متى شئتم إذا تطهرن فوزانها وزان قوله تعالى « وإذا حللتم فاصطادوا » بعد قوله « غير محلِّى الصيد وأنتم حرم » .

ولا مناسبة تبعث لصرف الآية عن هذا المعنى إلا أن ما طار بين علماء السلف ومن بعدهم من الخوض فى محامل أخرى لهذه الآية ، وما رووه من آثار فى أسباب النزول يضطرنا إلى استفصال البيان فى مختلف الأقوال والمحامل مقتنعين بذلك ، لما فيه من إشارة إلى اختلاف الفقهاء فى معانى الآية ، وإنها لمسألة جديرة بالاهتمام ، على ثقل فى جريانها ، على الألسنة والأقلام .

روى البخارى ومسلم فى صحيحيهما عن جابر بن عبد الله : أن اليهود قالوا إذا أتى الرجل امرأته مجبِّية جاء الولد أحول ، فسأل المسلمون عن ذلك فنزلت « نساؤكم حرث لكم » الآية وأخرج أبو داود عن ابن عباس قال : كان هذا الحى من الأنصار وهم أهل وثن مع هذا الحى من اليهود وهم أهل كتاب وكانوا يرون لهم فضلا عليهم فى العلم فكانوا يقتدون بكثير من فعلهم ، وكان من أمر أهل الكتاب ألا يأتوا النساء إلا على حرف وذلك أستر ما تكون المرأة ، فكان هذا الحى من الأنصار قد أخذوا بذلك ، وكان هذا الحى من قريش

يشرحون النساء شرحا (أى يطأونهن وهن مستلقيات عن أقفيتهن) ومقبلات ومدبرات ومستلقيات ، فلما قدم المهاجرون المدينة تزوج رجل منهم امرأة من الأنصار فذهب يصنع بها ذلك فأنكرته عليه وقالت: إنما كنا نؤتى على حرف فاصنع ذلك وإلا فاجتنبنى حتى شرِى أمرُهما (أى تفاقم اللجاج) فبلغ ذلك النبىء فأنزل الله « فأتوا حرثكم أنى شئتم » أى مقبلات كن أو مدبرات أو مستلقيات يعنى بذلك فى موضع الولد ،وروى مثله عن أم سلمة زوج النبىء صلى الله عليه وسلم فى الترمذى ، وما أخرجه الترمذى عن ابن عباس قال : جاء عمر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله هلكتُ قال ، وما أهلكك ؟ قال : حوّلت رحلى الليلة (يريد أنه أتى امرأته وهى مستدبرة) فلم يردّ عليه رسول الله شيئا فأوحى الله إلى رسوله هذه الآية « نساؤكم حرث لكم » الآية .

وروى البخارى عن نافع قال : كان ابن عمر إذا قرأ القرآن لم يتكلم حتى يفرغ منه فأخذت عليه المصحف يوماً فقرأ سورة البقرة حتى انتهى إلى « فأتوا حرثكم أنىٰ شئتم » قال : تدرى فيم أنزلت ؟ قلت : لا قال :أنزلت فى كذا وكذا وفى رواية عن نافع فى البخارى « يأتيها فى . . . » ولم يزد وهو يعنى فى كلتا الروايتين عنه إتيان النساء فى أدبارهن كما صرح بذلك فى رواية الطبرى وإسحاق بن راهويه : أنزلت إتيان النساء فى أدبارهن ، وروى الدارقطنى فى غرائب مالك والطبرى عن نافع عن عبد الله بن عمر أن رجلا أتى امرأته فى دبرها فوجد فى نفسه من ذلك فأنزل الله « نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنىٰ شئتم » وقد روى أن ذلك الرجل هو عبد الله بن عمر ، وعن عطاء بن يسار أن رجلا أصاب امرأته فى دبرها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم . فأنكر الناس عليه وقالوا : أثفرها فأنزل الله تعالى «نساؤكم حرث لكم » ، فعلى تأويل هؤلاء يكون قوله تعالى : « نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنىٰ شئتم » تشبيها للمرأة بالحرث أى بأرض الحرث وأطلق « فأتوا حرثكم » على معنى : فاحرثوا فى أى مكان شئتم .

أقول : قد أجمل كلام الله تعالى هنا ، وأبهم وبين المبهمات بمبهمات من جهة أخرى لاحتمال « أمركم الله » معانى ليس معنى الإيجاب والتشريع منها ، إذ لم يعهد سبق تشريع من الله فى هذا كما قدمناه ، ثم أتبع بقوله « يحب التوّابين » فربما أشعر بأن فعلا فى هذا البيان كان يرتكب والله يدعو إلى الانكفاف عنه وأتبع بقوله « ويحبّ المتطهرين » فأشعر بأن فعلا

فى هذا الشأن قد يلتبس بغير التنزه والله يحب التنزه عنه ، مع احتمال المحبة عنه لمعنى التفضيل والتكرمة مثل « يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين » ، واحتمالها لمعنى : ويبغض غير ذلك ، ثم جاء ما هو كالدليل وهو قوله « نساؤكم حرث لكم » فجعلن حرثا على احتمال وجوه فى الشبه ؛ فقد يقال : إنه وكل للمعروف ، وقد يقال : إنه جعل شائعاً فى المرأة ، فلذلك نيط الحكم بذات النساء كلها ، ثم قال « فأتوا حرثكم أنَّى شئتم » فجاء بأنَّى المحتملة للكيفيات وللأمكنة وهي أصل في الأمكنة ووردت في الكيفيات ، وقد قيل : إنها ترد للأزمنة فاحتمل كونها أمكنة الوصول من هذا الإتيان ، أو أمكنة الورود إلى مكان آخر مقصود فهي أمكنة ابتداء الإتيان أو أمكنة الاستقرار فأُجمل فى هذا كله إجمال بديع وأثنى ثناء حسن .

واختلاف محامل الآية فى أنظار المفسرين والفقهاء طوعُ علم المتأمل ، وفيها أقوال كثيرة ومذاهب مختلفة لفقهاء الأمصار مستقصاة فى كتب أحكام القرآن ، وكتب السنة ، وفى دواوين الفقه ، وقد اقتصرنا على الآثار التى تمت إلى الآية بسبب نزول ، وتركنا ما عداه إلى أفهام العقول .

﴿ وَقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُمْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ 223

عطف على جملة «فأتوا حرثكم» ، أو على جملة «إن الله يحب التوَّابين ويحب المتطهرين». عطف الإنشاء على الخبر ، على أن الجملة المعطوف عليها وإن كانت خبرا فالمقصود منها الأمر بالتوبة والتطهر ؛ فكرر ذلك اهتماما بالحرص على الأعمال الصالحة بعد الكلام على اللذائذ العاجلة.

وحذف مفعول « قدموا » اختصارا لظهوره ؛ لأن التقديم هنا إعداد الحسنات فإنها بمنزلة الثَّقَل الذى يقدمه المسافر.

وقوله « لأنفسكم » متعلق بـ« قدموا » ، واللام للعلة أى لأجل أنفسكم أى لنفعها ، وقوله « واتقوا الله » تحريض على امتثال الشرع بتجنب المخالفة ، فيدخل تحته التخلى عن السيئات والتحلى بالواجبات والقربات ، فمضمونها أعم من مضمون جملة « وقدموا لأنفسكم » فلذلك كانت هذه تذييلا .

وقوله « واعلموا أنكم ملاقوه » يجمع التحذير والترغيب ، أى فلاقوه بما يرضى به عنكم كقوله : ووجد الله عنده، وهو عطف على قوله « واتقوا الله» .

والملاقاة : مفاعلة من اللقاء وهو الحضور لدى الغير بقصد أو مصادفة . وأصل مادة لقى تقتضى الوقوع بين شيئين فكانت مفيدة معنى المفاعلة بمجردها ، فلذلك كان لقى ولاقى بمعنى واحد ، وإنما أمرهم الله بعلم أنهم ملاقوه مع أن المسلمين يعلمون ذلك تنزيلا لعلمهم منزلة العدم فى هذا الشأن ، ليزداد من تعليمهم اهتماما بهذا المعلوم وتنافسا فيه على أننا رأينا أن فى افتتاح الجملة بكلمة : اعلموا اهتماما بالخبر واستنصاتا له وهى نقطة عظيمة سيأتى الكلام عليها عند قوله تعالى « واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه » فى سورة الأنفال .

وقد رتبت الجمل الثلاث الأول على عكس ترتيب حصول مضامينها فى الخارج ؛ فإن الظاهر أن يكون الإعلام بملاقاة الله هو الحاصل أولا ثم يعقبه الأمر بالتقوى ثم الأمر بأن يقدموا لأنفسهم ، فخولف الظاهر للمبادرة بالأمر بالاستعداد ليوم الجزاء ، وأعقب بالأمر بالتقوى إشعارا بأنها هى الاستعداد ثم ذكّروا بأنهم ملاقو الله فجاء ذلك بمنزلة التعليل .

وقوله (وبشر المؤمنين) تعقيب للتحذير بالبشارة ، والمراد : المؤمنون الكاملون وهم الذين يسرون بلقاء الله كما جاء : من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ، وذِكر هذه البشارة عقب ما تقدم إشارة إلى أن امتثال الأحكام المتقدمة من كمال الإيمان ، وجملة : وبشر المؤمنين، معطوفة على جملة : واعلموا أنكم ملاقوه ، على الأظهر من جعل جملة : نساؤكم حرث لكم ، استئنافا غير معمولة لقل هو أذى ، وإذا جعلت جملة نساؤكم من معمول القول كانت جملة «وبشر» معطوفة على جملة « قل هو أذى » ؛ إذ لا يصح وقوعها مقولا للقول كما اختاره التفتازانى .

﴿وَلَا تَجْعَلُوا۟ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَـٰنِكُمْ أَن تَبَرُّوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَتُصْلِحُوا۟ بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ 224

جملة معطوفة على جملة « نساؤكم حرث لكم » عطف تشريع على تشريع فالمناسبة بين الجملتين تعلق مضمونيهما بأحكام معاشرة الأزواج مع كون مضمون الجملة الأولى منعا من

قربان الأزواج فى حالة الحيض ، وكون مضمون هذه الجملة تمهيدا لجملة « للذين يؤلون من نسائهم» ، فوقع هذا التمهيد موقع الاعتراض بين جملة « نساؤكم حرث لكم » وجملة «للذين يؤلون من نسائهم » ، وسلك فيه طريق العطف لأنه نهى عطف على نهى فى قوله « ولا تقربوهن حتى يطهرن » وقال التفتازانى : الأظهر أنه معطوف على مقدر أى امتثلوا ما أمرت به ولا تجعلوا الله عرضة اه . وفيه تكلف وخلو عن إبداء المناسبة ، وجوز التفتازانى : أن يكون معطوفا على الأوامر السابقة وهى (وقدموا) و (واتقوا) و (واعلموا أنكم ملاقوه) اه أى فالمناسبة أنه لما أمرهم باستحضار يوم لقائه بين لهم شيئا من التقوى دقيق المسلك شديد الخفاء وهو التقوى باحترام الاسم المعظم؛ فإن التقوى من الأحداث التى إذا تعلقت بالأسماء كان مفادها التعلق بمسمى الاسم لا بلفظه ، لأن الأحكام اللفظية إنما تجرى على المدلولات إلا إذا قام دليل على تعلقها بالأسماء مثل سميته محمدا ، فجىء بهذه الآية لبيان ما يترتب على تعظيم اسم الله واتقائه فى حرمة أسمائه عند الحنث مع بيان ما رخص فيه من الحنث ، أو لبيان التحذير من تعريض اسمه تعالى للاستخفاف بكثرة الحلف حتى لا يضطر إلى الحنث على الوجهين الآتيين ، وبعد هذا التوجيه كله فهو يمنع منه أن مجىء قوله تعالى « واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه » مجىء التذييل للأحكام السابقة مانع من اعتبار أن يعطف عليه حكم معتدبه ، لأنه يطول به التذييل وشأن التذييل الإيجاز، وقال عبد الحكيم: معطوف على جملة قل بتقدير قل أى : وقل لا تجعلوا الله عرضة أو على قوله: «وقدموا» إن جعل قوله «وقدموا» من جملة مقول قل، وذكر جمع من المفسرين عن ابن جريج ، أنها نزلت حين حلف أبو بكر الصديق ألا ينفق على قريبه مسطح بن أثاثة لمشاركته الذين تكلموا بخبر الإفك عن عائشة رضى الله عنها، وقال الواحدى عن الكلبى : نزلت في عبد الله بن رواحة: حلف ألا يكلم خَتَنَة على أخته بشير ابن النعمان ولا يدخل بيته ولا يصلح بينه وبين امرأته ، وأياما كان فواو العطف لا بد أن تربط هذه الجملة بشىء من الكلام الذى قبلها .

وتعليق الجعل بالذات هنا هو على معنى التعليق بالاسم، فالتقدير: ولا تجعلوا اسم الله، وحذف لكثرة الاستعمال فى مثله عند قيام القرينة لظهور عدم صحة تعلق الفعل بالمسمى كقول النابغة :

حَلفت فلم أترك لنفسك ريبةً وليس وراءَ اللهِ للمرء مذهب

أى وليس بعد اسم الله للمرء مذهب للحلف .

والعُرضة اسم على وزن الفُعلة وهو وزن دال على المفعول كالقُبْضة والمُسْكة والهُزْأة ، وهو مشتق من عَرَضَه إذا وضعه على العُرْض أى الجانب ، ومعنى العَرض هنا جعل الشيء حاجزا من قولهم عَرض العود على الإناء فنشأ عن ذلك إطلاق العُرضة على الحاجز المتعرض ، وهو إطلاق شائع يساوى المعنى الحقيق ، وأطلقت على ما يكثر جَمْع الناس حوله فكأنه يعترضهم عن الانصراف وأنشد فى الكشاف .

* ولا تَجْعَلُونى عُرْضَةً للَّوائِم(١) *

والآية تحتمل المعنيين .

واللام فى قوله «لأيمانكم» لام التعدية تتعلق بعُرضة لما فيها من معنى الفعل : أى لا تجعلوا اسم الله معرّضا لأيمانكم فتحلفوا به على الامتناع من البر والتقوى والإصلاح ثم تقولوا سبقتْ منا يمين ، ويجوز أن تكون اللام للتعليل : أى لا تجعلوا الله عرضة لأجل أيمانكم الصادرة على ألا تَبَرُوا .

والأَيمان جمع يمين وهوالحلف سمى الحلف يمينا أخذا من اليمين التى هى إحدى اليدين وهى اليد التى يفعل بها الإنسان معظم أفعاله ، وهى اشتقت من اليمن : وهو البركة ، لأن اليد اليمنى يتيسر بها الفعل أحسن من اليد الأخرى ، وسمى الحلف يمينا لأن العرب كان من عادتهم إذا تحالفوا أن يمسك المتحالفان أحدهما باليد اليمنى من الآخر قال تعالى : « إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم » فكانوا يقولون أعطى يمينه ، إذا أكد العهد . وشاع ذلك فى كلامهم قال كعب بن زهير :

حتى وضعت يمينى لا أنازعه ... فى كف ذى يسرات قيله القيل

ثم اختصروا ، فقالوا صدرت منه يمين ، أو حلف يمينا ، فتسمية الحلف يمينا من تسمية الشيء باسم مقارنه الملازم له ، أو من تسمية الشيء باسم مكانه ؛ كما سَمَّوا الماء واديا وإنما المحل فى هذه التسمية على هذا الوجه محل تخييلى .

ولما كان غالب أَيمانهم فى العهود والحلف ، وهو الذى يضع فيه المتعاهدون أيديهم

(١) قال الطيبى والتفتازانى أوله :

* دَعُونى أَنُحْ وَجْدًا لِنَوْحِ الحَمائم * ... ولم ينسباه

بعضها فى بعض ، شاع إطلاق اليمين على كل حَلِف ، جريا على غالب الأحوال ؛ فأطلقت اليمين على قَسم المرء فى خاصة نفسه دون عهد ولا حلف .

والقصد من الحَلِف يرجع إلى قصد أن يشهد الإنسان اللهَ تعالى على صدقه : فى خبر أو وعد أو تعليق . ولذلك يقول : « بالله » أى أخبر متلبسا بإشهاد الله ، أو أعد أو أُعلِّق متلبسا بإشهاد الله على تحقيق ذلك ، فمِن أجْل ذلك تضمن اليمين معنى قويا فى الصدق ، لأن من أشهد بالله على باطل فقد اجترأَ عليه واستخف به ، ومما يدل على أن أصل اليمين إشْهاد اللهِ ، قوله تعالى : « ويُشهد الله على ما فى قلبه » كما تقدم ، وقوْل العرب يَعْلم الله فى مقام الحلف المغلظ ، ولأجله كانت الباء هى أصل حروف القسم ، لدلالتها على الملابسة فى أصل معانيها ، وكانت الواو والتاء لاحقتين بها فى القسم الإنشائى دون الاستعطافى .

ومعنى الآية إن كانت العرضة بمعنى الحاجز ، نهيُ المسلمين عن أن يجعلوا اسم الله حائلا معنويا دون فعل ما حلفوا على تركه من البر ، والتقوى ، والإصلاحِ بين الناس فاللّام للتعليل ، وهى متعلقة بتجعلوا) ، و(أن تبروا) متعلق بعرضة على حذف اللام الجارة ، المطرد حذفها مع أنْ ، أى ولا تجعلوا الله لأجل ان حلفتم به عرضة حاجزا عن فعل البر ، والإصلاح ، والتقوى ، فالآية ، على هذا الوجه ، نهي عن المحافظة على اليمين إذا كانت المحافظة عليها تمنع من فعل خير شرعى ، وهو نهى تحريم أو تنزيه بحسب حكم الشيء المحلوف على تركه ، ومن لوازمه التحرز حين الحلف وعدم التسرع للأيمان ، إذ لا ينبغى التعرض لكثرة الترخص .

وقد كانت العرب فى الجاهلية تغضب ، فتقسم بالله ، وبآلهتها ، وبآبائها ، على الامتناع من شيء ، ليسدوا باليمين بابَ المراجعة أو الندامة .

وفى الكشاف « كان الرجل يحلف على ترك الخير : من صلة الرحم ، أو إصلاح ذات البين ، أو إحسان ، ثم يقول أخاف أن أحنث فى يمينى ، فيترك فعل البر » فتكون الآية واردة لإصلاح خلل من أحوالهم .

وقد قيل إن سبب نزولها حلف أبى بكر : ألا ينفق على ابن خالتة . مسطح بن أثاثة لأنه ممن خاضوا فى الإفك . ولا تظهر لهذا القول مناسبة بموقع الآية .

وقيل : نزلت فى حلف عبد الله بن رواحة : ألا يكلم ختنه بشير بن النعمان الأنصارى،

وكان قد طلق أخت عبد الله ثم أراد الرجوع والصلح ، فحلف عبد الله ألا يصلح بينهما .

وإما على تقدير أن تكون العرضة بمعنى الشيء المعرَّض لفعل في غرض،فالمعنى لا تجعلوا اسم الله معرضا لأن تحلفوا به فى الامتناع من البر ، والتقوى ، والإصلاح بين الناس ، فالأيمان على ظاهره ، وهى الأقسام واللام متعلقة بعرضة ، وأن تبروا مفعول الأيمان ، بتقدير (لا) محذوفة بعد (أن) والتقدير ألا تبروا ، نظير قوله تعالى « يبين الله لكم أن تضلوا » وهو كثير فتكون الآية نهيا عن الحلف بالله على ترك الطاعات ؛ لأن تعظيم الله لا ينبغى أن يكون سببا فى قطع ما أمر الله بفعله ، وهذا النهى يستلزم : إنه إن وقع الحلف على ترك البر والتقوى والإصلاح ، أنه لا حرج فى ذلك ، وأنه يكفر عن يمينه ويفعل الخير .

أو معناه : لا تجعلوا اسم الله معرضا للحلف ، كما قلنا ، ويكون قوله « أن تبروا » مفعولا لأجله ، وهو علة للنهى ؛ أى إنما نهيتكم لتكونوا أبرارا ، أتقياء ، مصلحين ، وفى قريب من هذا ، قال مالك « بلغنى أنّه الحلف بالله فى كل شىء » وعليه فتكون الآية نهيا عن الإسراع بالحلف ، لأن كثرة الحلف . تعرض الحالف للحنث . وكانت كثرة الأيمان من عادات الجاهلية ، فى جملة العوائد الناشئة عن الغضب ونُعر الحمق ، فنهى الإسلام عن ذلك ولذلك تمدحوا بقلة الأيمان قال كثيّر :

قليل الألاَ ىِ حافظ ليمينه وإن سبقت منه الأَلِيَّةُ برَّت

وفى معنى هذا أن يكون العرضة مستعارا لما يكثر الحلول حوله ، أى لا تجعلوا اسم الله كالشىء المعرّض للقاصدين . وليس فى الآية على هذه الوجوه ما يفهم الإذن فى الحلف بغير الله، لما تقرر من النهى عن الحلف بغير اسم الله وصفاته .

وقوله « والله سميع عليم » تذييل ، والمراد منه العلم بالأقوال والنيات ، والمقصود لازمه: وهو الوعد على الامتثال ، على جميع التقادير ، والعذر فى الحنث على التقدير الأول ، والتحذير من الحلف ، على التقدير الثانى .

وقد دلت الآية على معنى عظيم : وهو أن تعظيم الله لا ينبغى أن يجعل وسيلة لتعطيل ما يحبه الله من الخير ، فإن المحافظة على البر فى اليمين ترجع إلى تعظيم اسم الله تعالى ، وتصديق الشهادة به على الفعل المحلوف عليه ، وهذا وإن كان مقصدا جليلا يُشكر عليه الحالف ، الطالب للبر ؛ لكن التوسل به لقطع الخيرات مما لا يرضَى به الله تعالى ، فقد تعارض أمران

مرضيان لله تعالى إذا حصل أحدهما لم يحصل الآخر . والله يأمرنا أن نقدم أحد الأمرين المرضيين له ، وهو ما فيه تعظيمه بطلب إرضائه ، مع نفع خلقه بالبر والتقوى والإصلاح ، دون الأمر الذى فيه إرضاؤه بتعظيم اسمه فقط ، إذ قد علم الله تعالى: أن تعظيم اسمه قد حصل عند تحرج الحالف من الحنث ، فبِر اليمينِ أدبٌ مع اسم الله تعالى ، والإتيانُ بالأعمال الصالحة مرضاة لله ؛ فأمَرَ الله بتقديم مرضاته على الأدب مع اسمه ، كما قيل: الامتثالُ مقدَّم على الأدب. وقد قال النبيء صلى الله عليه وسلم : « إنى لا أحلف على يمين ، فأرى غيرها خيراً منها ، إلا كفّرت عن يمينى ، وفعلتُ الذى هو خير » ، ولأجل ذلك لما أقسم أيوب أن يضرب امرأته مائة جلدة ، أمره الله أن يأخذ ضغثا من مائة عصا فيضربها به ، وقد علم الله أن هذا غيرُ مقصد أيوب ؛ ولكن لما لم يرض الله من أيوب أن يضرب امرأته ، نهاه عن ذلك ، وأمره بالتحلل محافظة على حرص أيوب على البر فى يمينه ، وكراهته أن يتخلف منه معتاده فى تعظيم اسم ربه ، فهذا وجه من التحلة ، أفتى الله به نبيه . ولعل الكفّارة لم تكن مشروعة. فهى من يسر الإسلام وسماحته . فقد كفانا الله ذلك إذ شرع لنا تحلّة اليمين بالكفّارة ؛ ولذلك صار لا يجزئ فى الإسلام ، أن يفعل الحالف مثل ما فعل أيوب .

﴿ لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴾ 225

استئناف بيانى ، لأن الآية السابقة لما أفادت النهى عن التسرع بالحلف إفادة صريحة أو التزامية ، كانت نفوس السامعين بحيث يهجس بها التفكر والتطلع إلى حكم اليمين التى تجرى على الألسن . ومناسبته لما قبله ظاهرة لاسيما إن جعلتَ قوله « ولا تجعلوا الله عُرضة لِأَيْمَٰنِكُم » نهياً عن الحلف .

والمؤاخذة مفاعلة من الأَخذ بمعنى العد والمحاسبة ، يقال أخذه بكذا أى عده عليه ليعاتبه ، أو يعاقبه ، قال كعب بن زهير :

لا تأخُذَنّى بأَقوال الوُشاةِ ولم أُذْنِبْ وإنْ كَثُرَتْ فىَّ الأَقاويل

فالمفاعلة هنا للمبالغة فى الأخذ ؛ إذ ليس فيه حصول الفعل من الجانبين .

والمؤاخذة باليمين ، هى الإلزام بالوفاء بها ، وعدم الحنث ؛ ويترتب على ذلك أن يأثم إذا وقع الحنث ، إلا ما أذن الله فى كفّارته ، كما فى آية سورة العقود .

واللغو مصدر لغا ، إذا قال كلاما خَطَئاً ، يقال : لغا يلغُوا لغوا كدعا ، ولغا يلغَى لَغْياً كسَعى . ولغة القرآن بالواو . وفى اللسان : « أنه لا نظير له إلا قولهم أسوته أسوا وأَسّى أصلحتُه » وفى الكواشى : « ولغا يلغو لغواً قال باطلا » ، ويطلق اللغو أيضا على الكلام الساقط ، الذى لا يعتد به ، وهو الخطأ ، وهو إطلاق شائع . وقد اقتصر عليه الزمخشرى فى الأساس ، ولم يجعله مجازا ؛ واقتصر على التفسير به فى الكشاف وتبعه متابعوه .

و (فى) للظرفية المجازية ، المراد بها الملابسة ، وهى ظرف مستقر، صفة اللغو أو حال منه ، وكذلك قدره الكواشى فيكون المعنى ، على جعل اللغو بمعنى المصدر ، وهو الأظهر : لا يؤاخذكم الله بأن تلغوا لغوا ملابسا للأيمان ، أى لا يؤاخذكم بالأيمان الصادرة صدور اللغو ، أى غير المقصودِ من القول .

فإذا جعلتَ اللغو اسما ، بمعنى الكلام الساقط الخاطئ ، لم تصح ظرفيته فى الأيمان ، لأنه من الأيمان ، فالظرفية متعلقة بيؤاخذكم ، والمعنى لا يؤاخذكم الله فى أيمانكم باللغو ، أى لا يؤاخذكم من بين أيمانكم باليمين اللغو ، والأيمان جمع يمين ، واليمين القسم والحلف ، وهو ذكر اسم الله تعالى ، أو بعض صفاته ، أو بعض شئونه العليا أو شعائره . فقد كانت العرب تحلف بالله ، وبرب الكعبة ، وبالهدى ، وبمناسك الحج . والقسم عندهم بحرف من حروف القسم الثلاثة : الواو والباء والتاء ، وربما ذكروا لفظ حلفت أو أقسمت ، وربما حلفوا بدماء البدن ، وربما قالوا والدماء ، وقد يدخلون لاماً على عَمْر الله ، يقال : لَعَمْرُ اللهِ ، ويقولون : عمرَكَ اللهَ ، ولم أر أنهم كانوا يحلفون بأسماء الأصنام . فهذا الحلف الذى يراد به التزام فعل ، أو براءة من حق . وقد يحلفون بأشياء عزيزة عندهم لقصد تأكيد الخبر أو الالتزام ، كقولهم وأبيك ولَعَمْركَ ولعمرى ، ويحلفون بآبائهم ، ولما جاء الإسلام نهى عن الحلف بغير الله . ومن عادة العرب فى القسم أن بعض القسم يقسمون به على التزام فعل يفعله المقسِم ليُلجئ نفسه إلى عمله ولا يندم عنه ، وهو من قبيل قسم النذر ، فإذا أراد أحد أن يظهر عزمه على فعل لا محالة منه ، ولا مطمع لأحد فى صرفه عنه ، أكده بالقسم ، قال بلعاء بن قيس :

وفارسٍ في غِمار المَوْت منغَمِس إذَا تَأَلَّى على مَكْرُوهَةٍ صَدَقَا

(أى إذا حلف على أن يقاتل أو يقتل أو نحو ذلك من المصاعب والأضرار ومنه سميت الحرب كريهة) فصار نطقهم باليمين مؤذنا بالعزم ، وكثر ذلك فى ألسنتهم فى أغراض التأكيد ونحوه ، حتى صار يجرى ذلك على اللسان كما تجرى الكلمات الدالة على المعانى من غير إرادة الحلف ، وصارت كثرته فى الكلام لا تنحصر ، فكثر التحرج من ذلك فى الإسلام قال كثيّر :

قليل الألايى حافظٌ ليمينه وإن سبقت منه الأليَّة بَرَّتِ

فأشبه جريانُ الحلف على اللسان اللغوَ من الكلام .

وقد اختلف العلماء فى المراد من لغو اليمين فى هذه الآية ، فذهب الجمهور إلى أن اللغو هو اليمين التى تجرى على اللسان ، لم يقصد المتكلم بها الحلف ، ولكنها جرت مجرى التأكيد . أو التنبيه ، كقول العرب : لا والله ، وبلى والله ، وقول القائل : والله لقد سمعت من فلان كلاما عجبا ، وغير هذا ليس بلغو ، وهذا قول عائشة ، رواه عنها فى الموطأ والصّحاح ، وإليه ذهب الشعبى ، وأبو قِلابة ، وعكرمة ، ومجاهد ، وأبو صالح ، وأخذ به الشافعى . والحجة له أن الله قد جعل اللغو قسيما للتى كسبها القلب ، فى هذه الآية ، وللتى عقد عليها الحالف اليمين فى قوله : « ولَـٰكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيْمَـٰن » فما عقدتم الأيمان هو ما كسبته القلوب ؛ لأن ما كسبت قلوبكم مبيَّن ، فيحمل عليه مجمل « ما عقدتم » ، فتعين أن تكون اللغو هى التى لا قصد فيها إلى الحلف ، وهى التى تجرى على اللسان دون قصد ، وعليه فمعنى نفى المؤاخذة نفى المؤاخذة بالإثم وبالكفارة ؛ لأن نفى الفعل يعم ، فاليمين التى لا قصد فيها ، لا إثم ولا كفارة عليها ، وغيرها تلزم فيه الكفارة للخروج من الإثم بدليل آية المائدة ؛ إذ فسر المؤاخذة فيها بقوله « فكفارته إطعام عشرة مسَـٰكين » فيكون فى الغموس ، وفى يمين التعليق ، وفى اليمين على الظن ، ثم يتبين خلافه ، الكفارة فى جميع ذلك .

وقال مالك : « لغو اليمين أن يحلف على شيء يظنه كذلك ثم يتبيّن خلاف ظنه » قال فى الموطأ : « وهذا أحسن ما سمعت إلى فى ذلك » وهو مروى ، فى غير الموطأ ، عن أبى هريرة ومن قال به الحسن ، وإبراهيم ، وقتادة ، والسدى ، ومكحول ، وابن أبى نجيح .

ووجهه من الآية : أن الله تعالى جعل المؤاخذة على كسب القلب فى اليمين ، ولا تكون

المؤاخذة إلا على الحنث ، لا أصل القسم ؛ إذ لا مؤاخذة لأجل مجرد الحلف لا سيما مع البر ، فتعين أن يكون المراد من كسب القلب كسبه الحنث أى تعمده الحنث ، فهو الذى فيه المؤاخذة، والمؤاخذة أجملت فى هاته الآية ، وبينت فى آية المائدة بالكفارة ، فالحالف على ظن يظهر بعد خلافه لا تعمد عنده للحنث ، فهو اللغو ، فلا مؤاخذة فيه ، أى لا كفارة وأما قول الرجل : لا والله وبلى والله، وهو كاذب ، فهو عند مالك قسم ليس بلغو، لأن اللغوية تتعلق بالحنث بعد اعتقاد الصدق ، والقائل « لا والله » كاذبا ، لم يتبين حنثه له بعد اليمين ، بل هو غافل عن كونه حالفا ، فإذا انتبه للحلف ، وجبت عليه الكفارة ، لأنه حلفها حين حلفها وهو حانث.

وإنما جعلنا تفسير ما كسبت قلوبكم كسب القلب للحنث ، لأن مساق الآية فى الحنث لأن قوله «ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم» ، إما إذن فى الحنث ، أو نهى عن الحلف خشية الحنث ، على الوجهين الماضيين ، وقوله « لا يؤاخذكم الله » بيان وتعليل لذلك ، وحكم البيان حكم المبين ، لأنه عينه .

وقال جماعة : اللغو ما لم يقصد به الكذب ، فتشمل القسمين ، سواء كان بلا قصد كالتى تجرى على الألسن فى « لا والله وبلى والله » أم كان بقصد ، مع اعتقاد الصدق ، فتبين خلافه. وممن قال بهذا : ابن عباس ، والشعبى وقال به أبو حنيفة ، فقال: اللغو لا كفارة فيها ولا إثم.

واحتج لذلك بأن الله تعالى جعل اللغو هنا ، مقابلا لما كسبته القلوب ، ونفى المؤاخذة عن اللغو ، وأثبتها لما كسبه القلب ، والمؤاخذة لا محالة على الحنث لا على أصل الحلف ، فاللغو هى التى لا حنث فيها ؛ ولم ير بين آية البقرة وآية المائدة تعارضا حتى يحمل إحداهما على الأخرى بل قال : إن آية البقرة جعلت اللغو مقابلا لما كسبه القلب ، وأثبت المؤاخذة لما كسبه القلب أى عزمت عليه النفس ، والمؤاخذة مطلقة تنصرف إلى أكمل أفرادها ، وهى العقوبة الأخروية فيتعين أنه ما كسبته القلوب ، أريد به الغموس ؛ وجعل فى آية المائدة اللغو مقابلا للأيمان المعقودة ، والعقد فى الأصل : الربط ، وهو معناه لغة ، وقد أضافه إلى الأيمان ، فدل على أنها اليمين التى فيها تعليق، وقد فسر المؤاخذة فيها بقوله : فكفارته إطعام الخ ، فظهر من الآيتين أن اللغو ما قابل الغموس ، والمنعقدة ، وهو نوعان لا محالة ، وظهر حكم الغموس ، وهى الحلف بتعمد الكذب ، فهو الإثم ، وحكم المنعقدة ، أنه الكفارة ، فوافق مالكا فى الغموس وخالفه فى أحد نوعى اللغو ، وهذا تحقيق مذهبه .

وفى اللغو ، غير هذه المذاهب ، مذاهب أنهاها ابن عطية إلى عشرة ، لا نطيل بها .

وقوله « والله غفور حليم » تذييل لحكم نفى المؤاخذة ، ومناسبة اقتران وصف الغفور بالحليم هنا ، دون الرحيم ، لأن هذه مغفرة لذنب هو من قبيل التقصير فى الأدب مع الله تعالى ، فلذلك وصف الله نفسه بالحليم ، لأن الحليم هو الذى لا يستفزه التقصير فى جانبه ، ولا يغضب للغفلة ، ويقبل المعذرة .

﴿ لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ 226 وَإِنْ عَزَمُواْ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ 227

استئناف ابتدائى ، للانتقال إلى تشريع فى عمل كان يغلب على الرجال أن يعملوه ، فى الجاهلية ، والإسلام . كان من أشهر الأيمان الحائلة بين البر والتقوى والإصلاح ، أيمان الرجال على مهاجرة نسائهم ، فإنها تجمع الثلاثة ؛ لأن حسن المعاشرة من البر بين المتعاشرين ، وقد أمر الله به فى قوله : « وعاشروهن بالمعروف » فامتثاله من التقوى ، ولأن دوامه من دوام الإصلاح ، ويحدث بفقده الشقاق ، وهو مناف للتقوى . وقد كان الرجل فى الجاهلية يولى من امرأته السنة والسنتين ، ولا تنحل يمينه إلا بعد مضى تلك المدة ، ولا كلام للمرأة فى ذلك . وعن سعيد بن المسيب : « كان الرجل فى الجاهلية لا يريد المرأة ، ولا يحب أن يطلقها ، لئلا يتزوجها غيره ، فكان يحلف ألّا يقربها مضارة للمرأة » أى ويقسم على ذلك لكيلا يعود إليها إذا حصل له شىء من الندم . قال : « ثم كان أهل الإسلام يفعلون ذلك ، فأزال الله ذلك ، وأمهل للزوج مدة حتى يتروى » فكان هذا الحكم من أهم المقاصد فى أحكام الأيمان ، التى مهد لها بقوله : ولا تجعلوا الله عرضة .

والإيلاء : الحلف ، وظاهر كلام أهل اللغة أنه الحلف مطلقا : يقال آلى يولى إيلاء ، وتألى يتألى تأليا ، وائتلى يأتلى ائتلاء ، والاسم الألوَّة والأليَّة ، كلاهما بالتشديد ، وهو واوى فالألوة فعولة والألية فعيلة .

وقال الراغب : (الإيلاء حلف يقتضى التقصير فى المحلوف عليه مشتق من الألو وهو

التقصير قال تعالى « لا يألونكم خبالا ـ ولا يأتل أولو الفضل منكم والسعة » وصار فى الشرع الحلف المخصوص) فيؤخذ من كلام الراغب أن الإيلاء حلف على الامتناع والترك ؛ لأن التقصير لا يتحقق بغير معنى الترك ؛ وهو الذى يشهد به أصل الاشتقاق من الألو ، وتشهد به موارد الاستعمال ، لأنا نجدهم لا يذكرون حرف النفى بعد فعل آلى ونحوه كثيرا ، ويذكرونه كثيرا ، قال المتلمس :

* آلَيْتُ حَبَّ العِرَاقِ الدَّهْرَ أَطْعَمُه *

وقال تعالى « ولا يأْتَلِ أُولُو الفَضْلِ منكم والسعة أن يُؤْتوا » أى على أن يؤتوا وقال تعالى هنا « للذين يؤلون من نسائهم » فعَدَّاه بمِنْ ، ولا حاجة إلى دعوى الحذف والتضمين.

وأيًّا مَّا كان فالإيلاء ، بعد نزول هذه الآية ، صار حقيقة شرعية فى هذا الحَلِف على الوصف المخصوص .

ومجىء اللام فى « للذين يؤلون » لبيان أن التربص جعل توسعة عليهم ، فاللام للأَجْل مثل « هَذا لَكَ » ويعلم منه معنى التخيير فيه ، أى ليس التربص بواجب ، فالمولى أن يفىء فى أقل من الأشهر الأربعة . وعدى فعل الإيلاء بِمِن ، مع أن حقهُ أن يعدّى بعلى ؛ لأنه ضمن هنا معنى ـ البُعد ، فعدى بالحرف المناسب لفعل البُعد ، كأنه قال : للذين يؤلون متباعدين من نسائهم ، فمِنْ للابتداء المجازى .

والنساء : الزوجات كما تقدم فى قوله « فاعتزلوا النساء فى المحيض » وتعليق الإيلاء باسم النساء من باب إضافة التحليل والتحريم ونحوها إلى الأعيان ، مثل « حُرِّمَت عليكم أمهاتكم » وقد تقدم فى قوله تعالى « إنما حرَّم عليكم الميتة » .

والتربص : انتظار حصول شىء لغير المنتظِر ، وسيأتى الكلام عليه عند قوله تعالى : « والمطلَّقَاتُ يتربصن بأنفسهن ثَلَاثة قروء » ، وإضافة تربص إلى أربعة أشهر إضافة على معنى « فى » كقوله تعالى : « بل مَكْرُ الليل » .

وتقديم « للذين يؤلون » على المبتدأ المسند إليه ، وهو تربصُ ، للاهتمام بهذه التوسعة التى وسع الله على الأزواج ، وتشويق لذِكْر المسند إليه . و (فاءوا) رجعوا أى رجعوا إلى قربان النساء ، وحذف متعلق فاءوا بالظهور المقصود . والفَيْئة تكون بالتكفير عن اليمين المذكورة فى سورة العقود .

وقوله « فإن الله غفور رحيم » دليل الجواب ، أى فحنثهم فى يمين الإيلاء ، مغفور لهم ؛ لأن الله غفور رحيم . وفيه إيذان بأن الإيلاء حرام ، لأن شأن إيلائهم ، الوارد فيه القرآن ، قصدُ الإضرار بالمرأة . وقد يكون الإيلاء مباحا إذا لم يقصد به الإضرار ، ولم تطل مدته : كالذى يكون لقصد التأديب ، أو لقصد آخر معتبر شرعا ، غير قصد الإضرار المذموم شرعا . وقد آلى النبىء صلى الله عليه وسلم من نسائه شَهْرا ، قيل : لمرض كان برجله ، وقيل : لأجل تأديبهن ؛ لأنهن قد لقين من سعة حلمه ورفقه ما حدا ببعضهن إلى الإفراط فى الإدلال ، وحَمَل البقية على الاقتداء بالأخريات ، أو على استحسان ذلك . والله ورسوله أعلم ببواطن الأمور .

وأما جواز الإيلاء للمصلحة : كالخوف على الولد من الغَيْل ، وكالحِمْية من بعض الأمراض فى الرجل والمَرأة ، فإباحته حاصلة من أدلة المصلحة ونفى المضرة ، وإنما يحصل ذلك بالحلف عند بعض الناس ، لما فيهم من ضعف العزم ، واتهام أنفسهم بالفلتة فى الأمرِ ، إن لم يقيدوها بالحلف .

وعَزم الطلاق : التصميم عليه ، واستقرار الرأى فيه بعد التأمل وهو شىء لا يحصل لكل مُولٍ من تلقاء نفسه ، وخاصة إذا كان غالب القصد من الإيلاء المغاضبة والمضارة ، فقوله : « وإن عزموا الطلاق » دليل على شرط محذوف ، دل عليه قوله : « فإن فاءوا » فالتقدير : وإن لم يفيئوا فقد وجب عليهم الطلاق ، فهم بخير النظرين : بين أن يفيئوا ، أو يطلقوا ، فإن عزموا الطلاق فقد وقع طلاقهم .

وقوله « فإن الله سميع عليم » دليل الجواب ، أى فقد لزمهم وأمضى طلاقهم ، فقد حد الله للرجال فى الإيلاء أجلا محدودا ، لا يتجاوزونه ، فإما أن يعودوا إلى مضاجعة أزواجهم ، وإما أن يطلقوا ، ولا مندوحة لهم غيرهذين .

وقد جعل الله للمولى أجلا وغاية : أما الأجل فاتفق عليه علماء الإسلام ، واختلفوا فى الحالف على أقل من أربعة أشهر ، فالأئمة الأربعة على أنه ليس بإيلاء ، وبعض العلماء : كإسحاق بن راهويه وحماد يقول : هو إيلاء ، ولا ثمرة لهـذا الخلاف ، فيما يظهر ، إلا مايترتب على الحلف بقصد الضرِّ من تأديب القاضى إياه إذا رفعت زوجه أمرها إلى القاضى ومِن أمرِه إياه بالفَيْئَة .

وأما الغاية ، فاختلفوا أيضا فى الحاصل بعد مضى الأجل ، فقال مالك والشافعى : إن رفعته امرأته بعد ذلك ، يوقف لدى الحاكم ، فإما أن يفىء ، أو يطلق بنفسه ، أو يطلق الحاكم عليه ، وروى ذلك عن اثنى عشر من أصحاب النبىء صلى الله عليه وسلم . وقال أبو حنيفة : إن مضت المدة ولم يفىء فقد بانت منه ، واتفق الجميع على أن غير القادر يكفى أن يفىء بالعزم ، والنيّة ، وبالتصريح لدى الحاكم ، كالمريض والمسجون والمسافر .

واحتج المالكية بأن الله تعالى قال « فإن الله سميع عليم » فدل على أن هنالك مسموعا ؛ لأن وصف الله بالسميع معناه العليم بالمسموعات ، على قول المحققين من المتكلمين ، لاسيما وقد قرن بعليم ، فلم يبق مجال لاحتمال قول القائلين من المتكلمين ، بأن « السميع » مرادف « للعليم » وليس المسموع إلا لفظ المولى ، أو لفظ الحاكم ، دون البينونة الاعتبارية . وقوله « عليم » يرجع للنية والقصد . وقال الحنفية « سميع » لإيلائه ، الذى صار طلاقا بمضى أجله ، كأنهم يريدون: أن صيغة الإيلاء ، جعلها الشرع سبب طلاق ، بشرط مضى الأمد « عليم » بنية العازم على ترك الفَيئة . وقول المالكية أصح ؛ لأن قوله « فإن الله سميع عليم » جُعل مفرعا عن عزم الطلاق ؛ لا عن أصل الإيلاء ؛ ولأن تحديد الآجال وتنهيتها موكول للحكام .

وقد خفى على الناس وجه التأجيل بأربعة أشهر ، وهو أجل حدده الله تعالى ، ولم نطلع على حكمته ، وتلك المدة ثلث العام ، فلعلها ترجع إلى أن مثلها يعتبر زمنا طويلا ، فإن الثلث اعتبر معظم الشىء المقسوم ، مثل ثلث المال فى الوصية ، وأشار به النبىء عليه الصلاة والسلام على عبدالله بن عمرو بن العاص فى صوم الدهر . وحاول بعض العلماء توجيهه بما وقع فى قصة مأثورة عن عمر بن الخطاب ، وعزا ابن كثير فى تفسيره روايتها لمالك فى الموطأ عن عبد الله ابن دينار . ولا يوجد هذا فى الروايات الموجودة لدينا : وهى رواية يحيى بن يحيى الليثى ، ولا رواية ابن القاسم والقعنبى وسويد بن سعيد ومحمد بن الحسن الشيبانى ، ولا رواية يحيى بن يحيى ابن بكير التميمى التى يرويها المهدى بن تومرت ، فهذه الروايات التى لدينا فلعلها مذكورة فى رواية أخرى لم نقف عليها . وقد ذكر هذه القصة أبو الوليد الباجى فى شرحه على الموطأ المسمى بالمنتقى ، ولم يعزها إلى شىء من روايات الموطأ : أن عمر خرج ليلة يطوف بالمدينة يتعرف أحوال الناس فمر بدار سمع امرأة بها تنشد :

أَلاَ طَالَ هذا الليلُ واسوَدَّ جانبُه وأَرَّقنى أَن لا خليلَ أُلاَعِبُه
فلولا حذار الله لا شىء غيره لَزُعزِعَ من هذا السرير جوانبه

فاستدعاها ، من الغد ، فأخبرته أن زوجها أرسل فى بعث العراق ، فاستدعى عمر نساء فسألهن عن المدة التى تستطيع المرأة فيها الصبر على زوجها قلن « شهران ويقل صبرها فى ثلاثة أشهر ، وينفد فى أربعة أشهر » وقيل : إنه سأل ابنته حفصة . فأمر عمر قواد الأجناد ألا يمسكوا الرجل فى الغزو أكثر من أربعة أشهر ، فإذا مضت استردَّ الغازين ووجه قوما آخرين .

﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓا۟ إِصْلَٰحًا ﴾

عطف على الجملة قبلها ، لشدة المناسبة ، وللاتحاد فى الحكم وهو التربص ، إذ كلاهما انتظار لأجل المراجعة، ولذلك لم يقدم قوله « الطَّلَٰقُ مرتان » على قوله «والمطلَّقَٰتُ يتربصن » لأن هذه الآى جاءت متناسقة ، منتظمة على حسب مناسبات الانتقال على عادة القرآن فى إبداع الأحكام ، وإلقائها ، بأسلوب سَهل لاتسْأَم له النفس ، ولا يجىء على صورة التعليم والدرس .

وسيأتى كلامنا على الطلاق عند قوله تعالى « الطَّلَٰقُ مرتان » .

وجملة « والمطَلَّقَٰتُ يتربصن » خبرية مراد بها الأمر ، فالخبر مستعمل فى الإنشاء وهو مجاز فيجوز جعله مجازا مرسلا مركبا ، باستعمال الخبر فى لازم معناه ، وهو التقرر والحصول. وهو الوجه الذى اختاره التفتازانى فى قوله تعالى « أَفَمَنْ حَقَّ عليه كَلِمَةُ العَذَابِ أَفأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فى النار » بأن يكون الخبر مستعملا فى المعنى المركب الإنشائى ، بعلاقة اللزوم بين الأمر ، مثلا كما هنا ، وبين الامتثال ، حتى يقدر المأمور فاعلا فيخبر عنه . ويجوز جعله مجازا تمثيليا ، كما اختاره الزمخشرى فى هذه الآية إذ قال : « فكأنهن امتثلن الأمر بالتربص فهو يخبر عنه موجودا ونحوه قولهم فى الدعاء : رحمه الله ثقة بالاستجابة » قال التفتازانى : فهو

تشبيه ما هو مطلوب الوقوع بما هو محقق الوقوع فى الماضى كما فى قول الناس : رحمه الله ، أو فى المستقبل ، أو الحال ، كما فى هذه الآية . قلت : وقد تقدم فى قوله تعالى « فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج » وأنه أُطلق المركب الدال على الهيئة المشبه بها على الهيئة المشبهة .

والتعريف فى المطلقات تعريف الجنس . وهو مفيد للاستغراق ، إذ لا يصلح لغيره هنا . وهو عام فى المطلقات ذوات القروء بقرينة قوله « يتربصن بأنفسهن ثَلَٰثة قروء » ، إذ لا يتصور ذلك فى غيرهن . فالآية عامة فى المطلقات ذوات القروء ، وليس هذا بعام مخصوص فى هذه، بمتصل ولا بمنفصل ، ولا مراد به الخصوص ، بل هو عام فى الجنس الموصوف بالصفة المقدرة التى هى من دلالة الاقتضاء . فالآية عامة فى المطلقات ذوات القروء . وهى مخصصة بالحرائر دون الإماء ، فأخرجت الإماء ، بما ثبت فى السنة : أن عدة الأمة حيضتان ، رواه أبو داود والترمذى . فهى شاملة لجنس المطلقات ذوات القروء ، ولا علاقة لها بغيرهن من المطلقات، مثل المطلقات اللاتى لسن من ذوات القروء ، وهن النساء اللاتى لم يبلغن سن المحيض ، والآيسات من المحيض ، والحوامل ، وقد بين حكمهن فى سورة الطلاق . إلا أنها يخرج عن دلالتها المطلقات قبل البناء من ذوات القروء ، فهن مخصوصات من هذا العموم بقوله تعالى « يَـٰٓأَيها الذين ءامنوا إذا نكحتم المؤمنَٰت ثم طلقتموهن من قبل أن تمسُّوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدُّونها » فهى فى ذلك عام مخصوص بمخصص منفصل . وقال المالكية والشافعية : إنها عام مخصوص منه الأصناف الأربعة ، بمخصصات منفصلة ، وفيه نظر فيما عدا المطلَّقة قبل البناء . وهى عند الحنفية عام أريد به الخصوص بقرينة ، أى بقرينة دلالة الأحكام الثابتة لتلك الأصناف . وإنما لجأوا إلى ذلك لأنهم يرون المخصص المنفصل ناسخا ، وشرط النسخ تقرر المنسوخ ، ولم يثبت وقوع الاعتداد فى الإسلام بالأقراء لكل المطلقات .

والحق أن دعوى كون المخصص المنفصل ناسخا ، أصلٌ غيرُ جدير بالتأصيل ؛ لأن تخصيص العام هو وروده مُخْرَجا منه بعض الأفراد بدليلٍ ، فإن مجىء العمومات بعد الخصوصات كثير ، ولا يمكن فيه القول بنسخ العام للخاص ، لظهور بطلانه ، ولا بنسخ الخاص للعام ، لظهور سبقه ، والناسخ لا يسبق ؛ وبعد ، فمهما لم يقع عمل بالعموم ، فالتخصيص ليس بنسخ .

ويتربصن بأنفسهن أى يتلبثن وينتظرن مرور ثلاثة قروء ، وزيد (بأنفسهن) تعريضا بهن ، بإظهار حالهن فى مظهر المستعجلات ، الراميات بأنفسهن إلى التزوج ، فلذلك أُمِرْن أن يتربصن بأنفسهن ، أى يمسكنهن ولا يرسلْنهن إلى الرجال . قال فى الكشاف : « فى ذكر الأنفس تهييج لهن على التربص وزيادة بعث ؛ لأن فيه ما يستنكفن منه فيحملهن على أن يتربصن » وقد زعم بعض النحاة : أن بأنفسهن تأكيد لضمير المطلقات ، وأن الباء زائدة ، ومن هنالك قال بزيادة الباء فى التوكيد المعنوى . ذكره صاحب المغنى ، ورده ، من جهة اللفظ ، بأن : حق توكيد الضمير المتصل ، أن يكون بعد ذكر الضمير المنفصل أو بفاصل آخر ، إلا أن يقال : اكتفى بحرف الجر ؛ ومن جهة المعنى ، بأن التوكيد لا داعى إليه ؛ إذ لا يذهب عقل السامع إلى أن المأمور غير المطلقات الذى هو المبتدأ ، الذى تضمن الضمير خبره .

وانتصب ثلاثة قروء ، على النيابة عن المفعول فيه ؛ لأن الكلام على تقدير مضاف ؛ أى مدة ثلاثة قروء ، فلما حذف المضاف خلفه المضاف إليه فى الإعراب .

والقروء جمع قرء ـ بفتح القاف وضمها ـ وهو مشترك للحيض والطهر. وقال أبوعبيدة : إنه موضوع للانتقال من الطهر إلى الحيض ، أو من الحيض إلى الطهر ، فلذلك إذا أطلق على الطهر أو على الحيض كان إطلاقا على أحد طرفيه . وتبعه الراغب . ولعلهما أرادا بذلك وجه إطلاقه على الضدين . وأحسب أن أشهر معانى القرء ، عند العرب ، هو الطهر ، ولذلك ورد فى حديث عمر ، أن ابنه عبدالله ، لما طلق امرأته فى الحيض، سأل عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك . وما سؤاله إلا من أجل أنهم كانوا لا يطلقون إلا فى حال الطهر ليكون الطهر الذى وقع فيه الطلاق مبدأ الاعتداد وكون الطهر الذى طلقت فيه هو مبدأ الاعتداد هو قول جميع الفقهاء ما عدا ابن شهاب فإنه قال: يلغَى الطهر الذى وقع فيه الطلاق.

واختلف العلماء فى المراد من القروء، فى هذه الآية ، والذى عليه فقهاء المدينة ، وجمهور أهل الأثر ، أن القرء:هوالطهر . وهذاقول عائشة ، وزيد بن ثابت ، وابن عمر ، وجماعة من الصحابة، من فقهاء المدينة ، ومالك ، والشافعى ، فى أوضح كلاميه ، وابن حنبل . والمراد به الطهر الواقع بين دَمَيْن . وقال على ، وعمر ، وابن مسعود ، وأبو حنيفة ، والثورى وابن أبى ليلى ، وجماعة : إنه الحيض. وعن الشافعى، فى أحد قوليه ، أنه الطهر المُنتقَل منه إلى الحيض ،

وهووفاق لما فسر به أبو عبيدة ، وليس هو بمخالف لقول الجمهور : إن القرء : الطهر ، فلا وجه لعده قولا ثالثا .

ومرجع النظر عندى ، فى هذا ، إلى الجمع بين مقصدى الشارع من العدة . وذلك أن العدة قصد منها تحقق براءة رحم المطلقة ، من حمل المطلق ، وانتظارُ الزوج لعله أن يرجع . فبراءة الرحم تحصل بحيضة أوطهر واحد ،وما زاد عليه تمديد فى المدة انتظارا للرجعة. فالحيضة الواحدة قد جعلت علامة على براءة الرحم ، فى استبراء الأمة فى انتقال الملك ، وفى السبايا ، وفى أحوال أخرى ، مختلفا فى بعضها بين الفقهاء ، فتعين أن ما زاد على حيض واحد ، ليس لتحقق عدم الحمل ، بل لأن فى تلك المدة رفقا بالمطلق ، ومشقة على المطلقة ، فتعارض المقصدان ، وقد رجح حق المطلق فى انتظاره أمدا بعد حصول الحيضة الأولى وانتهائها ، وحصول الطهر بعدها . فالذين جعلوا القروء أطهارا راعوا التخفيف عن المرأة ، مع حصول الإمهال للزوج ، واعتضدوا بالأثر .

والذين جعلوا القروء حيضات ، زادوا للمطلق إمهالا ؛ لأن الطلاق لا يكون إلا فى طهر عند الجميع ، كما ورد فى حديث عمر بن الخطاب فى الصحيح ، واتفقوا على أن الطهر الذى وقع الطلاق فيه معدود فى الثلاثة القروء .

وقروء صيغة جمع الكثرة ، استعمل فى الثلاثة ، وهى قلة توسعا ، على عاداتهم فى الجموع أنها تتناوب ، فأوثر فى الآية الأخف مع أمن اللبس ، بوجود صريح العدد . وبانتهاء القروء الثلاثة تنقضى مدة العدة ، وتبين المطلقة الرجعية من مفارقها ، وذلك حين ينقضى الطهر الثالث وتدخل فى الحيضة الرابعة ، قال الجمهور : إذا رأت أول نقطة الحيضة الثالثة خرجت من العدة ، بعد تحقق أنه دم حيض .

ومن أغرب الاستدلال لكون القرء الطهر . الاستدلال بتأنيث اسم العدد فى قوله تعالى « ثَلَٰثَة قروء . قالوا : والطهر مذكر فلذلك ذكر معه لفظ ثلاثة ، ولو كان القرء الحيضة والحيض مؤنث ، لقال ثلاث قروء ، حكاه ابن العربى فى الأحكام ، عن علمائنا ، يعني المالكية ولم يتعقبه وهو استدلال غير ناهض ؛ فإن المنظور إليه ، في التذكير والتأنيث ، إما المسمى إذا كان التذكير والتأنيث حقيقيا ، وإلا فهو حال الاسم من الاقتران بعلامة التأنيث اللفظى ، أو إجراء الاسم على اعتبار تأنيث مقدر مثل اسم البئر ، وأما هذا الاستدلال فقد لبَّس حكم اللفظ بحكم أحد مرادفيه .

وقوله تعالى «ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن» إخبار عن انتفاء إباحة الكتمان ، وذلك مقتضى الإعلام بأن كتمانهن منهى عنه محرم . فهو خبر عن التشريع ، فهو إعلام لهن بذلك ، و ما خلق الله فى أرحامهن هو الدم ومعناه كتم الخبر عنه لا كتمان ذاته ، كقول النابغة « كتمتك ليلا بالجمومين ساهرا » أى كتمتك حال ليل .

و « ما خلق الله فى أرحامهن » موصول ، فيجوز حمله على العهد : أى ماخلق من الحيض بقرينة السياق . ويجوز حمله على معنى المعرف بلام الجنس فيعم الحيض والحمل ، وهو الظاهر وهو من العام الوارد على سبب خاص ؛ لأن اللفظ العام الوارد فى القرآن عقب ذكر بعض أفراده ، قد ألحقوه بالعام الوارد على سبب خاص ، فأما من يقصر لفظ العموم فى مثله على خصوص ما ذُكر قبَله ، فيكون إلحاق الحوامل بطريق القياس ، لأن الحكم نيط بكتمان ما خلق الله فى أرحامهن . وهذا محمل اختلاف المفسرين ، فقال عكرمة ، والزهرى، والنخعى: ما خلق الله فى أرحامهن: الحيض ، وقال ابن عباس وعمر : الحمل ، وقال مجاهد : الحمل والحيض ، وهو أظهر ، وقال قتادة : كانت عادة نساء الجاهلية أن يكتمن الحمل ، ليلحق الولد بالزوج الجديد (أى لئلا يبْقى بين المطلَّقة ومطلِّقها صلة ولا تنازع فى الأولاد) وفى ذلك نزلت ، وهذا يقتضى أن العدة لم تكن موجودة فيهم ، وأما مع مشروعية العدة ، فلا يتصور كتمان الحمل ؛ لأن الحمل لا يكون إلا مع انقطاع الحيض ، وإذ مضت مدة الأقراء تبين أن الحمل من الزوج الجديد .

وقوله « إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر » شرط أريد به التهديد دون التقييد ، فهو مستعمل فى معنى غير معنى التقييد ، على طريقة المجاز المرسل التمثيلى ، كما يستعمل الخبر فى التحسر ، والتهديد ، لأنه لا معنى لتقييد نفى الحل بكونهن مؤمنات ، وإن كان كذلك فى نفس الأمر ، لأن الكوافر لا يمتثلن لحكم الحلال والحرام الإسلامى ، وإنما المعنى أنهن إن كتمن ، فهن لا يؤمن بالله واليوم الآخر ؛ إذ ليس من شأن المؤمنات هذا الكتمان . وجىء فى هذا الشرط بإنْ ، لأنها أصل أدوات الشرط ، ما لم يكن هنالك مقصد لتحقيق حصول الشرط فيؤتى بإذا ، فإذا كان الشرط مفروضا ، فرضا لا قصد لتحقيقه ولا لعدمه ، جىء بإن . وليس لإنْ هنا ، شىء من معنى الشك فى حصول الشرط ، ولا تنزيل إيمانهن ، المحقق ، منزلة المشكوك ، لأنه لا يستقيم ، خلافا لما قرره عبد الحكيم .

والمراد بالإيمان بالله واليوم الآخر ، الإيمان الكامل ، وهو الإيمان بما جاء به دين الإسلام ، فليس إيمان أهل الكتاب ، بالله واليوم الآخر ، بمراد هنا ؛ إذ لا معنى لربط نفى الحمل فى الإسلام بثبوت إيمان أهل الكتاب .

وليس فى الآية دليل على تصديق النساء ، فى دعوى الحمل والحيض ، كما يجرى على ألسنة كثير من الفقهاء ، فلابد من مراعاة أن يكون قولهن مشبها ، ومَتى ارتيب فى صدقهن ، وجب المصير إلى ما هو المحقق ، وإلى قول الأطباء والعارفين . ولذلك قال مالك : « لو ادعت ذات القروء انقضاء عدتها ، فى مدة شهر من يوم الطلاق ، لم تصدق ، ولا تصدق فى أقل من خمسة وأربعين يوما ، مع يمينها » وقال عبد الملك : خمسون يوما ، وقال ابن العربى : لا تصدق فى أقل من ثلاثة أشهر ، لأنه الغالب فى المدة التى تحصل فيها ثلاثة قروء ، وجرى به عمل تونس ، كما نقله ابن ناجى ، وعمل فاس ، كما نقله السِّجْلْمَاسِي . وفى الآية دلالة على أن المطلقة الكتابية لا تصدق فى قولها : إنها انقضت عدتها .

وقوله « وبعولتُهنّ » . البعولة جمع بعل ، والبعل اسم زوج المرأة . وأصل البعل فى كلامهم ، السيد . وهو كلمة ساميَّة قديمة ، فقد سمَّى الكنعانيون (الفنيقيون) معبودهم بَعْلا قال تعالى « أتدعون بَعْلًا وتذرون أحسن الخالقين » وسمى به الزوج لأنه ملك أمر عصمة زوجه ، ولأن الزوج كان يعتبر مالكا للمرأة ، وسيدا لها ، فكان حقيقا بهذا الاسم ، ثم لما ارتقى نظام العائلة من عهد إبراهيم عليه السلام ، فما بعده من الشرائع ، أخذ معنى الملك فى الزوجية يضعف ، فأطلق العرب لفظ الزوج على كلٍّ من الرجل والمرأة ، اللذين بينهما عصمة نكاح ، وهو إطلاق عادل ؛ لأن الزوج هو الذى يثنى الفرد ، فصارا سواء فى الاسم ، وقد عبر القرآن بهذا الاسم ، فى أغلب المواضع ، غير التى حكى فيها أحوال الأمم الماضية كقوله « وهٰذا بعلى شيخا » ، وغير المواضع التى أشار فيها إلى التذكير بما للزوج من سيادة ، نحو قوله تعالى « وإن امرأة خافت من بعلها نشوزا أو إعراضا » وهاته الآية كذلك ، لأنه لما جعل حق الرجعة للرَّجل جبرا على المرأة ، ذكَّر المرأة بأنه بعلُها قديما ، وقيل : البعل : الذكر ، وتسمية المعبود بَعْلا لأنه رمز إلى قوة الذكورة ، ولذلك سمى الشجر الذى لا يسقى بَعْلا ، وجاء جمعه على وزن فعولة ، وأصله فُعول المطردُ فى جمع فَعْل ، لكنه زيدت فيه الهاء لتوهم معنى الجماعة فيه ، ونظيره قولهم : فُحُولة وذُكورة وكُعُوبة وسُهُولة ، جمع السَّهل ،

ضد الجبل ، وزيادة الهاء فى مثله سماعى ؛ لأنها لا تؤذن بمعنى ، غير تأكيد معنى الجمعية بالدلالة على الجماعة .

وضمير (بعولتهن)، عائد إلى المطلقات قبله ، وهن المطلقات الرجعيات ، كما تقدم ، فقد سماهن الله تعالى مطلقات لأن أزواجهن أنشأوا طلاقهن، وأطلق اسم البعولة على المطلقين، فاقتضى ظاهره أنهم أزواج للمطلقات ، إلا أن صدور الطلاق منهم إنشاء لفك العصمة التى كانت بينهم ، وإنما جعل الله مدة العدة توسعة على المطلقين ، عسى أن تحدث لهم ندامة ورغبة فى مراجعة أزواجهم ؛ لقوله تعالى « لا تدرى لعل الله يُحْدِثُ بعد ذٰلك أمرا » ، أى أمر المراجعة ، وذلك شبيه بما أجرته الشريعة فى الإيلاء ، فللمطلقين ، بحسب هذه الحالة، حالة وسَطٌ بين حالة الأزواج وحالة الأجانب ، وعلى اعتبار هـذه الحالة الوسط أُوقع عليهم اسم البعولة هنا ، وهو مجاز قرينته واضحة ، وعلاقته اعتبار ما كان ، مثل إطلاق اليتامى فى قوله تعالى « وءاتوا اليتامى أموٰلهم » .

وقد حمله الجمهور على المجاز ؛ فإنهم اعتبروا المطلقة طلاقا رجعيا امرأة أجنبية عن المطلق، بحسب الطلاق ، ولـكن لما كان للمطلق حق المراجعة ، ما دامت المرأة فى العدة ، ولو بدون رضاها ، وجب إعمال مقتضى الحالتين ، وهذا قول مالك والشافعى . قال مالك « لا يجوز للمطلق أن يستمتع بمطلقته الرجعية ، ولا أن يدخل عليها بدون إذن ، ولو وطئها بدون قصد مراجعةٍ أثم ، ولـكن لا حد عليه للشبهة ، ووجب استبراؤها من المـاء الفاسد ، ولو كانت رابعة لم يكن له تزوج امرأة أخرى ، ما دامت تلك فى العدة » .

وإنما وجبت لها النفقة لأنها محبوسة لانتظار مراجعته ، ويشـكل على قولهم أن عثمان قضى لها بالميراث إذا مات مطلقها وهى فى العدة ؛ قضى بذلك فى امرأة عبدالرحمن بن عوف ، بموافقة علىٍّ ، رواه فى الموطأ ، فيُدفع الإشـكال بأن انقضاء العدة شرط فى إنفاذ الطلاق ، وإنفاذ الطلاق مانع من الميراث ، فما لم تنقض العدة ، فالطلاق متردد بين الإعمال والإلغاء ، فصار ذلك شـكا فى مانع الإرث ، والشك فى المانع يبطل إعماله .

وحمل أبو حنيفة ، والليث بن سعد ، البعولة على الحقيقة ، فقالا « الزوجية مستمرة بين المطلق الرجعى ومطلَّقته ؛ لأن الله سماهم بعُولة » وسوغا دخول المطلق عليها ، ولو وطئها فذلك ارتجاع عنـد أبى حنيفة . وقال به الأوزاعى ، والثورى ، وابن أبى ليلى ، ونسب إلى

سعيدبن المسيب ، والحسن ، والزهرى ، وابن سيرين ، وعطاء ، وبعض أصحاب مالك .
وأحسب أن هؤلاء قائلون ببقاء الزوجية بين المطلق ومطلقته الرجعية .

و (أحق) قيل : هو بمعنى اسم الفاعل مسلوب المفاضلة ، أتى به لإفادة قوة حقهم ، وذلك مما يستعمل فيه صيغة أفعل ، كقوله تعالى : « ولذكر الله أكبر » لا سيما إن لم يذكر بعدها مفضل عليه بحرف من ، وقيل : هو تفضيل على بابه ، والمفضل عليه محذوف ، أشار إليه فى الكشاف ، وقرره التفتازانى بما تحصيله وتبيينه :أن التفضيل بين صنفى حق مختلفين باختلاف المتعلق : هما حق الزوج فى الرجعة إن رغب فيها ، وحق المرأة فى الامتناع من المراجعة إن أبتها ، فصار المعنى : وبعولتهن أحق برد المطلقات ، من حق المطلقات بالامتناع وقد نسج التركيب على طريقة الإيجاز .

وقوله « فى ذٰلك » الإشارة بقوله « ذٰلك » إلى التربص ، بمعنى مدته ، أى للبعولة حق الإرجاع فى مدة القروء الثلاثة ، أى لا بعد ذلك . كما هو مفهوم القيد . هذا تقرير معنى الآية ، على أنها جاءت لتشريع حكم المراجعة فى الطلاق ما دامت العدة ، وعندى أن هذا ليس مجرد تشريع للمراجعة ، بل الآية جامعة لأمرين : حكم المراجعة ، وتحضيض المطلقين على مراجعة المطلقات ، وذلك أن المتفارقين . لا بد أن يكون لأحدهما ، أو لكليهما ، رغبة فى الرجوع ، فالله يعلم الرجال بأنهم أولى بأن يرغبوا فى مراجعة النساء ، وأن يصفحوا عن الأسباب التى أوجبت الطلاق لأن الرجل هو مظنة البصيرة والاحتمال ، والمرأة أهل الغضب والإباء .

والرد تقدم الكلام عليه عند قوله تعالى « حتى يردوكم عن دينكم » والمراد به هنا الرجوع إلى المعاشرة ، وهو المراجعة ، وتسمية المراجعة ردا يرجح أن الطلاق قد اعتبر فى الشرع قطعا لعصمة النكاح ، فهو إطلاق حقيقى على قول مالك ، وأما أبو حنيفة ومن وافقوه فتأولوا التعبير بالرد : بأن العصمة فى مدة العدة سائرة فى سبيل الزوال عند انقضاء العدة ، فسميت المراجعة ردا عن هذا السبيل الذى أخذت فى سلوكه وهو رد مجازى .

وقوله « إن أرادوا إصلٰحًا » ، شرط قصد به الحث على إرادة الإصلاح ، وليس هو للتقييد .

﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِى عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ 228

لا يجوز أن يكون ضمير لهن عائدا إلى أقرب مذكور ، وهو المطلقات ، على نسق الضمائر قبله ؛ لأن المطلقات لم تبق بينهن وبين الرجال علقة ، حتى يكون لهن حقوق ، وعليهن حقوق ، فتعين أن يكون ضمير لهن ضمير الأزواج النساء اللائى اقتضاهن قوله « بردهن » بقرينة مقابلته بقوله « وللرجال عليهن درجة » .

فالمراد بالرجال فى قوله « وللرجال » الأزواج ، كأنه قيل : ولرجالهن عليهن درجة .

والرجل إذا أضيف إلى المرأة ، فقيل : رجل فلانة ، كان بمعنى الزوج ، كما يقال للزوجة: امرأة فلان ، قال تعالى « وامرأته قائمة ـ إلا امرأتك » .

ويجوز أن يعود الضمير إلى النساء فى قوله تعالى « للذين يؤلون من نسائهم » بمناسبة أن الإيلاء من النساء هضم لحقوقهن ،إذا لم يكن له سبب، فجاء هذا الحكم الكلى على ذلك السبب الخاص لمناسبة ؛ فإن الكلام تدرج من ذكر النساء اللائى فى العصمة ، حين ذكر طلاقهن بقوله « وإن عزموا الطَّلَاقَ » ، إلى ذكر المطلقات بتلك المناسبة ، ولما اختتم حكم الطلاق بقوله « وبعولتهن أحق بردِّهن فى ذلك » صار أولئك النساء المطلقات زوجات ، فعاد الضمير إليهن باعتبار هذا الوصف الجديد ، الذى هو الوصف المبتدأ به فى الحكم ، فكان فى الآية ضرب من رد العجز على الصدر ، فعادت إلى أحكام الزوجات ، بأسلوب عجيب : والمناسبة أن فى الإيلاء من النساء تطاولا عليهن ، وتظاهرا بما جعل الله للزوج من حق التصرف فى العصمة ، فناسب أن يذكَّروا بأن للنساء من الحق مثل ما للرجال .

وفى الآية احتباك، فالتقدير : ولهن على الرجال مثل الذى للرجال عليهن ، فحذف من الأول لدلالة الآخر ، وبالعكس . وكان الاعتناء بذكر ما للنساء من الحقوق على الرجال ، وتشبيهه بما للرجال على النساء ؛ لأن حقوق الرجال على النساء مشهورة ، مسلمة من أقدم عصور البشر ، فأما حقوق النساء فلم تكن مما يلتفت إليه أو كانت متهاوناً بها ، وموكولة إلى مقدار حظوة المرأة عند زوجها ، حتى جاء الإسلام فأقامها . وأعظم ما أُسِّست به هو ما جمعته هذه الآية .

وتقديم الظرف للاهتمام بالخبر ؛ لأنه من الأخبار التى لا يتوقعها السامعون ، فقدم ليصغى السامعون إلى المسند إليه ، بخلاف ما لو أُخر فقيل : « ومثل الذى عليهن لهن بالمعروف » وفى هذا إعلان لحقوق النساء ، وإصداع بها وإشادة بذكرها ، ومثل ذلك من شأنه أن يُتلقى بالاستغراب، فلذلك كان محل الاهتمام .

ذلك أن حال المرأة إزاء الرجل فى الجاهلية ، كانت زوجة أم غيرها ، هى حالة كانت مختلطة بين مظهر كرامة ، وتنافس عند الرغبة ، ومظهر استخفاف ، وقلة إنصاف ، عند الغضب ، فأما الأول فناشىء عما جبل عليه العربى من الميل إلى المرأة ، وصدق المحبة ، فكانت المرأة مطمح نظر الرجل ، ومحل تنافسه ، رغبة فى الحصول عليها بوجه من وجوه المعاشرة المعروفة عندهم ، وكانت الزوجة مرموقة من الزوج بعين الاعتبار والكرامة قال شاعرهم وهو مُرَّةُ بن مَحْكانَ السعْدى :

يا ربَّةَ البيتِ قومى ، غيرَ صاغرةٍ ضُمِّى إليكِ رحالَ القَوْم والقِرَبا

فسماها « ربة البيت » وخاطبها خطاب المتلطف حين أمرَها فأعقب الأمر بقوله « غير صاغرة » ، وأما الثانى فالرجل ، مع ذلك ، يرى الزوجة مجعولة لخدمته فكان إذا غاضبها أو ناشزته ، ربما اشتد معها فى خشونة المعاملة ، وإذا تخالف رأياهما أرغمها على متابعته ، بحق أو بدونه ، وكان شأن العرب فى هذين المظهرين متفاوتا بحسب تفاوتهم فى الحضارة والبداوة ، وتفاوت أفرادهم فى الكياسة والجلافه ، وتفاوت حال نسائهم فى الاستسلام والإباء والشرف وخلافه ، روى البخارى عن عمر بن الخطاب أنه قال « كنا معشر قريش نغلب النساء فلما قدمنا على الأنصار إذا قومٌ تغلبهم نساؤهم فطفق نساؤنا يأخذن من أدب الأنصار فصخبتُ على امرأتى فراجعتنى فأنكرتُ أن تراجعنى قالت : ولِمَ تنكرُ أَن أراجعك فوالله إن أزواج النبىء ليراجعنه وإن إحداهن لتهجره اليوم حتى الليل فراعنى ذلك وقلت : قد خابت من فعلت ذلك منهن ثم جمعت علىَّ ثيابى فنزلت فدخلت على حفصة فقلت لها : أىْ حفصةُ أتغاضب إحداكن النبىء اليوم حتى الليل ؟ قالت : نعم فقلت : قد خبتِ وخسرتِ » الحديث وفى رواية عن ابن عباس عنه « كنا فى الجاهلية لا نعد النساء شيئا فلما جاء الإسلام ، وذكَرَهُن اللهُ رأينا لهن بذلك علينا حقا من غير أن ندخلهن فى شىء من أمورنا » ويتعين أن يكون هذا الكلام صدرا لما فى الرواية الأخرى وهو قوله : كنا

معشر قريش نغلب النساء ، إلى آخره . فدل على أن أهل مكة كانوا أشد من أهل المدينة فى معاملة النساء . وأحسب أن سبب ذلك أن أهل المدينة كانوا من أزد اليمن ، واليمن أقدم بلاد العرب حضارة ، فكانت فيهم رقة زائدة . وفى الحديث « جاءكم أهل اليمن هم أرق أفئدة وألين قلوبا ، الإيمانُ يَمَانٍ والحكمةُ يمَانية » وقد سمى عمر بن الخطاب ذلك أدبا فقال : فطفِق نساؤنا يأخذْن من أدب الأنصار .

وكانوا فى الجاهلية إذا مات الرجل كان أولياؤه أحق بامرأته ، إن شاء بعضهم تزوجها إذا حلت له ، وإن شاءوا زوجوها بمن شاءوا ، وإن شاءوا لم يزوجوها فبقيت بينهم ، فهم أحق بذلك فنزلت آية « يَـٰٓأَيها الذين ءامنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرهاً » .

وفى حديث الهجرة أن النبىء صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة مع أصحابه ، وآخى بين المهاجرين والأنصار ، آخى بين عبد الرحمن بن عوف وبين سعد بن الربيع الأنصارى ، فعَرَض سعد بن الربيع على عبد الرحمن أن يناصفه ماله وقال له « انظر أى زوجتىَّ شئتَ أنْزِلْ لك عنها » فقال عبد الرحمن « بارك الله لك فى أهلك ومالك » الحديث . فلما جاء الإسلام بالإصلاح ، كان من جملة ما أصلحه من أحوال البشر كافة ، ضبط حقوق الزوجين بوجه لم يبق معه مدخل للهضيمة حتى الأشياء التى قد يخفى أمرها قد جُعل لهَا التحكيم قال تعالى « وإن خِفتم شِقَاقَ بينِهِما فابْعَثوا حَكَمًا من أهله وحكمًا من أهلها إن يريدا إصلَاحًا يوفق الله بينهما » وهذا لم يكن للشرائع عهد بمثله .

وأول إعلان هذا العدل بين الزوجين فى الحقوق ، كان بهاته الآية العظيمة ، فكانت هذه الآية من أول ما أنزل فى الإسلام .

والمثل أصله النظير والمشابه ، كالشبه والمثل ، وقد تقدم ذلك فى قوله تعالى «مثلهم كمثل الذى استوقد نارا» ، وقد يكون الشىء مثلا لشىء فى جميع صفاته ، وقد يكون مثلا له فى بعض صفاته . وهى وجه الشبه . فقد يكون وجه المماثلة ظاهرا فلا يحتاج إلى بيانه ، وقد يكون خفيا فيحتاج إلى بيانه ، وقد ظهر هنا أنه لا يستقيم معنى المماثلة فى سائر الأحوال والحقوق : أجناسا أو أنواعا أو أشخاصا ؛ لأن مقتضى الخلقة ، ومقتضى المقصد من المرأة والرجل ، ومقتضى الشريعة ، التخالف بين كثير من أحوال الرجال والنساء فى نظام العمران والمعاشرة . فلا جرم يعلم كل السامعين أن ليست المماثلة فى كل الأحوال ، وتعين صرفها إلى معنى المماثلة فى أنواع الحقوق على إجمال تبينه تفاصيل الشريعة ، فلا يتوهم أنه إذا

وجب على المرأة أن تقم بيت زوجها، وأن تجهز طعامه ، أنه يجب عليه مثل ذلك ، كما لا يتوهم أنه كما يجب عليه الإنفاق على امرأته أنه يجب على المرأة الإنفاق على زوجها بل كما تقم بيته وتجهز طعامه يجب عليه هو أن يحرس البيت وأن يحضر لها المعجنة والغربال ، وكما تحضن ولده يجب عليه أن يكفيها مؤنة الارتزاق كي لا تهمل ولده ، وأن يتعهده بتعليمه وتأديبه ، وكما لا تتزوج عليه بزوج في مدة عصمته ، يجب عليه هو أن يعدل بينها وبين زوجة أخرى حتى لا تحس بهضيمة فتكون بمنزلة من لم يتزوج عليها ، وعلى هـذا القياس فإذا تأتت المماثلة الكاملة فتُشْرَع،فعلى المرأة أن تحسن معاشرة زوجها ، بدليل ما رتب على حكم النشوز ، قال تعالى « واللاتي تخافون نشوزهن » وعلى الرجل مثل ذلك قال تعالى « وعاشروهن بالمعروف » وعليها حفظ نفسها عن غيره ممن ليس بزوج ، وعليه مثل ذلك عمن ليست بزوجة « قل للمؤمنين يغضوا من أبصٰرهم ويحفظوا فروجهم ذٰلك أزكىٰ لهم » ثم قال : « وقل للمؤمنٰت يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن » الآية « والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم » إلا إذا كانت له زوجة أخرى فلذلك حكم آخر ، يدخل تحت قوله تعالى « وللرجال عليهن درجة » والمماثلة في بعث الحكمين ، والمماثلة في الرعاية ، ففي الحديث : الرجل راع على أهله والمرأة راعية في بيت زوجها ، والمماثلة في التشاور في الرضاع ، قال تعالى « فإن أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور » « وأْتمروا بينكم بمعروف » .

وتفاصيل هاته المماثلة ، بالعين أو بالغاية ، تؤخذ من تفاصيل أحكام الشريعة ،ومرجعها إلى نفي الإضرار ، وإلى حفظ مقاصد الشريعة من الأمة، وقد أومأ إليها قوله تعالى «بالمعروف» أي لهن حق متلبسا بالمعروف ، غير المنكر ،من مقتضى الفطرة ، والآداب ، والمصالح ، ونفي الإضرار ، ومتابعة الشرع . وكلها مجال أنظار المجتهدين . ولم أر في كتب فروع المذاهب تبويبا لأبواب تجمع حقوق الزوجين . وفي سنن أبي داود ، وسنن ابن ماجة ، بابان أحدهما لحقوق الزوج على المرأة، والآخر لحقوق الزوج على الرجل ، باختصار كانوا في الجاهلية يعدون الرجل مولى للمرأة فهي ولية ، كما يقولون ، وكانوا لا يدخرونها تربية ، وإقامة وشفقة ، وإحسانا، واختيار مصير ، عند إرادة تزويجها ، لما كانوا حريصين عليه من طلب الأكفاء ، بيد أنهم كانوا، مع ذلك ، لا يرون لها حقا في مطالبة بميراث ولا بمشاركة في اختيار مصيرها، ولا بطلب مالها منهم ، وقد أشار الله تعالى إلى بعض أحوالهم هذه في قوله « وما يتلى عليكم

فى الكتب فى يتامى النساء اللاتى لاتؤتونهن ما كتب لهن ـ وقال ، فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن » فحدد الله لمعاملات النساء حدودا ، وشرع لهن أحكاما ، قد أعلنتها على الإجمال هذه الآية العظيمة ، ثم فصلتها الشريعة تفصيلا ، ومن لطائف القرآن فى التنبيه إلى هذا عطف المؤمنات على المؤمنين عند ذكر كثير من الأحكام ، أو الفضائل ، وعطف النساء على الرجال.

وقوله « بالمعروف » البـاء للملابسة ، والمراد به ما تعرفه العقول السالمة ، المجردة من الانحياز إلى الأهواء ، أو العادات أو التعاليم الضالة ، وذلك هو الحسن وهو ما جاء به الشرع نصا ، أو قياسا ، أو اقتضته المقاصد الشرعية ، أو المصلحة العامة ، التى ليس فى الشرع ما يعارضها . والعرب تطلق المعروف على ما قابل المنكر أى وللنساء من الحقوق ، مثل الذى عليهن ملابسا ذلك دائما للوجه غير المنكر شرعا ، وعقلا ، وتحت هذا تفاصيل كبيرة تؤخذ من الشريعة ، وهى مجال لأنظار المجتهدين . فى مختلف العصور والأقطار . فقول من يرى أن البنت البكر يجبرها أبوها على النكاح ، قد سلبها حق المماثلة للابن ، فدخل ذلك تحت الدرجة، وقول من منع جبرها وقال لا تزوج إلا برضاها قد أثبت لها حق المماثلة للذكر، وقول من منع المرأة من التبرع بما زاد على ثلثها إلا بإذن زوجها، قد سلبها حق المماثلة للرجل. وقول من جعلها كالرجل فى تبرعها بما لها قد أثبت لها حق المماثلة للرجل . وقول من جعل للمرأة حق الخيار فى فراق زوجها ، إذا كانت به عاهة ، قد جعل لها حق المماثلة ، وقول من لم يجعل لها ذلك قد سلبها هذا الحق . وكل ينظر إلى أن ذلك من المعروف ، أو من المنكر . وهذا الشأن فى كل ما أجمع عليه المسلمون من حقوق الصنفين ، وما اختلفوا فيه من تسوية بين الرجل والمرأة ، أو من تفرقة ، كل ذلك منظور فيه إلى تحقيق قوله تعالى « بالمعروف » قطعا أو ظنا فكونوا من ذلك بمحل التيقظ ، وخذوا بالمعنى دون التلفظ .

ودين الإسلام حرى بالعناية بإصلاح شأن المرأة ، وكيف لا وهى نصف النوع الإنسانى، والمربية الاولى ، التى تفيض التربية السالكة إلى النفوس قبل غيرها ، والتى تصادف عقولا لم تمسها وسائل الشر ، وقلوبا لم تنفذ إليها خراطيم الشيطان . فإذا كانت تلك التربية خيرا ، وصدقا ، وصوابا ، وحقا ، كانت أول ما ينتقش فى تلك الجواهر الكريمة ، وأسبق ما يمتزج بتلك الفطر السليمة ، فهيأت لأمثالها ، من خواطر الخير ، منزلا رحبا ، ولم تغادر لأغيارها من الشرور كرامة ولا حبا .

ودين الإسلام دين تشريع ونظام، فلذلك جاء بإصلاح حال المرأة ، ورفع شأنها لتتهيأ الأمة الداخلة تحت حكم الإسلام ، إلى الارتقاء وسيادة العالم .

وقوله « وللرجال عليهن درجة » إثبات لتفضيل الأزواج . في حقوق كثيرة على نسائهم لكيلا يظن أن المساواة المشروعة بقوله « ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف » مطردة ، ولزيادة بيان المراد من قوله « بالمعروف »، وهذا التفضيل ثابت على الإجمال لكل رجل ، ويظهر أثر هذا التفضيل عند نزول المقتضيات الشرعية والعادية .

وقوله « وللرجال » خبر عن درجة ، قدم للاهتمام بما تفيده اللام من معنى استحقاقهم تلك الدرجة ، كما أشير إلى ذلك الاستحقاق فى قوله تعالى « الرجال قوّامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض » وفى هذا الاهتمام مقصدان أحدهما دفع توهم المساواة بين الرجال والنساء فى كل الحقوق ، توهما من قوله آنفا «ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف» وثانيهما تحديد إيثار الرجال على النساء بمقدار مخصوص، لإبطال إيثارهم المطلق ، الذى كان متبعا فى الجاهلية.

والرجال جمع رجل ، وهو الذكر البالغ من الآدميين خاصة ، وأما قولهم : امرأة رجلة الرّأى ، فهو على التشبيه أى تشبه الرجل.

والدرجة ما يرتقى عليه فى سلم أو نحوه ، وصيغت بوزن فعلة من درج إذا انتقل على بطء ، ومهل، يقال : درج الصبى ، إذا ابتدأ فى المشى ، وهى هنا استعارة للرفعة المكّنى بها عن الزيادة فى الفضيلة الحقوقية ، وذلك أنه تقرر تشبيه المزية فى الفضل بالعلو والارتفاع ، فتبع ذلك تشبيه الأفضلية بزيادة الدرجات فى سير الصاعد ، لأن زيادتها زيادة الارتفاع ، ويسمون الدرجة إذا نزل منها النازل : دركة، لأنه يدرك بها المكان النازل إليه. والعبرة بالمقصد الأول . فإن كان المقصد من الدرجة الارتفاع كدرجة السلم والعلو فهى درجة وإن كان القصد النزول كدرك الداموس فهى دركة ، ولا عبرة بنزول الصاعد ، وصعود النازل .

وهذه الدرجة اقتضاها ما أودعه الله فى صنف الرجال : من زيادة القوة العقلية، والبدنية، فإن الذكورة فى الحيوان تمام فى الخلقة ، ولذلك نجد صنف الذكر فى كل أنواع الحيوان أذكى من الأنثى ، وأقوى جسما ، وعزما ، وعن إرادته يكون الصدر ، ما لم يعرض للخلقة عارض يوجب انحطاط بعض أفراد الصنف، وتفوق بعض أفراد الآخر نادرا ، فلذلك كانت الأحكام التشريعية الإسلامية جارية على وفق النظم التكوينية ، لأن واضع الأمرين واحد .

وهذه الدرجة هى ما فضل به الأزواج على زوجاتهم : من الإذن بتعدد الزوجة للرجل ، دون أن يؤذن بمثل ذلك للأنثى، وذلك اقتضاه التزيد فى القوة الجسمية ، ووفرة عدد الإناث فى مواليد البشر ، ومن جعل الطلاق بيد الرجل دون المرأة ، والمراجعة فى العدة كذلك ، وذلك اقتضاه التزيد فى القوة العقلية وصدق التأمل ، وكذلك جعل المرجع فى اختلاف الزوجين إلى رأى الزوج فى شئون المنزل ، لأن كل اجتماع يتوقع حصول تعارض المصالح فيه ، يتعين أن يجعل له قاعدة فى الانفصال والصدر عن رأى واحد معين ، من ذلك الجمع ، ولما كانت الزوجية اجتماع ذاتين لزم جعل إحداهما مرجعا عند الخلاف ، ورجح جانب الرجل لأن به تأسست العائلة ، ولأنه مظنة الصواب غالبا ، ولذلك إذا لم يمكن التراجع ، واشتد بين الزوجين النزاع ، لزم تدخل القضاء فى شأنهما ، وترتب على ذلك بعث الحكمين كما فى آية « وإن خفتم شقاق بينهما » .

ويؤخذ من الآية حكم حقوق الرجال غير الأزواج، بلحن الخطاب ، لمساواتهم للأزواج فى صفة الرجولة التى كانت هى العلة فى ابتزازهم حقوق النساء فى الجاهلية فلما أسست الآية حكم المساواة والتفضيل ، بين الرجال والنساء. الأزواج إبطالا لعمل الجاهلية ، أخذنا منها حكم ذلك بالنسبة للرجال غير الأزواج على النساء ، كالجهاد ، وذلك مما اقتضته القوة الجسدية ، وكبعض الولايات المختلف فى صحة إسنادها إلى المرأة ، والتفضيل فى باب العدالة ، وولاية النكاح ، والرعاية ، وذلك مما اقتضته القوة الفكرية ، وضعفها فى المرأة وسرعة تأثرها ، وكالتفضيل فى الإرث وذلك مما اقتضته رئاسة العائلة الموجبة لفرط الحاجة إلى المال ، وكالإيجاب على الرجل إنفاق زوجه ، وإنما عدت هذه درجة ، مع أن للنساء أحكاما لا يشاركهن فيها الرجال كالحضانة، تلك الأحكام التى أشار إليها قوله تعالى « للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن » لأن ما امتاز به الرجال كان من قبيل الفضائل .

فأما تأديب الرجل المرأة إذا كانا زوجين ، فالظاهر أنه شرعت فيه تلك المراتب رعيا لأحوال طبقات الناس ، مع احتمال أن يكون المراد من قوله « واللاتى تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن فى المضاجع واضربوهن » أن ذلك يجريه ولاة الأمور ، ولنا فيه نظر عند ما نصل إليه إن شاء الله تعالى .

وقوله « والله عزيز حكيم » العزيز: القوى ، لأن العزة فى كلام العرب القوة « لَيُخْرِجَنَّ الأعز منها الأذل » وقال شاعرهم :

* وإنما العزة للكاثر *

والحكيم: المتقن الأمور فى وضعها ، من الحكمة كما تقدم .

والكلام تذييل وإقناع للمخاطبين ، وذلك أن الله تعالى لما شرع حقوق النساء كان هذا التشريع مظنة المتلق بفرط التحرج من الرجال ، الذين ما اعتادوا أن يسمعوا أن للنساء معهم حظوظا ، غير حظوظ الرضا ، والفضل ، والسخاء ، فأصبحت لهن حقوق يأخذنها من الرجال كرها ، إن أبَوْا ، فكان الرجال بحيث يرون فى هذا ثلما لعزتهم ، كما أنبأ عنه حديث عمر بن الخطاب المتقدم ، فبين الله تعالى أن الله عزيز أى قوى لا يعجزه أحد ، ولا يتقى أحدا ، وأنه حكيم يعلم صلاح الناس ، وأن عزته تؤيد حكمته فينفذ مااقتضته الحكمة بالتشريع ، والأمر الواجب امتثاله ، ويحمل الناس على ذلك وإن كرهوا .

﴿ ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكُۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُۢ بِإِحْسَٰنٍ ﴾

استئناف لذكر غاية الطلاق ، الذى يملكه الزوج من امرأته ، نشأ عن قوله تعالى « وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك إن أرادوا إصلَٰحًا » وعن بعض ما يشير إليه قوله تعالى « وللرجال عليهن درجة » فإن الله تعالى أعلن أن للنساء حقا ، كحق الرجال ، وجعل للرجال درجة زائدة : منها أن لهم حق الطلاق ، ولهم حق الرجعة لقوله « وبعولتهن أحق بردهن فى ذَٰلك » ولما كان أمر العرب فى الجاهلية جاريا على عدم تحديد نهاية الطلاق ، كما سيأتى قريبا ، ناسب أن يذكر عقب ذلك كله حكم تحديد الطلاق ، إفادة للتشريع فى هذا الباب ودفعا لما قد يعلق أو علق بالأوهام فى شأنه .

روى مالك فى جامع الطلاق من الموطأ : « عن هشام بن عروة عن أبيه أنه قال : كان الرجل إذا طلق امرأته ثم ارتجعها قبل أن تنقضى عدتها كان له ذلك وإن طلقها ألفَ مرة فعمَد رجلٌ إلى امرأته فطلقها حتى إذا شارفت انقضاء عدتها راجعها ثم طلقها ثم قال والله لا آويك ولا تحلين أبدا فأنزل الله تعالى « الطَّلَٰقُ مرّتان فإمساك بمعروف أو تسريحٌ بإحسَٰنٍ » فاستقبل الناس الطلاق جديدا من يومئذ من كان طلق منهم أو لم يطلق » .

وروى أبو داود ، والنسائي عن ابن عباس قريبا منه . ورواه الحاكم فى مستدركه إلى عروة بن الزبير عن عائشة ، قالت : لم يكن للطلاق وقت يطلق الرجل امرأته ثم يراجعها ما لم تنقض العدة وكان بين رجل من الأنصار وبين أهله بعض ما يكون بين الناس فقال : والله لا تركتك لا أيما ولا ذات زوج فجعل يطلقها حتى إذا كادت العدة أن تنقضى راجعها ففعل ذلك مرارا فأنزل الله تعالى « الطَّلَٰقُ مرّتان » ، وفى ذلك روايات كثيرة تقارب هذه، وفى سنن أبى داود : باب نسخ المراجعة بعد التطليقات الثلاث ــ وأخرج حديث ابن عباس أن الرجل كان إذا طلق امرأته فهو أحق برجعتها وإن طلقها ثلاثا فنسخ ذلك ونزل « الطَّلَٰقُ مرّتان ». فالآية على هذا إبطال لما كان عليه أهل الجاهلية ، وتحديد لحقوق البعولة فى المراجعة.

والتعريف فى قوله الطلاق تعريف الجنس ، على ما هو المتبادر فى تعريف المصادر ، وفى مساق التشريع ، فإن التشريع يقصد بيان الحقائق الشرعية ، نحو قوله « وأحل الله البيع » وقوله « وإن عزموا الطَّلَٰق » وهذا التعريف هو الذى أشار صاحب الكشاف إلى اختياره ، فالمقصود هنا الطلاق الرجعى الذى سبق الكلام عليه آنفا فى قوله « وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك » فإنه الطلاق الأصلى ، وليس فى أصل الشريعة طلاق بائن غير قابل للمراجعة لذاته ، إلا الطلقة الواقعة ثالثة ، بعد سبق طلقتين قبلها فإنها مبينة بعدُ وأما ما عداها من الطلاق البائن الثابت بالسنة ، فبينونته لحق عارض لحق الزوجة فيما تعطيه من مالها فى الخلع ، ومثل الحق الشرعى فى تطليق اللعان ، لمظنة انتفاء حسن المعاشرة ، بعد أن تلاعنا ، ومثل حق المرأة فى حكم الحاكم لها بالطلاق للإضرار بها ، وحُذف وصف الطلاق ، لأن السياق دال عليه ، فصار التقدير : الطلاق الرجعى مرتان . وقد أخبر عن الطلاق بأنه مرتان ، فعلم أن التقدير : حق الزوج فى إيقاع التطليق الرجعى مرتان ، فأما الطلقة الثالثة فليست برجعيّة . وقد دل على هذا قوله تعالى بعد ذِكر المرتين « فامساك بمعروف » وقوله بعدهُ « فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره » الآية وقد روى مثل هذا التفسير عن النبيء صلى الله عليه وسلم : روى أبو بكر بن أبى شيبة « أن رجلا جاء إلى النبيء صلى الله عليه وسلم فقال أرأيت قول الله تعالى الطلاق مرتان فأين الثالثة فقال رسول الله عليه السلام : إمساك بمعروف أو تسريح بإحسَٰن » وسؤال الرجل

عن الثالثة ، يقتضى أن نهاية الثلاث كانت حكما معروفا إما من السنة ، وإما من بقية الآية ، وإنما سأل عن وجه قوله مرتان .

ولما كان المراد بيان حكم جنس الطلاق ، باعتبار حصوله من فاعله ، وهو إنما يحصل من الأزواج كان لفظ الطلاق آيلا إلى معنى التطليق ، كما يؤول السلام إلى معنى التسليم .

وقوله مرتان ، تثنية مرة ، والمرة فى كلامهم الفعلة الواحدة من موصوفها ، أو مضافها ، فهى لا تقع إلا جارية على حدث ، بوصف ونحوه ، أو بإضافة ونحوها ، وتقع مفردة ، ومثناة ، ومجموعة ، فتدل على عدم تكرر الفعل ، أو تكرر فعله تكررا واحدا ، أو تكرره تكررا متعددا ، قال تعالى « سنعذبهم مرتين » وتقول العرب « نهيتك غير مرة فلم تنته » أى مرارا ، وليس لفظ المرة بمعنى الواحدة من الأشياء الأعيان ، ألا ترى أنك تقول : أعطيتك درهما مرتين ، إذا أعطيته درهما ثم درهما ، فلا يفهم أنك أعطيته درهمين مقترنين ، بخلاف قولك أعطيتك درهمين .

فقوله تعالى الطلاق مرتان يفيد أن الطلاق الرجعى ، شرع فيه حق التكرير إلى حد مرتين . مرة عقب مرة أخرى لا غير ، فلا يتوهم منه ، فى فهم أهل اللسان ، أن المراد: الطلاق لا يقع إلا طلقتين مقترنتين لا أكثر ولا أقل ، ومن توهم ذلك فاحتاج إلى تأويل لدفعه فقد أبعد عن مجارى الاستعمال العربى ، ولقد أكثر جماعة من متعاطى التفسير الاحتمالات فى هذه الآية والتفريع عليها ، مدفوعين بأفهام مولدة ، ثم طبقوها على طرائق جدلية فى الاحتجاج لاختلاف المذاهب فى إثبات الطلاق البدعى أو نفيه ، وهم فى إرخائهم طِوَل القول ناكبون عن معانى الاستعمال ، ومن المحققين من لم يفته المعنى ولم تف به عبارته كما وقع فى الكشاف .

ويجوز أن يكون تعريف الطلاق تعريف العهد ، والمعهود هو ما يستفاد من قوله تعالى « والمطلقات يتربصن ـ إلى قوله ـ وبعولتهن أحق بردهن » فيكون كالعهد فى تعريف الذَّكَر فى قوله تعالى « وليس الذكر كالأنثى » فإنه معهود مما استفيد من قوله « إنِّى نذرتُ لكَ ما فى بطنى محررًا » .

وقوله « فإمساكٌ بمعروف » جملة مفرعة على جملة « الطَّلَاقُ مرَّتان » فيكون الفاء للتعقيب فى مجرد الذكر ، لا فى وجود الحكم . وإمساك خبر مبتدإ محذوف ، تقديره

فالشأن أو فالأمر إمساك بمعروف أو تسريح ، على طريقة « فصبرٌ جميــل » وإذ قد كان الإمساك والتسريح ممكنين عند كل مرة من مرتى الطلاق ، كان المعنى فإمساك أو تسريح فى كل مرة من المرتين ، أى شأن الطلاق أن تـكون كل مرة منه معقبة بإرجاع بمعروف أو ترك بإحسان ، أى دون ضرار فى كلتا الحالتين .

وعليه فإمساك وتسريح مصدران ، مراد منهما الحقيقة والاسم ، دون إرادة نيابة عن الفعل ، والمعنى أن المطلق على رأس أمره فإن كان راغبا فى امرأته فشأنه إمسا كها أى مراجعتها ، وإن لم يكن راغبا فيها فشأنه ترك مراجعتها فتسرح ، والمقصود من هذه الجملة إدماج الوصاية بالإحسان فى حال المراجعة ، وفى حال تركها ، فإن الله كتب الإحسان على كل شىء ، إبطالا لأفعال أهل الجاهلية ؛ إذ كانوا قد يراجعون المرأة بعد الطلاق ثم يطلقونها دَوَالَيْك ، لتبقى زمنا طويلا فى حالة ترك إضرارا بها ، إذ لم يكن الطلاق عنـدهم منتهيا إلى عدد لا يملك بعده المراجعة ، وفى هذا تمهيد لمـا يرد بعده من قوله « ولا يحل لـكم أن تأخذوا مما ءاتيتموهن شيئاً » الآية .

ويجوز أن يكون إمساك وتسريح مصدرين جعلا بدلين من فعليهما ، على طريقة المفعول المطلق الآتى بدلا من فعله، وأصلهما النصب ، ثم عدل عن النصب إلى الرفع لإفادة معنى الدوام ، كما عدل عن النصب إلى الرفع فى قوله تعالى « قال سلَٰم » وقد مضى أول سورة الفاتحة ، فيـكون مفيدا معنى الأمر ، بالنيابة عن فعله ، ومفيدا الدوام بإيراد المصدرين مرفوعين ، والتقدير فأمسكوا أو سرحوا .

فتبين أن الطلاق حدد بمرتين ، قابلة كل منهما للإمساك بعدها، والتسريح بإحسان توسعة على الناس ليرتأوا بعد الطلاق ما يليق بحالهم وحال نسائهم ، فلعلهم تعرض لهم ندامة بعد ذوق الفراق ويحسوا ما قد يغفلون عن عواقبه حين إنشاء الطلاق ، عن غضب أو عن ملالة ، كما قال تعالى « لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا » وقوله « ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا تتخذوا ءايات الله هزوا » وليس ذلك ليتخذوه ذريعة للإضرار بالنساء كما كانوا يفعلون قبل الإسلام .

وقد ظهر من هـذا أن المقصود من الجملة هو الإمساك أو التسريح المطْلَقين وأما تقييد الإمساك بالمعروف ، والتسريح بالإحسان ، فهو إدماج لوصية أخرى فى كلتا الحالتين ، إدماجا للإرشاد فى أثناء التشريع .

وقدم الإمساك على التسريح إيماء إلى أنه الأهم ، المرغب فيه فى نظر الشرع . والإمساك حقيقته قبض اليد على شىء مخافة أن يسقط أو يتفلت ، وهو هنا استعارة لدوام المعاشرة .

والتسريح ضد الإمساك فى معنييه : الحقيقى ، والمجازى ، وهو مستعار هنا لإبطال سبب المعاشرة بعد الطلاق ، وهو سبب الرجعة ثم استعارة ذلك الإبطال للمفارقة فهو مجاز بمرتبتين.

والمعروف هنا هو ما عرفه الناس فى معاملاتهم من الحقوق التى قررها الإسلام أو قررتها العادات التى لا تنافى أحكام الإسلام .

وهو يناسب الإمساك ، لأنه يشتمل على أحكام العصمة كلها من إحسان معاشرة ، وغير ذلك ، فهو أعم من الإحسان . وأما التسريح فهو فراق ومعروفه منحصر فى الإحسان إلى المفارقة بالقول الحسن ، والبذل بالمتعة ، كما قال تعالى « فمتعوهن وسرحوهن سراحا جميلا » وقد كان الأزواج يظلمون المطلقات ويمنعونهن من حليهن ، ورياشهن ، ويكثرون الطعن فيهن قال ابن عرفة ، فى تفسيره :

« فإن قلت هلا قيل فإمساك بإحسان أو تسريح بمعروف قلت عادتهم يجيبون بأن المعروف أخف من الإحسان إذ المعروف حسن العشرة وإعطاء حقوق الزوجية ، والإحسان ألا يظلمها من حقها فيقتضى الإعطاء وبذل المال أشق على النفوس من حسن المعاشرة فجعل المعروف مع الإمساك المقتضى دوام العصمة ، إذ لا يضر تكرره وجعل الإحسان الشاق مع التسريح الذى لا يتكرر » .

وقد أخذ قوم من الآية منع الجمع بين الطلاق الثلاث فى كلمة ، بناء على أن المقصود من قوله مرتان التفريق وسنذكر ذلك عند قوله تعالى « فإن طلقها فلا تحل له من بعد » الآية .

﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا۟ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾

يجوز أن تكون الواو اعتراضية ، فهو اعتراض بين المتعاطفين . وهما قوله « فإمساك »

وقوله « فإن طلقها » ويجوز أن تكون معطوفة على « أوتسريح بإحسان » لأن من إحسان التسريح ألا يأخذ المسرح وهو المطلق عوضا عن الطلاق، وهذه مناسبة مجيء هذاالإعتراض، وهو تفنن بديع فى جمع التشريعات والخطاب للأمة ، ليأخذ منه كل أفرادها ما يختص به ، فالزوج يقف عن أخذ المال : وولى الأمر يحكم بعدم لزومه ، وولى الزوجة أو كبير قبيلة الزوج يسعى ويأمر وينهى(وقد كان شأن العرب أن يلى هذه الأمور ذوو الرأى من قرابة الجانبين) وبقية الأمة تأمر بالامتثال لذلك ، وهذا شأن خطابات القرآن فى التشريع كقوله « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم ـ إلى قوله وارزقوهم فيها » وإليه أشار صاحب الكشاف ، وقال ابن عطية، والقرطبى ، وصاحب الكشاف: الخطاب فى قوله « ولا يحل لكم » للأزواج بقرينة قوله « أن تأخذوا » وقوله « ءاتيتموهن » والخطاب فى قوله « فإن خفتم ألا يقيما حدود الله » للحكام ، لأنه لو كان للأزواج لقيل : فإن خفتم ألا تقيموا أوألا تقيما ، قال فى الكشاف : « ونحو ذلك غير عزيز فى القرآن » اه يعنى لظهور مرجع كل ضمير من قرائن المقام ونظّره فى الكشاف بقوله تعالى فى سورة الصف « وبشر المؤمنين » على رأى صاحب الكشاف ، إذ جعله معطوفا على « تؤمنون بالله ورسوله » إلخ لأنه فى معنى آمنوا وجاهدوا أى فيكون معطوفا على الخطابات العامة للأمة ، وإن كان التبشير خاصا به الرسول صلى الله عليه وسلم ، لأنه لا يتاتى إلا منه . وأظهر من تنظير صاحب الكشف أن تنظره بقوله تعالى ، فيما يأتي : « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن » إذ خوطب فيه المطلّق والعاضل ، وهما متغايران .

والضمير المؤنث فى «ءاتيتموهن » راجع إلى « المطلقات » ، المفهوم من قوله « الطّلٰقُ مرتان » لأن الجنس يقتضى عددا من المطلقين والمطلقات ، وجوز فى الكشاف أن يكون الخطاب كله للحكام وتأول قوله « أن تأخذوا » .

وقوله « ممآ ءاتيتموهن » بأن إسناد الأخذ والإتيان للحكام ، لأنهم الذين يأمرون بالأخذ والإعطاء ، ورجحه البيضاوى بسلامته من تشويش الضمائر بدون نكتة التفات ووهنه صاحب الكشاف وغيره بأن الخلع قد يقع بدون ترافع، فما آتاه الأزواج لأزواجهم من المهور لم يكن أخذه على يد الحكام فبطل هذا الوجه ، ومعنى لا يحل لا يجوز ولا يسمح به، واستعمال الحل والحرمة ، فى هذا المعنى وضده ، قديم فى العربية ، قال عنترة :

يا شاة ماقنص لمن حلت له حرمت على وليتها لم تحرم

وقال كعب :

إذا يساور قرنا لا يحل له أن يترك القرن إلا وهو مجدول

وجيء بقوله « شيئا » لأنه من النكرات، المتوغلة في الإبهام ، تحذيرا من أخذ أقل قليل بخلاف ما لو قال مالا أو نحوه ، وهذا الموقع من محاسن مواقع كلمة شيء التي أشار إليها الشيخ في دلائل الإعجاز . وقد تقدم بسط ذلك عند قوله تعالى « ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع » .

وقوله « إلا أن يخافا » قرأه الجمهور بفتح ياء الغيبة ، فالفعل مسند للفاعل ، والضمير عائد إلى المتخالعين المفهومين من قوله « أن تأخذوا مما ءاتيتموهن شيئا » وكذلك ضمير « يخافا ألا يقيما » وضمير فلا جناح عليهما ، وأسند هذا الفعل لهما دون بقية الأمة لأنهما اللذان يعلمان شأنهما . وقرأ حمزة ، وأبو جعفر ، ويعقوب بضم ياء الغائب والفعل مبني للنائب والضمير للمتخالعين ؛ والفاعل محذوف هو ضمير المخاطبين ؛ والتقدير : إلا أن تخافوهما ألا يقيما حدود الله .

والخوف توقع حصول ما تكرهه النفس وهو ضد الأمن . ويطلق على أثره وهو السعي في مرضاة المخوف منه ، وامتثال أوامره كقوله « فلا تخافوهم وخافون إن كنتم مؤمنين » وترادفه الخشية ، لأن عدم إقامة حدود الله مما يخافه المؤمن ، والخوف يتعدى إلى مفعول واحد، قال تعالى : « فلا تخافوهم » .

وقال الشاعر يهجو رجلا من فَقْعَسَ أَكَلَ كلبَه واسمه حبتر :

يا حبتر لم أكلته لمه لو خافك الله عليه حرمه

وخرج ابن جني في شرح الحماسة ، عليه قول الأحوص فيها ، على أحد تأويلين :

فإذا تزول تزول على متخمط تُخْشَى بوادره على الأقران

وحذفت على في الآية لدخولها على أن المصدرية .

وقد قال بعض المفسرين : إن الخوف هنا بمعنى الظن ، يريد ظن المكروه ؛ إذ الخوف لا يطلق إلا على حصول ظن المكروه وهو خوف بمعناه الأصلي .

وإقامة حدود الله فسرها مالك رحمه الله : بأنها حقوق الزوج وطاعته والبرّ به ، فإذا أضاعت المرأة ذلك فقد خالفت حدود الله .

وقوله « فلا جناح عليهما فيما افتدت به » رفع الإثم عليهما ، ويدل على أن باذل الحرام لآخذه مشارك له فى الإثم ، وفى حديث ربا الفضل « الآخذ والمعطى فى ذلك سواء »، وضمير « افتدت به » لجنس المخالعة ، وقد تمحض المقام لأن يعاد الضمير إليها خاصة ؛ لأن دفع المال منها فقط .

وظاهر عموم قوله « فيما افتدت به » أنه يجوز حينئذ الخلع بما زاد على المهر وسيأتى الخلاف فيه .

ولم يختلف علماء الأمة أن المراد بالآية أخذ العوض على الفراق ، وإنما اختلفوا فى هذا الفراق هل هو طلاق أو فسخ ، فذهب الجمهور إلى أنه طلاق ولا يكون إلا بائنا ؛ إذ لو لم يكن بائنا لما ظهرت الفائدة فى بذل العوض ، وبه قال عثمان ، وعلى ، وابن مسعود ، والحسن ، وعطاء، وابن المسيب ، والزهرى، ومالك ، وأبو حنيفة، والثورى، والأوزاعى ، والشعبى،والنخعى، ومجاهد ، ومكحول . وذهب فريق إلى أنه فسخ ، وعليه ابن عباس ، وطاووس ، وعكرمة ، وإسحاق ، وأبو ثور ، وأحمد بن حنبل . وكل من قال : إن الخلع لا يكون إلا بحكم الحاكم . واختلف قول الشافعى فى ذلك ، فقال مرة هو طلاق ؛ وقال مرة ليس بطلاق ، وبعضهم يحكى عن الشافعى أن الخلع ليس بطلاق ، إلا أن ينوى بالمخالعة الطلاق ، والصواب أنه طلاق لتقرر عصمة صحيحة ، فإن أرادوا بالفسخ ما فيه من إبطال العصمة الأولى فما الطلاق كله إلا راجعا إلى الفسوخ ، وتظهر فائدة هذا الخلاف فى الخلع الواقع بينهما . بعد أن طلق الرجل طلقتين ، فعند الجمهور طلقة الخلع ثالثة فلا تحل لمخالعها إلا بعد زوج ، وعند ابن عباس ، وأحمد بن حنبل ، وإسحاق ، ومن وافقهم : لا تعد طلقة ، ولهما أن يعقدا نكاحا مستأنفا .

وقد تمسك بهذه الآية سعيد بن جبير ، والحسن ، وابن سيرين ، وزياد بن أبى سفيان ، فقالوا : لا يكون الخلع إلا بحكم الحاكم لقوله تعالى « فإن خفتم ألا يقيما حدود الله » .

والجمهور على جواز إجراء الخلع بدون تخاصم ، لأن الخطاب ليس صريحا للحكام وقد صح عن عمر ، وعثمان ، وابن عمر ، أنهم رأوا جوازه بدون حكم حاكم .

والجمهور أيضا على جواز أخذ العوض على الطلاق ، إن طابت به نفس المرأة ، ولم يكن عن إضرار بها . وأجمعوا على أنه إن كان عن إضرار بهن فهو حرام عليه ، فقال مالك إذا ثبت الإضرار يمضى الطلاق ، ويرد عليها مالها . وقال أبو حنيفة : هو ماض ولكنه يأثم

بناء على أصله فى النهى ، إذا كان لخارج عن ماهية المنهى عنه . وقال الزهرى ، والنخعى ، وداود : لا يجوز إلا عند النشوز والشقاق . والحق أن الآية صريحة فى تحريم أخذ العوض عن الطلاق إلا إذا خيف فساد المعاشرة بألا تحب المرأة زوجها ، فإن الله أكد هذا الحكم إذ قال « إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله » لأن مفهوم الاستثناء قريب من الصريح فى أنهما إن لم يخافا ذلك لا يحل الخلع ، وأكده بقوله « فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به » فإن مفهومه أنهما إن لم يخافا ذلك ثبت الجناح ، ثم أكد ذلك كله بالنهى بقوله « تلك حدود الله فلا تعتدوها » ثم بالوعيد بقوله « ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظلمون » وقد بين ذلك كله قضاء رسول الله صلى الله عيه وسلم بين جميلة بنت أو أخت عبد الله بن أبى بن سلول، وبين زوجها ثابت بن قيس بن شماس ؛ إذ قالت له يا رسول الله لا أنا ولا ثابت . أو لا يجمع رأسي ورأس ثابت شيء ، والله ما أعتب عليه فى دين ولا خلق ولكني أكره الكفر فى الإسلام لا أطيقه بغضا » فقال لها النبيء صلى الله عليه وسلم « أتردين عليه حديقته التى أصدقك » قالت « نعم وأزيده » زاد فى رواية قال « أما الزائد فلا » وأجاب الجمهور بأن الآية لم تذكر قوله « إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله » على وجه الشرط بل لأنه الغالب من أحوال الخلع ، ألا ترى قوله تعالى «فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا» هكذا أجاب المالكية ، كما فى أحكام ابن العربى ، وتفسير القرطبى . وعندى أنه جواب باطل ، ومتمسك بلا طائل ، أما إنكار كون الوارد فى هاته الآية شرطا ، فهو تعسف ، وصرف للكلام عن وجهه ، كيف وقد دل بثلاثة منطوقات وبمفهومين وذلك قوله « ولا يحل لكم أن تأخذوا مما ءاتيتموهن شيئا » فهذا نكرة فى سياق النفى ، أى لا يحل أخذ أقل شيء ، و قوله « إلا أن يخافا » ففيه منطوق ومفهوم ، و قوله ,, فإن خفتم ,, ففيه كذلك ، ثم إن المفهوم الذى يجيء مجيء الغالب هو مفهوم القيود التوابع كالصفة ، والحال ، والغاية ، دون ما لا يقع فى الكلام إلا لقصد الاحتراز ، كالاستثناء ، والشرط . وأما الاحتجاج للجواز بقوله « فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا » ، فمورده فى عفو المرأة عن بعض الصداق ، فإن ضمير « منه » عائد إلى الصدقات ، لأن أول الآية « وءاتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لكم » الآية فهو إرشاد لما يعرض فى حال العصمة ، مما يزيد الألفة ، فلا تعارض بين الآيتين ولو سلمنا التعارض لكان يجب على الناظر سلوك الجمع بين الآيتين أو الترجيح .

واختلفوا فى جواز أخذ الزائد على ما أصدقها المفارق ، فقال طاووس ، وعطاء والأوزاعى وإسحاق ، وأحمد : لا يجوز أخذ الزائد ، لأن الله تعالى خصه هنا بقوله : «مما ءاتيتموهن» واحتجوا بأن النبى صلى الله عليه وسلم قال لجميلة ، لما قالت له : أرد عليه حديقته وأزيده « أما الزائد فلا » أخرجه الدارقطنى عن ابن جريج . وقال الجمهور : يجوز أخذ الزائد لعموم قوله تعالى « فلا جناح عليهما فيما افتدت به » واحتجوا بما رواه الدارقطنى عن أبى سعيد الخدرى : أن أخته كانت تحت رجل من الأنصار ، تزوجها على حديقة ، فوقع بينهما كلام فترافعا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لها « أتردين عليه حديقته ويطلقك » قالت : نعم وأزيده ، فقال لها « ردى عليه حديقته وزيديه » وبأن جميلة لما قالت له : وأزيده لم ينكر عليها . وقال مالك : ليس من مكارم الأخلاق ولم أر أحدا من أهل العلم يكره ذلك أى يحرمه ، ولم يصح عنده ما روى « أما الزائد فلا » والحق أن الآية ظاهرة فى تعظيم أمر أخذ العوض على الطلاق ، وإنما رخصه الله تعالى إذا كانت الكراهية والنفرة من المرأة فى مبدأ المعاشرة، دفعا للاضرار عن الزوج فى خسارة ما دفعه من الصداق الذى لم ينتفع منه بمنفعة ؛ لأن الغالب أن الكراهية تقع فى مبدأ المعاشرة لا بعد التعاشر .

فقوله: مما ءاتيتموهن، ظاهر فى أن ذلك هو محل الرخصة ، لكن الجمهور تأولوه بأنه هو الغالب فيما يجحف بالأزواج ، وأنه لا يبطل عموم قوله « فيما افتدت » وقد أشار مالك بقوله : ليس من مكارم الأخلاق ، إلى أنه لا يراه موجبا للفساد والنهى ؛ لأنه ليس مما يختل به ضرورى أو حاجى ، بل هو آيل إلى التحسينات ، وقد مضى عمل المسلمين على جوازه واختلفوا فى هذه الآية هل هى محكمة أم منسوخة : فالجمهور على أنها محكمة ، وقال فريق : منسوخة بقوله تعالى ، فى سورة النساء « وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وءاتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا » ونسبه القرطبى لبكر بن عبد الله المزنى ، وهو قول شاذ ، ومورد آية النساء فى الرجل يريد فراق امرأته ، فيحرم عليه أن يفارقها ، ثم يزيد فيأخذ منها مالا ، بخلاف آية البقرة فهى فى إرادة المرأة فراق زوجها عن كراهية .

﴿ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴾ 229

جملة « تلك حدود الله فلا تعتدوها » معترضة بين جملة « ولا يحل لكم أن تأخذوا مما ءاتيتموهن شيئا » وما اتصل بها ، وبين الجملة المفرعة عليها وهى «فإن طلقها فلا تحل له من بعد » الآية . ومناسبة الاعتراض ما جرى فى الكلام الذى قبلها من منع أخذ العوض عن الطلاق ، إلا فى حالة الخوف من ألا يقيما حدود الله ، وكانت حدود الله مبينة فى الكتاب والسنة ، فجيء بهذه الجملة المعترضة تبيينا ؛ لأن منع أخذ العوض على الطلاق هو من حدود الله .

وحدود الله استعارة للأوامر والنواهى الشرعية ، بقرينة الإشارة ، شبهت بالحدود التى هي الفواصل المجعولة بين أملاك الناس ، لأن الأحكام الشرعية ، تفصل بين الحلال والحرام ، والحق والباطل وتفصل بين ما كان عليه الناس قبل الإسلام ، وما هم عليه بعده . والإقامة فى الحقيقة ، الإظهار والإيجاد ، يقال : أقام حدا لأرضه ، وهى هنا استعارة للعمل بالشرع تبعا لاستعارة الحدود للأحكام الشرعية ، وكذلك إطلاق الاعتداء الذى هو تجاوز الحد على مخالفة حكم الشرع ، هو استعارة تابعة لتشبيه الحكم بالحد .

وجملة « ومن يتعد حدود الله فأولـٰئك هم الظالمون » تذييل وأفادت جملة « فأولـٰئك هم الظالمون » حصرا وهو حصر حقيقى ، إذ ما من ظالم إلا وهو متعد لحدود الله ، فظهر حصر حال المتعدى حدود الله فى أنه ظالم .

واسم الإشارة من قوله « فأولـٰئك هم الظالمون » مقصود منه تمييز المشار إليه ، أكمل تمييز ، وهو من يتعدى حدود الله ، اهتماما بإيقاع وصف الظالمين عليهم .

وأطلق فعل « يتعد » على معنى يخالف حكم الله ترشيحا ، لاستعارة الحدود لأحكام الله وهو ، مع كونه ترشيحا ، مستعار لمخالفة أحكام الله ؛ لأن مخالفة الأمر والنهى تشبه مجاوزة الحد فى الاعتداء على صاحب الشيء المحدود .

وفى الحديث « ألا وإن لكل ملك حمى ، ألا وإن حمى الله محارمه » .

﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يَتَرَاجَعَا إِن ظَنَّا أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ﴾

تفريع مرتب على قوله « الطَّلَٰقُ مرتان » وما بينهما بمنزلة الاعتراض، على أن تقديمه يكسبه تأثيرا فى تفريع هذا على جميع ما تقدم ؛ لأنه قد علم من مجموع ذلك أن بعد المرتين تخييرا بين المراجعة وعدمها ، فرتب على تقدير المراجعة المعبر عنها بالإمساك « فإن طلقها » وهو يدل بطريق الاقتضاء ، على مقدر أى فإن راجعها فطلقها لبيان حكم الطلقة الثالثة . وقد تهيأ السامع لتلقى هذا الحكم من قوله « الطَّلَٰقُ مرتان » إذ علم أن ذلك بيان لآخر عدد فى الرجعى وأن مابعده بتات ، فذكر قوله « فإن طلقها » زيادة فى البيان ، وتمهيد لقوله « فلا تحل له من بعد » إلخ فالفاء : إما عاطفة لجملة «فإن طلقها» على جملة «فإمساك» باعتبار مافيها، من قوله «فإمساك»، إن كان المراد من الإمساك المراجعة ومن التسريح عدمها ، أى فإن أمسك المطلق أى راجع، ثم طلقها ،فلا تحل له من بعد ، وهذا هو الظاهر ، وإما فصيحة لبيان قوله: أو تسريح بإحسان ، إن كان المراد من التسريح إحداث الطلاق ، أى فإن ازداد بعد المراجعة فسرح . فلا تحل له من بعد، وإعادة هذا على هذا الوجه ليرتب عليه تحريم المراجعة إلا بعد زوج ، تصريحا بما فهم من قوله « الطَّلَٰقُ مرتان » ويكون التعبير بالطلاق هنا دون التسريح للبيان ، وللتفنن ، على الوجهين المتقدمين ، ولا يعوزك توزيعه عليهما ، والضمير المستتر راجع للمطلق المستفاد من قوله « الطَّلَٰقُ مرتان » والضمير المنصوب راجع للمطلقة المستفادة من الطلاق أيضا ، كما تقدم فى قوله « إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله » والآية بيان لنهاية حق المراجعة صراحة ، وهى إما إبطال لما كانوا عليه فى الجاهلية وتشريع إسلامى جديد ، وإما نسخ لما تقرر أول الإسلام إذا صح ما رواه أبو داوود ، فى سننه ، فى باب نسخ المراجعة بعد التطليقات الثلاث ، عن ابن عباس « أن الرجل كان إذا طلق امرأته فهو أحق برجعتها وإن طلقها ثلاثا فنسخ ذلك ونزل « الطَّلَٰقُ مرتان » .

ولا يصح بحال عطف قوله «فإن طلقها» على جملة «ولا يحل لكم أن تأخذوا » ، ولا صدق الضميرين على ماصدقت عليه ضمائر «إلا أن يخافا ألا يقيما» ، و«فلا جناح عليهما» لعدم صحة تعلق حكم قوله تعالى « فإن طلقها فلا تحل له من بعد » بما تعلق به حكم قوله «ولا يحل

لكم أن تأخذوا» إلخ إذ لا يصح تفريع الطلاق الذي لا تحل بعده المرأة على وقوع الخلع ، إذ ليس ذلك من أحكام الإسلام في قول أحد، فمن العجيب ما وقع في شرح الخطابي على سنن أبي داود : أن ابن عباس احتج لكون الخلع فسخا بأن الله ذكر الخلع ثم أعقبه بقوله «فإن طلقها فلا تحل له من بعد» الآية قال «فلو كان الخلع طلاقا لكان الطلاق أربعا » ولا أحسب هذا يصح عن ابن عباس لعدم جريه على معاني الاستعمال العربي .

وقوله « فلا تحل له » أي تحرم عليه وذكر قوله « من بعد» أي من بعد ثلاث تطليقات تسجيلا على المطلق ، وإيماء إلى علة التحريم ، وهي تهاون المطلق بشأن امرأته ، واستخفافه بحق المعاشرة ، حتى جعلها لعبة تقلبها عواصف غضبه وحماقته ، فلما ذكر لهم قوله من بعد علم المطلقون أنهم لم يكونوا محقين في أحوالهم التي كانوا عليها في الجاهلية .

والمراد من قوله « تنكح زوجا غيره » أن تعقد على زوج آخر ، لأن لفظ النكاح في كلام العرب لا معنى له إلا العقد بين الزوجين ، ولم أرلهم إطلاقا آخر فيه لا حقيقة ولا مجازا ، وأياما كان إطلاقه في الكلام فالمراد في هاته الآية العقد بدليل إسناده إلى المرأة ، فإن المعنى الذي ادعى المدعون أنه من معاني النكاح بالاشتراك والمجاز أعني المسيس ، لا يسند في كلام العرب للمرأة أصلا ، وهذه نكتة غفلوا عنها في هذا المقام .

وحكمة هذا التشريع العظيم ردع الأزواج عن الاستخفاف بحقوق أزواجهم ، وجعلهن لعبا في بيوتهم ، فجعل للزوج الطلقة الأولى هفوة ، والثانية تجربة ، والثالثة فراقا ، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث موسى والخضر : فكانت الأولى من موسى نسيانا والثانية شرطا والثالثة عمدا فلذلك قال له الخضر في الثالثة « هـذا فراق بيني وبينك » .

وقد رتب الله على الطلقة الثالثة حكمين وهما سلب الزوج حق الرجعة ، بمجرد الطلاق ، وسلب المرأة حق الرضا بالرجوع إليه إلا بعد زوج ، واشتراط التزوج بزوج ثان بعد ذلك لقصد تحذير الأزواج من المسارعة بالطلقة الثالثة ، إلا بعد التأمل والتريث ، الذي لا يبقى بعده رجاء في حسن المعاشرة ، للعلم بحرمة العود إلا بعد زوج ، فهو عقاب للأزواج المستخفين بحقوق المرأة ، إذا تكرر منهم ذلك ثلاثا ، بعقوبة ترجع إلى إيلام الوجدان ، لما ارتكز

فى النفوس من شدة النفرة من اقتران امرأته برجل آخر ، وينشده حال المرأة قول ابن الزَّبير[١] :

وفى الناس إن رثَّتْ حِبالك وَاصل وفى الأرض عن دار القِلَى متحول

وفى الطيبى قال الزجاج « إنما جعل الله ذلك لعلمه بصعوبة تزوج المرأة على الرجل فحرم عليهما التزوج بعد الثلاث لئلا يعجلوا وأن يثبتوا » وقد علم السامعون أن اشتراط نكاح زوج آخر هو تربية للمطلقين ، فلم يخطر ببال أحد إلا أن يكون المراد من النكاح فى الآية حقيقته وهى العقد ، إلا أن العقد لما كان وسيلة لما يقصد له فى غالب الأحوال من البناء وما بعده ، كان العقد الذى لا يعقبه وطء العاقد لزوجه غير معتد به فيما قصد منه ، ولا يعبأ المطلق الموقع الثلاث بمجرد عقد زوج آخر لم يمس فيه المرأة ، ولذلك لما طلق رفاعة بن سموأل القرظى ، زوجه تميمة ابنة وهب طلقة صادفت أخرى الثلاث ، وتزوجت بعده عبد الرحمن بن الزَّبير القرظى ، جاءت النبىء صلى الله عليه وسلم فقالت له « يا رسول الله إن رفاعة طلقنى فبت طلاقى ، وإن عبد الرحمن بن الزبير تزوجنى وإنما معه مثل هدبة[٢] هذا الثوب» وأشارت إلى هدب ثوب لها فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم « أتريدين أن ترجعى إلى رفاعة » قالت « نعم » قال « لا ، حتى تذوقى عسيلته » الحديث ، فدل سؤالها على أنها تتوقع عدم الاعتداد بنكاح ابن الزبير فى تحليل من بتها ، لعدم حصول المقصود من النكاية والتربية بالمطلق ، فاتفق علماء الإسلام على أن النكاح الذى يحل المبتوتة هو دخول الزوج الثانى بالمرأة ، ومسيسه لها ، ولا أحسب دليلهم فى ذلك إلا الرجوع إلى مقصد الشريعة ، الذى علمه سائر من فهم هذا الكلام العربى الفصيح ، فلا حاجة بنا إلى متح دلاء الاستدلال بأن هذا من لفظ النكاح المراد به فى خصوص هذه الآية المسيسُ أو هو من حديث رفاعة ، حتى يكون من تقييد الكتاب بخبر الواحد ، أو هو من الزيادة على النص حتى يجىء فيه الخلاف فى أنها نسخ أم لا ، وفى أن نسخ الكتاب بخبر الواحد يجوز أم لا ، كل ذلك دخول فيما لا طائل تحت تطويل تقريره بل حسبنا إجماع الصحابة وأهل اللسان على فهم هذا المقصد من لفظ القرآن ، ولم يشذ عن ذلك

(١) هو بفتح الزاى وكسر الباء من بنى قريظة صحابى .

(٢) الهدبة بضم الهاء وسكون الدال نهاية الثوب التى تترك ولا تنسج فتترك سدى بلا لحمة وربما فتلوها وهى المسماة فى لسان أهل بلدنا بالفتول .

إلا سعيد بن المسيب فإنه قال: يحل المبتوتة مجرد العقد على زوج ثان، وهو شذوذ ينافى المقصود؛ إذ أية فائدة تحصل من العقد، إن هو إلا تعب للعاقدين، والولى، والشهود إلا أن يجعل الحكم منوطا بالعقد، باعتبار ما يحصل بعده غالبا، فإذا تخلف ما يحصل بعده اغتفر، من باب التعليل بالمظنة، ولم يتابعه عليه أحد معروف، ونسبه النحاس لسعيد بن جبير، وأحسب ذلك سهوا منه واشتباها، وقد أمر الله بهذا الحكم، مرتبا على حصول الطلاق الثالث بعد طلقتين تقدمتاه فوجب امتثاله وعلمت حكمته فلا شك فى أن يقتصر به على مورده، ولا يتعدى حكمه ذلك إلى كل طلاق عبر فيه المطلق بلفظ الثلاث تغليظا، أو تأكيدا، أو كذبا لأن ذلك ليس طلاقا بعد طلاقين، ولا تتحقق فيه حكمة التأديب على سوء الصنيع، وما المتلفظ بالثلاث فى طلاقه الأول إلا كغير المتلفظ بها فى كون طلقته الأولى، لا تصير ثانية، وغاية ما اكتسبه مقاله أنه عد فى الحمق أو الكذابين، فلا يعاقب على ذلك بالتفريق بينه وبين زوجه، وعلى هذا الحكم استمر العمل فى حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأبى بكر، وصدر من خلافة عمر، كما ورد فى كتب الصحيح: الموطأ وما بعده، عن ابن عباس رضى الله عنه، وقد ورد فى بعض الآثار رواية حديث ابن عمر حين طلق امرأته فى الحيض: أنه طلقها ثلاثا فى كلمة، وورد حديث ركانة بن عبد يزيد المطلبى، أنه طلق امرأته ثلاثا فى كلمة واحدة فسأل النبىء صلى الله عليه وسلم فقال له: إنما ملكك الله واحدة فأمره أن يراجعها.

ثم إن عمر بن الخطاب، فى السنة الثالثة من خلافته، حدثت حوادث من الطلاق بلفظ الثلاث فى كلمة واحدة فقال: أرى الناس قد استعجلوا فى أمر قد كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم فأمضاه عليهم.

وقد اختلف علماء الإسلام فيما يلزم من تلفظ بطلاق الثلاث فى طلقة ليست ثالثة: فقال الجمهور: يلزمه الثلاث أخذا بما قضى به عمر بن الخطاب وتأيد قضاؤه بسكوت الصحابة لم يغيروا عليه فهو إجماع سكوتى، وبناء على تشبيه الطلاق بالنذور والأيمان، يلزم المكلف فيها ما التزمه، ولا خلاف فى أن عمر بن الخطاب قضى بذلك ولم ينكر عليه أحد، ولكنه قضى بذلك عن اجتهاد فهو مذهب له، ومذهب الصحابى لا يقوم حجة على غيره، وما أيدوه به من سكوت الصحابة لا دليل فيه؛ لأن الإجماع السكوتى ليس بحجة عند النحارير من الأئمة مثل الشافعى والباقلانى والغزالى والإمام الرازى، وخاصة أنه صدر من عمر بن الخطاب

مصدر القضاء والزجر ، فهو قضاء فى مجال الاجتهاد لا يجب على أحد تغييره ، ولكن القضاء جزئى لا يلزم اطراد العمل به ، وتصرف الإمام بتحجير المباح لمصلحة مجال للنظر . فهذا ليس من الإجماع الذى لا تجوز مخالفته . وقال على بن أبى طالب ، وابن مسعود ، وعبد الرحمن ابن عوف ، والزبير بن العوام ، ومحمد بن إسحاق ، وحجاج بن أرطاة ، وطاووس ، والظاهرية وجماعة من مالكية الأندلس : منهم محمد بن زنباع ، ومحمد بن بقى بن مخلد ، ومحمد بن عبد السلام الخشنى ، فقيه عصره بقرطبة ، وأصبغ بن الحباب من فقهاء قرطبة ، وأحمد بن مغيث الطليطلى الفقيه الجليل ، وقال ابن تيمية من الحنابلة: إن طلاق الثلاث فى كلمة واحدة لا يقع إلا طلقة واحدة وهو الأرجح من جهة النظر والأثر ، واحتجوا بحجج كثيرة أولاها وأعظمها هذه الآية فإن الله تعالى جعل الطلاق مرتين ثم ثالثة ، ورتب حرمة العود على حصول الثالثة بالفعل لا بالقول ، فإذا قال الرجل لامرأته : هى طالق ثلاثا ولم تكن تلك الطلقة ثالثة بالفعل والتكرر كذب فى وصفها بأنها ثلاث ، وإنما هى واحدة أو ثانية فكيف يقدم على تحريم عودها إليه والله تعالى لم يحرم عليه ذلك ، قال ابن عباس « وهل هو إلا كمن قال: قرأت سورة البقرة ثلاث مرات وقد قرأها واحدة فإن قوله ثلاث مرات يكون كاذبا » .

الثانية أن الله تعالى قصد من تعدد الطلاق التوسعة على الناس ؛ لأن المعاشر لا يدرى تأثير مفارقة عشيره إياه ، فإذا طلق الزوج امرأته يظهر له الندم وعدم الصبر على مفارقتها ، فيختار الرجوع فلو جعل الطلقة الواحدة مانعة بمجرد اللفظ من الرجعة ، تعطل المقصد الشرعى من إثبات حق المراجعة ، قال ابن رشد الحفيد ، فى البداية « وكأن الجمهور غلبوا حكم التغليظ فى الطلاق سدا للذريعة ولكن تبطل بذلك الرخصة الشرعية والرفق المقصود من قوله تعالى « لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا » .

الثالثة قال ابن مغيث : إن الله تعالى يقول « أو تسريح بإحسان » وموقع الثلاث غير محسن ، لأن فيها ترك توسعة الله تعالى ، وقد يخرّج هذا بقياس على غير مسألة فى المدونة : من ذلك قول الإنسان « مالى صدقة فى المساكين » قال مالك « يجزئه الثلث » .

الرابعة احتجوا بحديث ابن عباس فى الصحيحين « كان طلاق الثلاث فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبى بكر وصدر من خلافة عمر طلقة واحدة » .

وأجاب عنه الجمهور بأن راويه طاووس وقد روى بقية أصحاب ابن عباس عنه أنه قال

من طلق امرأته ثلاثا فقد عصى ربه ، وبانت منه زوجه ، وهذا يوهن رواية طاووس ، فإن ابن عباس لا يخالف الصحابة إلى رأى نفسه ، حتى قال ابن عبد البر رواية طاووس وهم وغلط ، وعلى فرض صحتها ، فالمراد أن الناس كانوا يوقعون طلقة واحدة بدل إيقاع الناس ثلاث تطليقات وهو معنى قول عمر « إن الناس قد استعجلوا فى أمر قد كانت لهم فيه أناة » فلو كان ذلك واقعا فى زمن الرسول وأبى بكر لما قال عمر : إنهم استعجلوا ، ولا عابه عليهم ، وهذا جواب ضعيف ، قال أبو الوليد الباجى : الرواية عن طاووس بذلك صحيحة . وأقول : أما مخالفة ابن عباس لما رواه فلا يوهن الرواية كما تقرر فى الأصول ، ونحن نأخذ بروايته وليس علينا أن نأخذ برأيه ، وأما ما تأولوه من أن المراد من الحديث أن الناس كانوا يوقعون طلقة واحدة بدل إيقاع الثلاث فهو تأويل غير صحيح ومناف لألفاظ الرواية ولقول عمر «فلو أمضيناه عليهم » فإن كان إمضاؤه عليهم سابقا من عهد الرسول لم يبق معنى لقوله « فلو أمضيناه عليهم » وإن لم يكن إمضاؤه سابقاً بل كان غير ماض حصل المقصود من الاستدلال .

الخامسة ما رواه الدارقطنى أن ركانة بن عبد يزيد المطلبى طلق زوجه ثلاثا فى كلمة واحدة فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له : إنما هي واحدة أو إنما تلك واحدة فارتجعها . وأجاب عنه أنصار الجمهور بأنه حديث مضطرب ؛ لأنه روى أن ركانة طلق ، وفى رواية أن يزيد بن ركانة طلق وفى رواية طلق زوجه ثلاثا وزاد فى بعض الروايات أنه طلقها ثلاثا وقال : أردت واحدة فاستحلفه النبيء صلى الله عليه وسلم على ذلك .

وهو جواب واهٍ ؛ لأنه سواء صحت الزيادة أم لم تصح فقدقضى النبيء صلى الله عليه وسلم بالواحدة فيما فيه لفظ الثلاث ، ولا قائل من الجمهور بالتوهية فالحديث حجة عليهم لا محالة إلا أن روايته ليست فى مرتبة معتبرة من الصحة .

السادسة ما رواه الدارقطنى فى حديث تطليق ابن عمر زوجه حين أمره النبيء صلى الله عليه وسلم أن يراجعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر فإنه زاد فيه أنه طلقها ثلاثا ولا شك أن معناه ثلاثا فى كلمة ، لأنها لو كانت طلقة صادفت آخر الثلاث لما جاز إرجاعها إليه ، ووجه الدليل أنه لما أمره أن يردها فقد عدها عليه واحدة فقط ، وهذا دليل ضعيف جدا لضعف الرواية ولكون مثل هذه الزيادة مما لا يغفل عنها رواة الحديث فى كتب الصحيح كالموطأ وصحيح البخارى ومسلم . والحق أنه لا يقع إلا طلقة واحدة ولا يعتد بقول المطلق ثلاثا .

وذهب مقاتل وداود الظاهرى فى رواية عنه أن طلاق الثلاث فى كلمة واحدة لا يقع

طلاقا بالمرة ، واحتج بأن القرآن ذكر الطلاق المفرّق ولم يذكر المجموع فلا يلزم لأنه غير مذكورفى القرآن. ولو احتج لهما بأنه منهى عنه والمنهى عنه فاسد لكان قريبا، لولاأن الفساد لايعترى الفسوخ، وهذامذهب شاذ وباطل، وقدأجمع المسلمون على عدم العمل به، وكيف لايقع طلاقا وفيه لفظ الطلاق .

وذهب ابن جبير وعطاء وابن دينار وجابر بن زيد إلى أن طلاق البكر ثلاثا فى كلمة يقع طلقةواحدة ، لأنه قبل البناء بخلاف طلاق المبنى بها وكأنّ وجه قولهم فيه: أن معنى الثلاث فيه كناية عن البينونة والمطلقة قبل البناء تبينها الواحدة .

ووصف « زوجا غيره » تحذير للأزواج من الطلقة الثالثة ، لأنه بذكر المغايرة يتذكر أن زوجته ستصير لغيره كحديث الواعظ الذى اتعظ بقول الشاعر :

اليومَ عندكَ دَلُّها وحديثُها وغدا لغيركَ زندها والمعصم

وأسند الرجعة إلى المتفارقين بصيغة المفاعلة لتوقفها على رضا الزوجة بعد البينونة ثم علق ذلك بقوله « إن ظنا أن يقيما حدود الله » أى أن يسيرا فى المستقبل على حسن المعاشرة وإلا فلا فائدة فى إعادة الخصومات .

وحدود الله هي أحكامه وشرائعه، شبهت بالحدود لأن المكلف لا يتجاوزها فكأنه يقف عندها .

وحقيقة الحدود هى الفواصل بين الأرضين ونحوها وقد تقدم فى قوله « إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله » والإقامة استعارة لحفظ الأحكام تبعا لاستعارة الحدود إلى الأحكام كقولهم: نَقض فلان غزله ، وأما قوله « وتلك حدود الله يبيّنها » فالبيان صالح لمناسبة المعنى الحقيقي والمجازي ؛لأنّ إقامة الحدّ الفاصل فيه بيان للناظرين .

والمراد « بقوم يعلمون » ، الذين يفهمون الأحكام فهما يهيئهم للعمل بها ، وبإدراك مصالحها ، ولا يتحيلون فى فهمها .

﴿وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ 230

الواو اعتراضية ، والجملة معترضة بين الجملتين : المعطوفة إحداها على الأخرى ، وموقع هذه الجملة كموقع جملة « تلك حدود الله فلا تعتدوها » المتقدمة آنفا .

وحدود الله تقدم الكلام عليها قريبا .

وتبيين الحدود ذكرها للناس موضحة ، مفصلة ، معللة ، ويتعلق قوله « لقوم يعلمون » بفعل يبينها ، ووصف القوم بأنهم يعلمون صريح فى التنويه بالذين يدركون ما فى أحكام الله من المصالح ، وهو تعريض بالمشركين الذين يعرضون عن اتّباع الإسلام .

وإقحام كلمة « قوم » للإيذان بأن صفة العلم سجيتهم وملكة فيهم ، كما تقدم بيانه عند قوله تعالى « إن فى خلق السمٰوٰت والأرض واختلٰف الّيل والنهار ـ إلى قوله ـ لأ ٰيٰت لقوم يعقلون » .

﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ﴾

عطف على جملة «فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا » الآية عطف حكم على حكم ، وتشريع على تشريع ، لقصد زيادة الوصاة بحسن المعاملة فى الاجتماع والفرقة ، وما تبع ذلك من التحذير الذى سيأتى بيانه .

وقوله « فبلغن أجلهن » مؤذن بأن المراد : « وإذا طلقتم النساء » طلاقا فيه أجل . والأجل هنا لما أضيف إلى ضمير النساء المطلقات علم أنه أجل معهود بالمضاف إليه . أعنى أجل الانتظار ، وهو العدة ، وهو التربص فى الآية السابقة .

وبلوغ الأجل : الوصول إليه ، والمراد به هنا مشارفة الوصول إليه بإجماع العلماء ؛ لأن الأجل إذا انقضى زال التخيير بين الإمساك والتسريح ، وقد يطلق البلوغ على مشارفة الوصول ومقاربته ، توسعا أى مجازا بالأوْل . وفى القاعدة الخامسة من الباب الثامن من مغنى اللبيب ، أن العرب يعبرون بالفعل عن أمور : أحدها ، وهو الكثير المتعارف ، عن حصول الفعل ، وهو الأصل . الثانى : عن مشارفته نحو « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن » «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم » أى يقاربون الوفاة ، لأنه حين الوصية .

الثالث: إرادته نحو « إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا » .

الرابع: القدرة عليه نحو « حقا علينا إنا كنا فاعلين » أى قادرين .

« والأجل » فى كلام العرب يطلق على المدة التى يمهل إليها الشخص فى حدوث حادث معين ، ومنه قولهم : ضرب له أجلا « أيّما الأجلين قضيت » .

والمراد بالأجل هنا آخر المدة ، لأن قوله « فبلغن » مؤذن بأنه وصول بعد مسير إليه ، وأسند بلغن إلى النساء لأنهن اللاتى ينتظرن انقضاء الأجل ، ليخرجن من حبس العدة ، وإن كان الأجل للرجال والنساء معاً : للأوّلين توسعة للمراجعة ، وللأخيرات تحديدا للحِل للتزوج .

وأضيف الأجل إلى ضمير النساء لهاته النكتة .

والقول فى الإمساك والتسريح مضى قريبا . وفى هذا الوجه تكرير الحكم المفاد بقوله تعالى « فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان » فأجيب عن هـذا بما قاله الفخر : إن الآية السابقة أفادت التخيير بين الإمساك والتسريح ، فى مدة العدة ، وهـذه أفادت ذلك التخيير فى آخر أوقات العدة ، تذكيرا بالإمساك وتحريضا على تحصيله، ويستتبع هذا التذكير الإشارة إلى الترغيب فى الإمساك ، من جهة إعادة التخيير بعد تقدم ذكره ، وذكر التسريح هنا مع الإمساك ليظهر معنى التخيير بين أمرين وليتوسل بذلك إلى الإشارة إلى رغبة الشريعة فى الإمساك ، وذلك بتقديمه فى الذكر ؛ إذ لو لم يذكر الأمران لما تأتى التقديم المؤذن بالترغيب وعندى أنه على هذا الوجه أعيد الحكم ، وليبنى عليه ما قصد من النهى عن الضرار وما تلا ذلك من التحذير والموعظة وذلك كله مما أبعد عن تذكره الجمل السابقة : التى اقتضى الحال الاعتراض بها .

وقوله « أو سرحوهن بمعروف » قيد التسريح هنا بالمعروف ، وقيد فى قوله السالف أو تسريح بإحسان، بالإحسان للإشارة إلى أن الإحسان المذكور هنالك ، هو عين المعروف الذى يعرض للتسريح ، فلما تقدم ذكره لم يُحتج هنا إلى الفرق بين قيده وقيد الإمساك . أو لأن إعادة أحوال الإمساك والتسريح هنا ليبنى عليه النهى عن المضارة ، والذى تخاف مضارته بمنزلة بعيدة عن أن يطلب منه الإحسان ، فطلب منه الحق ، وهو المعروف الذى عدم المضارة من فروعه ، سواء فى الإمساك أو فى التسريح ، ومضارة كل بما يناسبه .

وقال ابن عرفة : «تقدم أن المعروف أخف من الإحسان فلما وقع الأمر فى الآية الأخرى

بتسريحهن ، مقارنا للإحسان ، خيف أن يتوهم أن الأمر بالإحسان عند تسريحهن للوجوب فعقبه بهذا تنبيها على أن الأمر للندب لا للوجوب » .

وقوله : « ولا تمسكوهن ضرارا » تصريح بمفهوم « فأمسكوهن بمعروف » إذ الضرار ضد المعروف ، وكأن وجه عطفه مع استفادته من الأمر بضده التشويه بذكر هذا الضد لأنه أكثر أضداد المعروف يقصده الأزواج المخالفون لحكم الإمساك بالمعروف ، مع ما فيه من التأكيد، ونكتته تقرير المعنى المراد فى الذهن بطريقتين غايتهما واحدة وقال الفخر : نكتة عطف النهى على الأمر بالضد فى الآية هى أن الأمر لا يقتضى التكرار بخلاف النهى ، وهذه التفرقة بين الأمر والنهى غير مسلمة ، وفيها نزاع فى علم الأصول ، ولكنه بناها على أن الفرق بين الأمر والنهى هو مقتضى اللغة. على أن هذا العطف إن قلنا: إن المعروف فى الإمساك حيثما تحقق انتفى الضرار ، وحيثما انتفى المعروف تحقق الضرار ، فيصير الضرار مساويا لنقيض المعروف ، فلنا أن نجعل نكتة العطف ، حينئذ ، لتأكيد حكم الإمساك بالمعروف : بطريقى إثبات ، ونفى ، كأنه قيل : « ولا تمسكوهن إلا بالمعروف » ، كما فى قول السموأل :

تسيل على حد الظُّباتِ نفُوسنا   وليستْ على غير الظُّباتِ تسيل

والضرار مصدر ضارَّ ، وأصل هذه الصيغة أن تدل على وقوع الفعل من الجانبين ، مثل خاصم ، وقد تستعمل فى الدلالة على قوة الفعل مثل : عافاك الله ، والظاهر أنها هنا مستعملة للمبالغة فى الضر ، تشنيعا على من يقصده بأنه مفحش فيه .

ونصب ضرارا على الحال أو المفعولية لأجله .

وقوله « لتعتدوا » جُرَّ باللام ولم يعطف بالفاء ؛ لان الجر باللام هو أصل التعليل ، وحذف مفعول (تعتدوا) ليشمل الاعتداء عليهن ، وعلى أحكام الله تعالى ، فتكون اللام مستعملة فى التعليل والعاقبة . والاعتداء على أحكام الله لا يكون علة للمسلمين ، فنزل منزلة العلة مجازا فى الحصول ، تشنيعا على المخالفين، فحرف اللام مستعمل فى حقيقته ومجازه .

وقوله « فقد ظلم نفسه » جعل ظلمهم نساءهم ظلما لأنفسهم ، لأنه يؤدى إلى اختلال المعاشرة ، واضطراب حال البيت ، وفوات المصالح : بشغب الأذهان فى المخاصمات . وظلم نفسه أيضا بتعريضها لعقاب الله فى الآخرة .

﴿ وَلَا تَتَّخِذُوا۟ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوًا وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِۦ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ 231

عطف هذا النهي على النهي في قوله « ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا » لزيادة التحذير من صنيعهم في تطويل العدة ، لقصد المضارة ، بأن في ذلك استهزاء بأحكام الله التي شرع فيها حق المراجعة ، مريداً رحمة الناس، فيجب الحذر من أن يجعلوها هزءا، وآيات الله هي ما في القرآن من شرائع المراجعة نحو قوله « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ـ إلى قوله ـ وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون » .

والهزء بضمتين ، مصدر هزأ به إذا سخر ولعب ، وهو هنا مصدر بمعنى اسم المفعول ، أي لا تتخذوها مستهزأ به ، ولما كان المخاطب بهذا المؤمنين ، وقد علم أنهم لم يكونوا بالذين يستهزئون بالآيات ، تعين أن الهزء مراد به مجازه وهو الاستخفاف ، وعدم الرعاية ، لأن المستخف بالشيء المهم يعد لاستخفافه به، مع العلم بأهميته ، كالساخر واللاعب. وهو تحذير للناس من التوصل بأحكام الشريعة إلى ما يخالف مراد الله ، ومقاصد شرعه ، ومن هذا التوصل المنهي عنه ، ما يسمى بالحيل الشرعية بمعنى أنها جارية على صور صحيحة الظاهر ، بمقتضى حكم الشرع ، كمن يهب ماله لزوجه ليلة الحول ليتخلص من وجوب زكاته ، ومن أبعد الأوصاف عنها الوصف بالشرعية .

فالمخاطبون بهذه الآيات محذرون أن يجعلوا حكم الله في العدة ، الذي قصد منه انتظار الندامة وتذكر حسن المعاشرة ، لعلهما يحملان المطلق على إمساك زوجته حرصا على بقاء المودة والرحمة ، فيغيروا ذلك ويجعلوه وسيلة إلى زيادة النكاية ، وتفاقم الشر والعداوة . وفي الموطأ أن رجلا قال لابن عباس : إني طلقت امرأتي مائة طلقة فقال له ابن عباس « بانت منك بثلاث ، وسبع وتسعون اتخذت بها آيات الله هزءا » يريد أنه عمد إلى ما شرعه الله من عدد الطلاق ، بحكمة توقع الندامة مرة أولى وثانية ، فجعله سبب نكاية وتغليظ ، حتى اعتقد أنه يضيق على نفسه المراجعة إذ جعله مائة ، ثم إن الله تعالى بعد أن حذرهم دعاهم بالرغبة فقال

« واذكروا نعمة الله عليكم » فذكرهم بما أنعم عليهم ، بعد الجاهلية ، بالإسلام ، الذى سماه نعمة كما سماه بذلك فى قوله « واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا » فكما أنعم عليكم بالانسلاخ عن تلك الضلالة ، فلا ترجعوا إليها بالتعاهد بعد الإسلام وقوله « وما أنزل عليكم من الكتٰب والحكمة » معطوف على نعمة ، وجملة « يعظكم به » حال ويجوز جعله مبتدأ ؛ وجملة « يعظكم » خبرا ، والكتاب : القرآن. والحكمة : العلم المستفاد من الشريعة ، وهو العبرة بأحوال الأمم الماضية وإدراك مصالح الدين ، وأسرار الشريعة ، كما قال تعالى ، بعد أن بين حكم الخمر والميسر « كذلك يبين الله لكم الأ ٓيٰت لعلكم تتفكرون فى الدنيا والآخرة » ومعنى إنزال الحكمة أنها كانت حاصلة من آيات القرآن ، كما ذكرنا ، ومن الإيماء إلى العلل ، ومما يحصل أثناء ممارسة الدين ، وكل ذلك منزل من الله تعالى بالوحى إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومن فسر الحكمة بالسنة فقد فسرها ببعض دلائلها .

والموعظة والوعظ : النصح والتذكير بما يلين القلوب ، ويحذر الموعوظ .

وقوله « واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شىء عليم » تذكير بالتقوى وبمراعاة علمهم بأن الله عليم بكل شىء تنزيلا لهم فى حين مخالفتهم بأفعالهم لمقاصد الشريعة ، منزلة من يجهل أن الله عليم ، فإن العليم لا يخفى عليه شىء ، وهو إذا علم مخالفتهم لا يحول بين عقابه وبينهم شىء ، لأن هذا العليم قدير .

﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْا۟ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ 232

المراد من هذه الآية مخاطبة أولياء النساء ، بألا يمنعوهن من مراجعة أزواجهن ، بعد أن أمر المفارقين بإمساكهن بمعروف ورغبهم فى ذلك ، إذ قد علم أن المرأة إذا رأت الرغبة من الرجل الذى كانت تألفه وتعاشره لم تلبث أن تقرن رغبته برغبتها ، فإن المرأة سريعة

الانفعال قريبة القلب ، فإذا جاء منع فإنما يجيء من قبل الأولياء ولذلك لم يذكر الله ترغيب النساء فى الرضا بمراجعة أزواجهن ونهى الأولياء عن منعهن من ذلك .

وقد عرف من شأن الأولياء فى الجاهلية ، وما قاربها ، الأنفة من أصهارهم ، عند حدوث الشقاق بينهم وبين ولايامم ، وربما رأوا الطلاق استخفافا بأولياء المرأة وقلة اكتراث بهم ، فحملتهم الحمية على قصد الانتقام منهم عند ما يرون منهم ندامة ، ورغبة فى المراجعة ، وقد روى فى الصحيح أن البداح بن عاصم الأنصارى طلق زوجه جُمَيلا ـ بالتصغير وقيل جُمْلا وقيل جميلة ابنة معقل بن يسار فلما انقضت عدتها ، أراد مراجعتها ، فقال له أبوها معقل ابن يسار : « إنك طلقتها طلاقا له الرجعة ، ثم تركتها حتى انقضت عدتها ، فلما خطبت إلى أتيتنى تخطبها مع الخطاب، والله لا أنكحتكها أبدا» فنزلت هذه الآية، قال معقل « فكفرت عن يمينى وأرجعتها إليه » وقال الواحدى: نزلت فى جابر بن عبد الله كانت له ابنة عم طلقها زوجها وانقضت عدتها ، ثم جاء يريد مراجعتها ، وكانت راغبة فيه ، فمنعه جابر من ذلك فنزلت .

والمراد من (أجلهن) هو العدة ، وهو يعضد أن ذلك هو المراد من نظيره فى الآية السابقة ، وعن الشافعى « دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين » فجعل البلوغ ، فى الآية الأولى ، بمعنى مشارفة بلوغ الأجل ، وجعله ، هنا ، بمعنى انتهاء الأجل .

فجملة « وإذا طلقتم النساء » عطف على « واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف » الآية .

والخطاب الواقع فى قوله « طلقتم » و« تعضلوهن » ينبغى أن يحمل على أنه موجه إلى جهة واحدة دون اختلاف التوجه ، فيكون موجها إلى جميع المسلمين ، لأن كل واحد صالح لأن يقع منه الطلاق ، إن كان زوجا ، ويقع منه العضل ، إن كان وليا ، والقرينة ظاهرة على مثله فلا يكاد يخفى فى استعمالهم ، ولما كان المسند إليه أحد الفعلين ، غير المسند إليه الفعل الآخر ، إذ لا يكون الطلاق ممن يكون منه العضل ، ولا العكس ، كان كل فريق يأخذ من الخطاب ما هو به جدير ، فالمراد بقوله « طلقتم » أوقعتم الطلاق ، فهم الأزواج ، وبقوله «فلا تعضلوهن » النهى عن صدور العضل ، وهم أولياء النساء، وجعل فى الكشاف الخطاب للناس عامة أي إذا وجد فيكم الطلاق ، وبلغ المطلقات أجلهن ، فلا يقع منكم العضل

ووجه تفسيره هذا بقوله «لأنه إذا وجد العضل بينهم وهم راضون كانوا فى حكم العاضلين».

والعضل : المنع والحبس وعدم الانتقال ، فمنه عضّلت المرأة بالتشديد إذا عسرت ولادتها وعضّلت الدجاجة إذا نشب بيضها فلم يخرج ، والمعاضلة فى الكلام: احتباس المعنى حتى لا يبدو من الألفاظ ، وهو التعقيد، وشاع فى كلام العرب فى منع الولى مولاته من النكاح . وفى الشرع هو المنع بدون وجه صلاح ، فالأب لا يعد عاضلا برد كفء أو اثنين ، وغير الأب يعد عاضلا برد كفء واحد .

وإسناد النكاح إلى النساء هنا لأنه هو المعضول عنه ، والمراد بأزواجهن طالبو المراجعة بعد انقضاء العدة ، وسماهن أزواجا مجازا باعتبار ما كان ، لقرب تلك الحالة ، وللإشارة إلى أن المنع ظلم ؛ فإنهم كانوا أزواجا لهن من قبل ، فهم أحق بأن يُرَجَّعن إليهم .

وقوله « إذا تراضوا بينهم بالمعروف » شرط للنهى ؛ لأن الولى إذا علم عدم التراضى بين الزوجين ، ورأى أن المراجعة ستعود إلى دخل وفساد فله أن يمنع مولاته ، نصحا لها ، وفى هـذا الشرط إيماء إلى علة النهى : وهى أن الولى لا يحق له منعها ، مع تراضى الزوجين بعود المعاشرة ، إذ لا يكون الولى أدرى بميلها منها ، على حد قولهم ، فى المثل المشهور « رضى الخصمان ولم يرض القاضى » .

وفى الآية إشارة إلى اعتبار الولاية للمرأة فى النكاح ، بناء على غالب الأحوال يومئذ ؛ لأن جانب المرأة جانب ضعيف ، مطموع فيه ، معصوم عن الامتهان ، فلا يليق تركها تتولى مثل هذا الأمر بنفسها؛ لأنه ينافى نفاستها وضعفها ، فقد يستخف بحقوقها الرجال ، حرصا على منافعهم وهى تضعف عن المعارضة .

ووجه الإشارة : أن الله أشار إلى حقين : حق الولى ، بالنهى عن العضل ؛ إذ لو لم يكن الأمر بيده ، لما نهى عن منعه ، ولا يقال : نهى عن استعمال ما ليس بحق له ؛ لأنه لو كان كذلك لكان النهى عن البغى والعدوان كافيا ، ولجىء بصيغة « ما يكون لكم » ونحوها وحق المرأة فى الرضا ولأجله أسند الله النكاح إلى ضمير النساء ، ولم يقل : أن تُنكحوهن أزواجهن ، وهـذا مذهب مالك ، والشافعى ، وجمهور فقهاء الإسلام ، وشذ أبو حنيفة فى المشهور عنه فلم يشترط الولاية فى النكاح ، واحتج له الجصاص بأن الله أسند النكاح هنا للنساء وهو استدلال بعيد عن استعمال العرب فى قولهم : نكحت المرأة، فإنه بمعنى تزوجت

دون تفصيل بكيفية هذا التزوج ؛ لأنه لا خلاف فى أن رضا المرأة بالزوج هو العقد المسمى بالنكاح ، وإنما الخلاف فى اشتراط مباشرة الولى لذلك دون جبر ، وهذا لا ينافيه إسناد النكاح إليهن ، أماولاية الإجبار فليست من غرض هذه الآية؛ لأنها واردة فى شأن الأيامى ولا جبر على أيم باتفاق العلماء .

وقوله « ذلك يوعظ به » إشارة إلى حكم النهى عن العضل ، وإفراد الكاف مع اسم الإشارة مع أن المخاطب جماعة ، رعيا لتناسى أصل وضعها من الخطاب إلى ما استعملت فيه من معنى بعد المشار إليه فقط ، فإفرادها فى أسماء الإشارة هو الأصل ، وأما جمعها فى قوله « ذلكم أزكى لكم » فتجديد لأصل وضعها .

ومعنى أزكى وأطهر أنه أوفر للعرض ، وأقرب للخير ، فأزكى دال على النماء والوفر ، وذلك أنهم كانوا يعضلونهن حمية وحفاظا على المروءة من لحاق ما فيه شائبة الحطيطة ، فأعلمهم الله أن عدم العضل أوفر للعرض ؛ لأن فيه سعيا إلى استبقاء الود بين العائلات التى تقاربت بالصهر والنسب ؛ فإذا كان العضل إباية للضيم ، فالإذن لهن بالمراجعة حلم وعفو ورفاء للحال وذلك أنفع من إباية الضيم .

وأما قوله : «أطهر» فهو معنى أنزه ، أي أنه أقطع لأسباب العداوات والإحن والأحقاد بخلاف العضل الذى قصدتم منه قطع العود إلى الخصومة ، وماذا تضر الخصومة فى وقت قليل يعقبها رضا ما تضر الإحن الباقية ، والعداوات المتأصلة ، والقلوب المحرّقة .

ولك أن تجعل « أزكى» بالمعنى الأول ، ناظرا لأحوال الدنيا ، وأطهر بمعنى فيه السلامة من الذنوب فى الآخرة ، فيكون أطهر مسلوب المفاضلة ، جاء على صيغة التفضيل للمزاوجة مع قوله أزكى .

وقوله « والله يعلم وأنتم لا تعلمون » تذييل ، وإزالة لاستغرابهم حين تلقى هذا الحكم ، لمخالفته لعاداتهم القديمة ، وما اعتقدوا نفعا وصلاحا وإبقاء على أعراضهم ، فعلمهم الله أن ما أمرهم به ونهاهم عنه هو الحق ، لأن الله يعلم النافع ، وهم لا يعلمون إلا ظاهرا ، فمفعول يعلم محذوف أى والله يعلم ما فيه كمال زكاتكم وطهارتكم ؛ وأنتم لا تعلمون ذلك .

﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّآ ءَاتَيْتُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ 233

انتقال من أحكام الطلاق والبينونة ؛ فإنه لما نهى عن العضل ، وكانت بعض المطلقات لهن أولاد فى الرضاعة ويتعذر عليهن التزوج وهن مرضعات؛ لأن ذلك قد يضر بالأولاد، ويقلل رغبة الأزواج فيهن ، كانت تلك الحالة مثار خلاف بين الآباء والأمهات ، فلذلك ناسب التعرض لوجه الفصل بينهم فى ذلك ، فإن أمر الإرضاع مهم ، لأن به حياة النسل ، ولأن تنظيم أمره من أهم شئون أحكام العائلة . واعلم أن استخلاص معانى هذه الآية من أعقد ماعرض للمفسرين .

فجملة « والوالدات يرضعن » معطوفة على جملة « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن » والمناسبة غير خفية . والوالدات عام ، لأنه جمع معرف باللام ، وهو هنا مراد به خصوص الوالدات من المطلقات بقرينة سياق الآى التى قبلها من قوله : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » ولذلك وصلت هذه الجملة بالعطف للدلالة على اتحاد السياق ، فقوله : والوالدات معناه : والوالدات منهن ، أى من المطلقات المتقدم الإخبار عنهن فى الآى الماضية ، أى المطلقات اللائى لهن أولاد فى سن الرضاعة ، ودليل التخصيص أن الخلاف فى مدة الإرضاع لا يقع بين الأب والأم ، إلا بعد الفراق ، ولا يقع فى حالة العصمة ؛ إذ من العادة المعروفة عند العرب ومعظم الأمم أن الأمهات يرضعن أولادهن فى مدة العصمة ، وأنهن لا تمتنع منه من تمتنع إلا لسبب طلب التزوج بزوج جديد ، بعد فراق والد الرضيع ؛ فإن المرأة المرضع لا يرغب الأزواج فيها ؛ لأنها تشتغل برضيعها عن زوجها فى أحوال كثيرة.

وجملة«يرضعن»خبر مراد به التشريع ،وإثبات حق الاستحقاق، وليس بمعنى الأمر للوالدات والإيجاب عليهن ؛ لأنه قد ذكر بعد أحكام المطلقات ، ولأنه عقب بقوله « وإن أردتم أن تسترضعوا » فإن الضمير شامل للآباء والأمهات، على وجه التغليب ، كما يأتي ، فلا دلالة في الآية على إيجاب إرضاع الولد على أمه ، ولكن تدل على أن ذلك حق لها ، وقد صرح بذلك في سورة الطلاق بقوله « وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى » ولأنه عقب بقوله «وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » وذلك أجر الرضاعة ، والزوجة في العصمة ليس لها نفقة وكسوة لأجل الرضاعة ، بل لأجل العصمة .

وقوله « أولادهن » صرح بالمفعول ، مع كونه معلوما ، إيماء إلى أحقية الوالدات بذلك وإلى ترغيبهن فيه ؛ لأن في قوله«أولادهن»تذكيرا لهن بداعي الحنان والشفقة ، فعلى هذا التفسير ، وهو الظاهر من الآية ، والذي عليه جمهور السلف : ليست الآية واردة إلا لبيان إرضاع المطلقات أولادهن ، فإذا رامت المطلقة إرضاع ولدها ، فهي أولى به ، سواء كانت بغير أجر أم طلبت أجر مثلها ، ولذلك كان المشهور عن مالك : أن الأب إذا وجد من ترضع له غير الأم بدون أجر ، وبأقل من أجر المثل ، لم يجب إلى ذلك ، كما سنبينه ، ومن العلماء من تأول الوالدات على العموم ، سواء كن في العصمة ، أو بعد الطلاق. كما في القرطبي ،والبيضاوي ويظهر من كلام ابن الفرس في أحكام القرآن : أنّ هذا قول مالك . وقال ابن رشد في البيان والتحصيل : إن قوله تعالى «والوالدات يرضعن أولادهن» محمول على عمومه في ذات الزوج وفي المطلقة مع عسر الأب ، ولم ينسبه إلى مالك ، ولذلك قال ابن عطية : « قوله « يرضعن» خبر معناه الأمر على الوجوب لبعض الوالدات ، والأمر على الندب والتخيير لبعضهن » وتبعه البيضاوي : وفي هذا استعمال صيغة الأمر في القدر المشترك ، وهو مطلق الطلب ، ولا داعي إليه . والظاهر أن حكم إرضاع الأم ولدها في العصمة يستدل له بغير هذه الآية، ومما يدل على أنه ليس المراد الوالدات اللائي في العصمة ، قوله تعالى « وعلى المولود له رزقهن » الآية ، فإن اللائي في العصمة لهن النفقة والكسوة بالأصالة .

والحول في كلام العرب : العام ، وهو مشتق من تحول دورة القمر أو الشمس في فلكه من مبدأ مصطلح عليه ، إلى أن يرجع إلى السمت الذي ابتدأ منه ، فتلك المدة التي ما بين المبدأ والمرجع تسمى حولا .

وحول العرب قرى وكذلك أقره الإسلام .

ووصف الحولين بكاملين ، تأكيد لرفع توهم أن يكون المراد حولا وبعض الثانى ؛ لأن إطلاق التثنية والجمع ، فى الأزمان والأسنان ، على بعض المدلول ، إطلاق شائع عند العرب ، فيقولون : هو ابن سنتين : ويريدون سنة وبعض الثانية ، كما مر فى قوله « الحج أشهر معلومات » .

وقوله «لمن أراد أن يتم الرضاعة» قال فى الكشاف : « بيان لمن توجه إليه الحكم كقوله : هِيت لك، فلك بيان للمُهَيَّت له أى هذا الحكم لمن أراد أن يتم الإرضاع » أى فهو خبر مبتدأ محذوف ، كما أشار إليه ، بتقدير هذا الحكمُ لِمن أراد. قال التفتازانى : « وقد يصرح بهذا المبتدأ فى بعض التراكيب كقوله تعالى « ذلك لمن خشى العنت منكم » ومَاصْدَقُ مَنْ هنا من يهمه ذلك : وهو الأب ، والأم، ومن يقوم مقامهما، من ولى الرضيع ، وحاضنه. والمعنى : أن هذا الحكم يستحقه من أراد إتمام الرضاعة ،وأباه الآخر ، فإن أرادا معا عدم إتمام الرضاعة فذلك معلوم من قوله « فإن أرادا فصالا » الآية .

وقد جعل الله الرضاع حولين ، رعيا لكونهما أقصى مدة يحتاج فيها الطفل للرضاع إذا عرض له ما اقتضى زيادة إرضاعه ، فأما بعد الحولين فليس فى نمائه ما يصلح له الرضاع بعدُ ، ولما كان خلاف الأبوين فى مدة الرضاع لا ينشأ إلا عن اختلاف النظر فى حاجة مزاج الطفل إلى زيادة الرضاع ، جعل الله القول لمن دعا إلى الزيادة ، احتياطا لحفظ الطفل . وقد كانت الأمم فى عصور قلة التجربة ، وانعدام الأطباء ، لا يهتدون إلى ما يقوم للطفل مقام الرضاع؛ لأنهم كانوا إذا فطموه أعطوه الطعام ، فكانت أمزجة بعض الأطفال بحاجة إلى تطويل الرضاع ، لعدم القدرة على هضم الطعام وهذه عوارض تختلف . وفى عصرنا أصبح الأطباء يعتاضون لبعض الصبيان بالإرضاع الصناعى ، وهم مع ذلك مجمعون على أنه لا أصلح للصبى من لبن أمه ، ما لم تكن بها عاهة أو كان اللبن غير مستوف الأجزاء التى بها تمام تغذية أجزاء بدن الطفل ، ولأن الإرضاع الصناعى يحتاج إلى فرط حذر فى سلامة اللبن من العفونة : فى قوامه ، وإنائه .

وبلاد العرب شديدة الحرارة فى غالب السنة ؛ ولم يكونوا يحسنون حفظ أطعمتهم من التعفن بالمكث ، فربما كان فطام الأبناء فى العام أو ما يقرب منه يجر مضار للرضعاء ،

وللأمزجة فى ذلك تأثير أيضا. وعن ابن عباس أن التقدير بالحولين للولد الذى يمكث فى بطن أمه ستة أشهر، فإن مكث سبعة أشهر، فرضاعه ثلاثة وعشرون شهرا، وهكذا بزيادة كل شهر فى البطن ينقص شهر من مدة الرضاعة. حتى يكون لمدة الحمل والرضاع ثلاثون شهرا؛ لقوله تعالى «وحمله وفصاله ثلاثون شهرا»، وفى هذا القول منزع إلى تحكيم أحوال الأمزجة؛ لأنه، بمقدار ما تنقص مدة مكثه فى البطن، تنقص مدة نضج مزاجه.

والجمهور على خلاف هذا وأن الحولين غاية لإرضاع كل مولود. وأخذوا من الآية أن الرضاع المعتبر هو ما كان فى الحولين، وأن ما بعدهما لا حاجة إليه، فلذلك لا يجاب إليه طالبه.

وعبر عن الوالد بالمولود له، إيماء إلى أنه الحقيق بهذا الحكم؛ لأن منافع الولد منجرة إليه، وهو لاحق به ومعتز به فى القبيلة، حسب مصطلح الأمم، فهو الأجدر بإعاشته، وتقويم وسائلها. والرزق: النفقة، والكسوة: اللباس، والمعروف: ما تعارفه أمثالهم وما لا يجحف بالأب.

والمراد بالرزق والكسوة هنا، ما تأخذه المرضع، أجرا عن إرضاعها، من طعام ولباس لأنهم كانوا يجعلون للمراضع كسوة ونفقة، وكذلك غالب إجاراتهم؛ إذ لم يكن أكثر قبائل العرب أهل ذهب وفضة، بل كانوا يتعاملون بالأشياء، وكان الأجراء لا يرغبون فى الدرهم والدينار، وإنما يطلبون كفاية ضروراتهم، وهى الطعام والكسوة، ولذلك أحال الله تقديرهما على المعروف عندهم من مراتب الناس وسعتهم، وعقبه بقوله «لا تكلف نفس إلا وسعها».

وجمل: «لا تكلف نفس إلا وسعها ـ إلى قوله: ولا مولود له بولده» معترضات بين جملة «وعلى المولود» وجملة «وعلى الوارث» فموقع جملة «لا تكلف نفس إلا وسعها» تعليل لقوله «بالمعروف» وموقع جملة «لا تضار والدة» إلى آخرها موقع التعليل أيضا، وهو اعتراض يفيد أصولا عظيمة للتشريع ونظام الاجتماع.

والتكليف تفعيل: بمعنى جعله ذا كلفة، والكلفة: المشقة، والتكلف: التعرض لما فيه مشقة، ويطلق التكليف على الأمر بفعل فيه كلفة، وهو اصطلاح شرعى جديد.

والوسع، بتثليث الواو، الطاقة، وأصله من وسع الإناء الشىء إذا حواه ولم يبق منه شىء، وهو ضد ضاق عنه، والوسع هو ما يسعه الشىء فهو بمعنى المفعول، وأصله استعارة؛

لأن الزمخشرى ـ فى الأساس ـ ذكر هذا المعنى فى المجاز ، فكأنهم شبهوا تحمل النفس عملا ذا مشقة باتساع الظرف للمحوى ، لأنهم ما احتاجوا لإفادة ذلك إلا عند ما يتوهم الناظر أنه لايسعه ، فمن هنا استعير للشاق البالغ حد الطاقة .

فالوسع إن كان بكسر الواو فهو فعل بمعنى مفعول كذِبح ، وإن كان بضمها فهو مصدر ـ كالصلح والبرء ـ صار بمعنى المفعول ، وإن كان بفتحها فهو مصدر كذلك بمعنى المفعول كالخلق والدرس . والتكليف بما فوق الطاقة منفى فى الشريعة .

وبنى فعل تكلف للنائب : ليحذف الفاعل ، فيفيد حذفه عموم الفاعلين ، كما يفيد وقوع نفس ، وهو نكرة فى سياق النفى ، عموم المفعول الأول لفعل تكلف : وهو الأنفس المكلفة ، وكما يفيد حذف المستثنى فى قوله « إلا وسعها » عموم المفعول الثانى لفعل تكلف ، وهو الأحكام المكلف بها ، أى لا يكلف أحد نفسا إلا وسعها ، وذلك تشريع من الله للأمة بأن ليس لأحد أن يكلف أحدا إلا بما يستطيعه ، وذلك أيضا وعد من الله بأنه لا يكلف فى التشريع الإسلامى إلا بما يستطاع : فى العامة ، والخاصة ، فقد قال فى آيات ختام هذه السورة « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها » .

والآية تدل على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق ، فى شريعة الإسلام ، وسيأتى تفصيل هذه المسألة عند قوله تعالى « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها » فى آخر السورة .

وجملة « لا تضار وَالدة بولدها » اعتراض ثان ، ولم تعطف على التى قبلها تنبيها على أنها مقصودة لذاتها ، فإنها تشريع مستقل ، وليس فيها معنى التعليل الذى فى الجملة قبلها بل هى كالتفريع على جملة « لا تكلف نفس إلا وسعها » ؛ لأن إدخال الضر على أحد ، بسبب ما هو بضعة منه ، يكاد يخرج عن طاقة الإنسان ؛ لأن الضرار تضيق عنه الطاقة ، وكونه بسبب من يترقب منه أن يكون سبب نفع أشد ألما على النفس ، فكان ضره أشد .

ولذلك اختير لفظ الوالدة هنا ، دون الأم : كما تقدم فى قوله « يرضعن أولادهن » وكذلك القول فى « ولا مولود له بولده » وهذا الحكم عام فى جميع الأحوال من فراق ، أو دوام عصمة ، فهو كالتذييل ، وهو نهى لهما عن أن يكلف أحدهما الآخر ما هو فوق طاقته ، ويستغل ما يعلمه من شفقة الآخر على ولده فيفترص ذلك لإحراجه ، والإشفاق عليه .

وفى المدونة : عن ابن وهب عن الليث عن خالد بن يزيد عن زيد بن أسلم فى قوله تعالى « لا تضار وَالدة بولدها » الآية « يقول ليس لها أن تلق ولدها عليه ، ولا يجد من يرضعه ، وليس له أن ينتزع منها ولدها ، وهى تحب أن ترضعه » وهو يؤيد ما ذكرناه .

وقيل: الباء فى قوله « بولدها» «بولده » باء الإلصاق وهى لتعدية تضار فيكون مدخول الباء مفعولا فى المعنى لفعل تضار وهو مسلوب المفاعلة مراد منه أصل الضر ، فيصير المعنى: لا تضر الوالدة ولدها ولا المولود له ولده أى لا يكن أحد الأبوين بتمنته وتحريجه سببا فى إلحاق الضر بولده أى سببا فى إلجاء الآخر إلى الامتناع مما يعين على إرضاع الأم ولدها فيكون فى استرضاع غير الأم تعريض المولود إلى الضر ونحو هذا من أنواع التفريط .

وقرأ الجمهور : لا تضار بفتح الراء مشددة على أن لا حرف نهى وتضار مجزوم بلا الناهية والفتحة للتخلص من التقاء الساكنين الذى نشأ عن تسكين الراء الأولى ليتأتى الإدغام وتسكين الراء الثانية للجزم وحرك بالفتحة لأنها أخف الحركات . وقرأ ابن كثير وأبو عمرو برفع الراء على أن لا حرف نفى والكلام خبر فى معنى النهى ، وكلتا القراءتين يجوز أن تكون على نية بناء الفعل للفاعل بتقدير : لا تضارر بكسر الراء الأولى وبنائه للنائب بتقدير فتح الراء الأولى ، وقرأه أبو جعفر بسكون الراء مخففة مع إشباع المد كذا نقل عنه فى كتب القراءات والظاهر أنه جعله من ضار يضير لا من ضار المضاعف. ووقع فى الكشاف أنه قرأ بالسكون مع التشديد على نية الوقف أى إجراء للوصل مجرى الوقف ولذلك اغتفر التقاء الساكنين .

وقوله « وعلى الوارث مثل ذلك » معطوف على قوله « وعلى المولود له رزقهن » وليس معطوفا على جملة « لا تضار وَالدة » لأن جملة لا تضار معترضة ، فإنها جاءت على الأسلوب الذى جاءت عليه جملة « لا تكلف نفس إلا وسعها » التى هى معترضة بين الأحكام لا محالة لوقوعها موقع الاستئناف من قوله بالمعروف ، ولما جاءت جملة لا تضار بدون عطف علمنا أنها استئناف ثان مما قبله ثم وقع الرجوع إلى بيان الأحكام بطريق العطف ، ولو كان المراد العطف على المستأنفات المعترضات لجيء بالجملة الثالثة بطريق الاستئناف .

وحقيقة الوارث هو من يصير إليه مال الميت بعد الموت بحق الإرث . والإشارة بقوله « ذلك » إلى الحكم المتقدم وهو الرزق والكسوة بقرينة دخول على عليه الدالة على أنه عديل لقوله « وعلى المولود له رزقهن » وجوز أن يكون ذلك إشارة إلى النهي عن الإضرار المستفاد

من قوله « لا تضار وَالدة بولدها » كما سيأتى ، وهو بعيد عن الاستعمال ؛ لأنه لما كان الفاعل محذوفا وحكم الفعل فى سياق النهى كما هو فى سياق النفى علم أن جميع الإضرار منهى عنه أيامًا كان فاعله ، على أن الإضرار منهى عنه فلا يحسن التعبير عنه بلفظ على الذى هو من صيغ الإلزام والإيجاب ، على أن ظاهر المِثل إنما ينصرف لمماثلة الذوات وهى النفقة والكسوة لا لمماثلة الحكم وهو التحريم.

وقد علم من تسمية المفروض عليه الإنفاق والكسوة وارثا أن الذى كان ذلك عليه ماتَ ، وهذا إيجاز . والمعنى : فإن مات المولود له فعلى وارثه مثل ما كان عليه فإن على الواقعة بعد حرف العطف هنا ظاهرة فى أنها مثل على التى فى المعطوف عليه .

فالظاهر أن المراد وارث الأب وتكون أل عوضا عن المضاف إليه كما هو الشأن فى دخول أل على اسم غير معهود ولا مقصود جنسه وكان ذلك الاسم مذكوراً بعد اسم يصلح لأن يضاف إليه كما قال تعالى « لئن لم ينته لنسفعاً بالناصية » وكما قال « وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هى المأوى » أى نهى نفسه ؛ فإن الجنة هى مأواه ، وقول إحدى نساء حديث أم زرع «زوجى: المَسُّ مَسُّ أَرْنَب والرِّيح رِيح زَرْنَب » وما سماه الله تعالى وارثا إلا لأنه وارث بالفعل لا من يصلح لأن يكون وارثا على تقدير موت غيره ؛ لأن اسم الفاعل إنما يطلق على الحال ما لم تقم قرينة على خلافه فما قال « وعلى الوارث » إلا لأن الكلام على الحق تعليق بهذا الشخص فى تركة الميت وإلا لقال : وعلى الأقارب أو الأولياء مثل ذلك على أنه يكون كلاما تأكيدا حينئذ ؛ لأن تحريم الإضرار المذكور قبله لم يذكر له متعلق خاص ؛ فإن فاعل تضار محذوف. والنهى دال على منع كل إضرار يحصل للوالدة فما فائدة إعادة تحريم ذلك على الوارث كما قدمناه آنفا .

واتفق علماء الإسلام على أن ظاهر الآية غير مراد ؛ إذ لا قائل بوجوب نفقة المرضع على وارث الأب سواء كان إيجابها على الوارث فى المال الموروث بأن تكون مبدأة على المواريث للإجماع على أنه لا يبدأ إلا بالتجهيز ثم الدين ثم الوصية ، ولأن الرضيع له حظه فى المال الموروث وهو إذا صار ذا مال لم تجب نفقته على غيره أم كان إيجابها على الوارث لو لم يسعها المال الموروث فيكمل من يده ، ولذلك طرقوا فى هذا باب التأويل إما تأويل معنى الوارث وإما تأويل مرجع الإشارة وإما كليهما. فقال الجمهور : المراد وارث الطفل أى من لو مات

الطفل : لورثه هو . روى عن عمر بن الخطاب وقتادة والسدى والحسن ومجاهد وعطاء وإسحاق وابن أبى ليلى وأبى حنيفة وأحمد بن حنبل فيتقرر بالآية، أن النفقة واجبة على قرابة الرضيع وهم بالضرورة قرابة أبيه أى إذا مات أبوه ولم يترك مالا : تجب نفقة الرضيع على الأقارب . على حسب قربهم فى الإرث ويجرى ذلك على الخلاف فى توريث ذى الرحم المَحْرَم فهؤلاء يرون حقا على القرابة إنفاق العاجز فى مالهم كما أنهم يرثونه إذا ترك مالا فهو من المواساة الواجبة مثل الدية وقال الضحاك وقبيصة بن ذؤيب وبشير بن نصر قاضى عمر ابن عبد العزيز : المراد وارث الأب وأريد به نفس الرضيع . فالمعنى : أنه إذا مات أبوه وترك مالا فنفقته من إرثه. ويتجه على هذا أن يقال : ما وجه العدول عن التعبير بالولد إلى التعبير بالوارث ؟ فنجيب بأنه للإيماء إلى أن الأب إنما وجبت عليه نفقة الرضيع لعدم مال للرضيع ، فلهذا لما اكتسب مالا وجب عليه فى ماله ؛ لأن غالب أحوال الصغار ألا تكون لهم أموال مكتسبة سوى الميراث ، وهذا تأويل بعيد ؛ لأن الآية تكون قد تركت حكم من لا مال له . وقيل : أريد بالوارث المعنى المجازى وهو الذى يبقى بعد انعدام غيره كما فى قوله تعالى « ونحن الوارثون » يعنى به أم الرضيع قاله سفيان فتكون النفقة على الأم قال التفتازانى فى شرح الكشاف « وهذا قلق فى هذا المقام إذ ليس لقولنا : فالنفقة على الأب وعلى من بقى من الأب والأم معنى يعتد به » يعنى أن إرادة الباقى تشمل صورة ما إذا كان الباقى الأب ولا معنى لعطفه على نفسه بهذا الاعتبار .

وفى المدونة عن زيد بن أسلم وربيعة أن الوارث هو ولى الرضيع عليه مثل ما على الأب من عدم المضارة ، هذا كله على أن الآية محكمة لا منسوخة وأن المشار إليه بقوله « مثل ذلك » هو الرزق والكسوة . وقال جماعة : الإشارة بقوله « مثل ذلك » راجعة إلى النهى عن المضارة . قال ابن عطية : وهو لمالك وجميع أصحابه والشعبى والزهرى والضحاك اهـ :

وفى المدونة فى ترجمة ما جاء فيمن تلزم النفقة من كتاب إرخاء الستور عن ابن القاسم قال مالك « وعلى الوارث مثل ذلك » أى ألا يضار . واختاره ابن العربى بأنه الأصل فقال القرطبى : يعنى فى الرجوع إلى أقرب مذكور ، ورجحه ابن عطية بأن الأمة أجمعت على ألا يضار الوارث . واختلفوا : هل عليه رزق وكسوة اهـ يعنى مورد الآية بما هو مجمع على حكمه ويترك ما فيه الخلاف ، وهنالك تأويل بأنها منسوخة . رواه أسد بن الفرات عن ابن القاسم

عن مالك قال : « وقول الله عز وجل وعلى الوارث مثل ذلك » هو منسوخ فقال النحاس « ماعلمت أحدا من أصحاب مالك بين ما الناسخ ، والذى يبينه أن يكون الناسخ لها عند مالك أنه لما أوجب الله للمتوفى عنها زوجها نفقةَ حول ، والسكنى من مال المتوفى ، ثم نسخ ذلك نسخ أيضا عن الوارث » يريد أن الله لما نسخ وجوب ذلك فى تركة الميت نسخ كل حق فى التركة بعد الميراث ، فيكون الناسخ هو الميراث ، فإنه نسخ كل حق فى المال على أولياء الميت.

وعندى أن التأويل الذى فى مدونة سحنون بعيد ، لما تقدم آنفا ، وأن ما نحاه مالك فى رواية أسد بن الفرات عن ابن القاسم هو التأويل الصحيح ، وأن النسخ على ظاهر المراد منه ، والناسخ لهذا الحكم هو إجماع الأمة على أنه لا حق فى مال الميت ، بعد جهازه وقضاء دينه، وتنفيذ وصيته ، إلا الميراث فنُسخ بذلك كل ما كان مأمورا به أن يدفع من مال الميت مثل الوصية فى قوله تعالى « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين » الآية ، ومثل الوصية بسكنى الزوجة وإنفاقها فى قوله تعالى « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم » ونسخ منه حكم هذه الآية وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « إن الله أعطى كل ذى حق حقه ألا لا وصية لوارث » هذا إذا حمل الوارث فى الآية على وارث الميت أي إن ذلك حق على جميع الورثة أيا كانوا بمعنى أنه مبدأ المواريث . وإذا حمل الوارث على من هو بحيث يرث الميت لو ترك الميت مالا ، أعنى قريبه ، بمعنى أن عليه إنفاق ابن قريبه ، فذلك منسوخ بوضع بيت المال وذلك أن هذه الآية شرعت هذا الحكم ، فى وقت ضعف المسلمين ، لإقامة أود نظامهم بتربية أطفال فقرائهم ، وكان أولى المسلمين بذلك أقربهم من الطفل فكما كان يرث قريبه ، لو ترك مالا ولم يترك ولدا ، فكذلك عليه أن يـ م ببينة ، كما كان حكم القبيلة فى الجاهلية ، فى ضم أيتامهم ، ودفع دياتهم ، فلما اعتز الإسلام وصار لجامعة المسلمين مال ، كان حقا على جماعة المسلمين القيام بتربية أبناء فقرائهم . وفى الحديث الصحيح « من ترك كلاًّ ، أو ضياعا ، فعلىَّ ، ومن ترك مالا ، فلوارثه » ولا فرق بين إطعام الفقير وبين إرضاعه ، وما هو إلا نفقة ، ولمثله وضع بيت المال .

وقوله « فإن أرادا فصالا » عطف على قوله « يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة » لأنه متفرع عنه، والضمير عائد على الوالدة والمولود له : الواقعين فى الجمل قبْل هذه .

والفصال: الفطام عن الإرضاع ، لأنه فصل عن ثدى مرضعه . وعن فى قوله « عن تراض » متعلقة بأرادا أى إرادة ناشئة عن التراضى ، إذ قد تكون إرادتهما صورية أو يكون أحدهما فى نفس الأمر مرغما على الإرادة ، بخوف ، أو اضطرار. وقوله «وتشاور» هو مصدر شاور إذاطلب المشورة. والمشورة قيل مشتقة من الإشارة لأن كل واحد من المتشاورين يشير بما يراه نافعا فلذلك يقول المستشير لمن يستشيره « بماذا تشير علىّ » كأنّ أصله أنه يشير للأمر الذى فيه النفع ، مشتق من الإشارة باليد ، لأن الناصح المدبر كالذى يشير إلى الصواب ويعينه له من لم يهتد إليه ، ثم عدى بعلى لما ضمن معنى التدبير ، وقال الراغب : إنها مشتقة من شار العسل إذا استخرجه ، وأيا ما كان اشتقاقها فمعناها إبداء الرأى فى عمل يريد أن يعمله من يشاور وقد تقدم الكلام عليها ، عند قوله تعالى « وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة » وسيجىء الكلام عليها عند قوله تعالى « وشاورهم فى الأمر » فى سورة آل عمران ، وعطف التشاور على التراضى تعليما للزوجين شئون تدبير العائلة ، فإن التشاور يظهر الصواب ويحصل به التراضى

وأفادبقوله « فلا جناح عليهما » أن ذلك مباح ، وأن حق إرضاع الحولين مراعى فيه حق الأبوين وحق الرضيع ، ولما كان ذلك يختلف باختلاف أمزجة الرضعاء جعل اختلاف الأبوين دليلا على توقع حاجة الطفل إلى زيادةالرضاع ، فأعمل قول طالب الزيادة منهما ، كما تقدم ، فإذا تشاور الأبوان وتراضيا ، بعد ذلك ، على الفصال كان تراضيهما دليلا على أنهما رأيا من حال الرضيع ما يغنيه عن الزيادة ، إذ لا يظن بهما التمالؤ على ضر الولد ، ولا يظن اخفاء المصلحة عليهما ، بعد تشاورهما ، إذ لا يخفى عليهما حال ولدهما .

. وقوله « وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم » انتقال إلى حالة إرضاع الطفل غيرَ والدته ، إذا تعذر على الوالدة إرضاعه ، لمرضها ، أو تزوجها أو إن أبت ذلك حيث يجوز لها الإباء ، كما تقدم فى الآية السابقة ، أى إن أردتم أن تطلبوا الإرضاع لأولادكم فلا إثم فى ذلك ، والمخاطب بأردتم: الأبوان باعتبار تعدد الأبوين فى الأمة وليس المخاطب خصوص الرجال ، لقوله تعالى فيما سبق « والوالدات يرضعن أولادهن » فعلم السامع أن هذا الحكم خاص بحالة تراضى الأبوين على ذلك لعذر الأم ، وبحالة فقد الأم . وقد علم من قوله « فلا جناح عليكم » أن حالة التراضى هى المقصودة أولا ، لأن نفى الجناح مؤذن بتوقعه ،

وإنما يتوقع ذلك إذا كانت الأم موجودة ، وأريد صرف الابن عنها إلى مرضع أخرى ، لسبب مصطلح عليه ، وهما لا يريدان ذلك إلا حيث يتحقق عدم الضر للابن ، فلو علم ضر الولد لم يجز ، وقد كانت العرب تسترضع لأولادها ، لا سيما أهل الشرف . وفى الحديث « واسْتُرْضِعْت فى بنى سعد » .

والاسترضاع أصله طلب إرضاع الطفل ، أى طلب أن ترضع الطفل غير أمه ، فالسين والتاء فى تسترضعوا للطلب ومفعوله محذوف ، وأصله أن تسترضعوا مراضع لأولادكم ، لأن الفعل يعدّى بالسين والتاء ـ الدالين على الطلب ـ إلى المفعول المطلوب منه الفعل فلا يتعدى إلا إلى مفعول واحد ، وما بعده يعدى إليه بالحرف وقد يحذف الحرف لكثرة الاستعمال، كما حذف فى استرضع واستنجح ، فعدى الفعل إلى المجرور على الحذف والإيصال ، وفى الحديث « واسترضعت فى بنى سعد » ووقع فى الكشاف ما يقتضى أن السين والتاء دخلتا على الفعل المهموز المتعدى إلى واحد فزادتاه تعدية لثان ، وأصله أرضعت المرأة الولد ، فإذا قلت : استرضعتُها صار متعديا إلى مفعولين ، وكأنّ وجهه أننا ننظر إلى الحدث المراد طلبه ، فإن كان حدثا قاصرا ، فدخلت عليه السين والتاء ، عدى إلى مفعول واحد ، نحو استنهضته فنهض ، وإن كان متعديا فدخلت عليه السين والتاء ، عدى إلى مفعولين ، نحو استرضعتها فأرضعت ، والتعويل على القرينة ، إذ لا يطلب أصل الرضاع لا من الولد ولا من الأم ، وكذا: استنجحت اللهَ سعيى ، إذ لا يطلب من الله إلا إنجاح السعى ، ولا معنى لطلب نجاح الله ، فبقطع النظر عن كون الفعل تعدى إلى مفعولين ، أو إلى الثانى بحذف الحرف ، نرى أنه لا معنى لتسلط الطلب على الفعل هنا أصلا ، على أنه لولا هذا الاعتبار ، لتعذر طلب وقوع الفعل المتعدى بالسين والتاء ، وهو قد يطلب حصوله فما أوردوه على الكشاف : من أن حروف الزيادة إنما تدخل على المجرد لا المزيد مدفوع بأن حروف الزيادة إذا تكررت ، وكانت لمعان مختلفة جاز اعتبار بعضها داخلا بعد بعض ، وإن كان مدخولها كلها هو الفعل المجرد .

وقد دل قوله « وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم » على أنه ليس المراد بقوله « يرضعن » تشريع وجوب الإرضاع على الأمهات ، بل المقصود تحديد مدة الإرضاع ، وواجبات المرضع على الأب، وأما إرضاع الأمهات فموكول إلى ما تعارفه الناس ، فالمرأة التى فى العصمة ، إذا كان مثلها يُرضع ، يعتبر إرضاعها أولادها من حقوق الزوج عليها فى العصمة ،

إذ العرف كالشرط . والمرأة المطلقة لا حق لزوجها عليها ، فلا ترضع له إلا باختيارها . ما لم يعرض في الحالين مانع أو موجب ، مثل عجز المرأة في العصمة عن الإرضاع لمرض ، ومثل امتناع الصبي من رضاع غيرها ، إذا كانت مطلقة بحيث يخشى عليه ، والمرأة التي لا يرضع مثلها وهي ذات القدر ، قد علم الزوج حينما تزوجها أن مثلها لا يرضع ، فلم يكن له عليها حق الإرضاع . هذا قول مالك ، إذ العرف كالشرط ، وقد كان ذلك عرفا من قبل الإسلام وتقرر في الإسلام ، وقد جرى في كلام المالكية ، في كتب الأصول : أن مالكا خصص عموم الوالدات بغير ذوات القدر ، وأن المخصص هو العرف ، وكنا نتابعهم على ذلك ، ولكني الآن لا أرى ذلك متجها ولا أرى مالكا عمد إلى التخصيص أصلا ، لأن الآية غير مسوقة لإيجاب الإرضاع ، كما تقدم .

وقوله « إذا سلمتم ما ءاتيتم بالمعروف » أي إذا سلمتم إلى المراضع أجورهن. فالمراد بما آتيتم : الأجر ، ومعنى آتى في الأصل دفع ؛ لأنه معدى أتى بمعنى وصل ، ولما كان أصل إذا أن يكون ظرفا للمستقبل ، مضمنا معنى الشرط ، لم يلتئم أن يكون مع فعل آتيتم الماضي .

وتأول في الكشاف آتيتم بمعنى : أردتم إيتاءه ، كقوله تعالى « إذا قمتم إلى الصلاة » تبعا لقوله : وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم ، والمعنى : إذا سلمتم أجور المراضع بالمعروف ، دون إجحاف ولا مطل .

وقرأ ابن كثير « أتيتم » بترك همزة التعدية . فالمعنى عليه : إذا سلمتم ما جئتم ، أي ما قصدتم ، فالإتيان حينئذ مجاز عن القصد ، كقوله تعالى « إذ جاء ربه بقلب سليم » وقال زهير :

وما كان من خير أَتوه فإنما   توارثَه آباءُ آبائِهم قَبْلُ

وقوله « واتقوا الله » تذييل للتخويف ، والحث على مراقبة ما شرع الله ، من غير محاولة ولا مكايدة ، وقوله « واعلموا أن الله » تذكير لهم بذلك ، وإلا فقد علموه . وقد تقدم نظيره آنفا.

• ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾ 234

انتقال إلى بيان عدة الوفاة ، بعد الكلام عن عدة الطلاق ، وما اتصل بذلك من أحكام الإرضاع ، عقب الطلاق ، تقصيا لما به إصلاح أحوال العائلات ، فهو عطف قصة على قصة ، ويتوفون مبنى للمجهول ، وهو من الأفعال التى التزمت العرب فيها البناء للمجهول : مثل عنى واضطر ، وذلك فى كل فعل قد عرف فاعله ما هو ، أو لم يعرفوا له فاعلا معينا . وهو من توفاه الله ، أو توفاه الموت ، فاستعمال التوفى منه مجاز ، تنزيلا لعمر الحى منزلة حق للموت ، أو لخالق الموت ، فقالوا : توفى فلان كما يقال : توفى الحق ونظيره قبض فلان ، وقبض الحق فصار المراد من توفى : مات ، كما صار المراد من قبض وشاع هذا المجاز حتى صار حقيقة عرفية وجاء الإسلام فقال الله تعالى « الله يتوفى الأنفس » وقال « حتى يتوفاهن الموت » وقال : «قل يتوفاكم ملك الموت» فظهر الفاعل ، المجهول عندهم ، فى مقام التعليم أو الموعظة ، وأبقى استعمال الفعل مبينا للمجهول فيما عدا ذلك : إيجازا وتبعا للاستعمال .

وقوله « يتربصن بأنفسهن » خبر «الذين » وقد حصل الربط بين المبتدأ والخبر بضمير « يتربصن» ، العائد إلى الأزواج ، الذى هو مفعول الفعل المعطوف على الصلة ، فهن أزواج المتوفين ؛ لأن الضمير قائم مقام الظاهر ، وهذا الظاهر قائم مقام المضاف إلى ضمير المبتدأ ، بناء على مذهب الأخفش والكسائى : من الاكتفاء فى الربط بعود الضمير على اسم ، مضاف إلى مثل العائد ، وخالف الجمهور فى ذلك ، كما فى التسهيل وشرحه ، ولذلك قدروا هنا : « ويذرون أزواجا يتربصن بعدهم كما قالوا « السَّمْن مَنَوَانِ بِدِرْهَم » أى منه ، وقيل : التقدير : وأزواج الذين يتوفون منكم إلخ يتربصن ، بناء على أنه حذف لمضاف ، وبذلك قدر فى الكشاف ولا داعى إليه كما قال التفتازانى ، وقيل التقدير : ومما يتلى عليكم حكم الذين يتوفون منكم ، ونقل ذلك عن سيبويه ، فيكون يتربصن : استئنافا ، وكلها تقديرات لا فائدة فيها ، بعد استقامة المعنى .

وقوله « يتربصن بأنفسهن » تقدم بيانه عند قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ».

وتأنيث اسم العدد فى قوله « عشرا » لمراعاة الليالى ، والمراد : الليالى بأيامها ؛ إذ لا تكون ليلة بلا يوم ، ولا يوم بلا ليلة ، والعرب تعتبر الليالى فى التاريخ والتأجيل ، يقولون: كتب لسبع خلون فى شهر كذا ، وربما اعتبروا الأيام كما قال تعالى : « فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم » وقال« أياما معدودات » لأن عمل الصيام إنما يظهر فى اليوم لا فى الليلة ، قال فى الكشاف: والعرب تجرى أحكام التأنيث والتذكير ، فى أسماء الأيام ، إذا لم تجر على لفظ مذكور ، بالوجهين . قال تعالى « يتخافتون بينهم إن لبثتم إلا عشرا نحن أعلم بما يقولون إذ يقول أمثلهم طريقة إن لبثتم إلا يوما » فأراد بالعشر : الأيام ومع ذلك جردها من علامه تذكير العدد ، لأن اليوم يعتبر مع ليلته ، وقد جعل الله عدة الوفاة منوطة بالأمد الذى يتحرك فى مثله الجنين تحركا بينا ، محافظة على أنساب الأموات ؛ فإنه جعل عدة الطلاق ما يدل على براءة الرحم دلالة ظنية : وهو الأقراء، على ما تقدم ؛ لأن المطلق يعلم حال مطلقته من طهر وعدمه ، ومن قربانه إياها قبل الطلاق وعدمه ، وكذلك العلوق لا يخفى ، فلو أنها ادعت عليه نسبا ، وهو يوقن بانتفائه ، كان له فى اللعان مندوحة ، أما الميت فلا يدافع عن نفسه ، فجعلت عدته أمدا مقطوعا بانتفاء الحمل فى مثله : وهو الأربعة الأشهر والعشرة ، فإن الحمل يكون نطفة أربعين يوما ، ثم علقة أربعين يوما ، ثم مضغة أربعين يوما ، ثم ينفخ فيه الروح .فما بين استقرار النطفة فى الرحم ، إلى نفخ الروح فى الجنين، أربعة أشهر ، وإذ قد كان الجنين ، عقب نفخ الروح فيه ، يقوى تدريجا ، جعلت العشر الليالى : الزائدة على الأربعة الأشهر ، لتحقق تحرك الجنين تحركا بينا ، فإذا مضت هذه المدة حصل اليقين بانتفاء الحمل ؛ إذ لو كان ثمة حمل لتحرك لا محالة، وهو يتحرك لأربعة أشهر ، وزيدت عليها العشر احتياطا لاختلاف حركات الأجنة قوة وضعفا ، باختلاف قوى الأمزجة .

وعموم « الذين » فى صلته ، وما يتعلق بها من الأزواج ، يقتضى عموم هذا الحكم فى المتوفى عنهن ، سواء كن حرائر أم إماء ، وسواء كن حوامل أم غير حوامل ، وسواء كن مدخولا بهن أم غير مدخول بهن ، فأما الإماء فقال جمهور العلماء : إن عدتهن على نصف عدة الحرائر . قياسا على تنصيف الحد ، والطلاق ، وعلى تنصيف عدة الطلاق ، ولم يقل بمساواتهن للحرائر ، فى عدة الوفاة إلا الأصم ، وفى رواية عن ابن

سيرين ، إلا أمهات الأولاد فقالت طائفة : عدتهن مثل الحرائر ، وهو قول سعيد والزهرى والحسن والأوزاعى وإسحاق وروى عن عمرو بن العاص ، وقالت طوائف غير ذلك . وإن إجماع فقهاء الإسلام على تنصيف عدة الوفاة فى الأمة المتوفى زوجها لمن معضلات المسائل الفقهية ، فبنا أن ننظر إلى حكمة مشروعية عدة الوفاة ، وإلى حكمة مشروعية التنصيف لذى الرق ، فيما نصف له فيه حكم شرعى ، فنرى بمسلك السبر والتقسيم أن عدة الوفاة إما أن تكون لحكمة تحقق النسب أو عدمه ، وإما أن تكون لقصد الإحداد على الزوج ، لما نسخ الإسلام ما كان عليه أهل الجاهلية من الإحداد حولا كاملا ، أبقى لهن ثلث الحول ، كما أبقى للميت حق الوصية بثلث ماله ، وليس لها حكمة غير هذين ؛ إذ ليس فيها ما فى عدة الطلاق من حكمة انتظار ندامة المطلق ، وليس هذا الوجه الثانى بصالح للتعليل ، لأنه لا يظن بالشريعة أن تقرر أوهام أهل الجاهلية ، فتبقى منه تراثا سيئا ، ولأنه قد عهد من تصرف الإسلام إبطال تهويل أمر الموت ، والجزع له ، الذي كان عند الجاهلية ، عرف ذلك فى غير ما موضع من تصرفات الشريعة ، ولأن الفقهاء اتفقوا على أن عدة الحامل من الوفاة وضع حملها ، فلو كانت عدة غير الحامل لقصد استبقاء الحزن لاستوتا فى العدة ، فتعين أن حكمة عدة الوفاة هى تحقق الحمل أو عدمه ، فلننقل النظر إلى الأمة نجد فيها وصفين : الإنسانية والرق ، فإذا سلكنا إليهما طريق تخريج المناط ، وجدنا الوصف المناسب لتعليل الاعتداد الذى حكمته تحقق النسب هو وصف الإنسانية ؛ إذ الحمل لا يختلف حاله باختلاف أصناف النساء ، وأحوالهن الاصطلاحية أما الرق فليس وصفا صالحا للتأثير فى هذا الحكم ، وإنما نصفت للعبد أحكام ترجع إلى المناسب التحسينى : كتنصيف الحد لضعف مروءته ، ولتفشى السرقة فى العبيد ، فطرد حكم التنصيف لهم فى غيره . وتنصيف عدة الأمة فى الطلاق الواردُ فى الحديث ، لعلة الرغبة فى مراجعة أمثالها ، فإذا جاء راغب فيها بعد قرأين تزوجت ، ويطرد باب التنصيف أيضا .

فالوجه أن تكون عدة الوفاة للأمة كمثل الحرة ، وليس فى تنصيفها أثر ، ومستند الإجماع قياس مع وجود الفارق . وأما الحوامل فالخلاف فيهن قوى ؛ فذهب الجمهور إلى أن عدتهن من الوفاة وضع حملهن ، وهو قول عمر وابنه وأبى سلمة بن عبد الرحمن وأبى هريرة ، وهو قول مالك ، قال عمر : « لو وضعت حملها وزوجها على سريره لم يدفن لحلت للأزواج » وحجتهم:

حديث سبيعة الأسلمية زوج سعد بن خولة ، توفى عنها بمكة عام حجة الوداع[1] وهى حامل فوضعت حملها بعد نصف شهر كما فى الموطأ ، أو بعد أربعين ليلة ، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لها : « قد حللت فانكحى إن بدالك » واحتجوا أيضا بقوله تعالى فى آية سورة الطلاق « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » وعموم أولات الأحمال ، مع تأخر نزول تلك السورة عن سورة البقرة ، يقضى بالمصير إلى اعتبار تخصيص عموم ما فى سورة البقرة ، وإلى هذا أشار قول ابن مسعود « من شاء باهلته، لنزلت سورة النساء القصرى ـ يعنى سورة يَـأيها النبىء إذا طلقتم ـ بعد الطولى» أى السورة الطولى أى البقرة ـ وليس المراد سورة النساء الطولى .

وعندى أن الحجة للجمهور ، ترجع إلى ما قدمناه من أن حكمة عدة الوفاة هى تيقن حفظ النسب ، فلما كان وضع الحمل أدل شىء على براءة الرحم ، كان مغنيا عن غيره ، وكان ابن مسعود يقول : « أتجعلون عليها التغليظ ولا تجعلون عليها الرخصة » يريد أنها لو طال أمد حملها لما حلت ، وعن على وابن مسعود أن عدة الحامل فى الوفاة أقصى الأجلين ، واختاره سحنون من المالكية فقال بعض المفسرين : إن فى هذا القول جمعا بين مقتضى الآيتين ، وقال بعضهم : فى هذا القول احتياط ، وهذه العبارة أحسن ؛ إذ ليس فى الأخذ بأقصى الأجلين جمع بين الآيتين بالمعنى الأصولى ؛ لأنّ الجمع بين المتعارضين معناه أن يعمل بكلّ منهما : فى حالة أو زمن أو أفراد ، غير ما أعمل فيه بالآخر ، بحيث يتحقق فى صورة الجمع عمل بمقتضى المتعارضين معا ، ولذلك يسمون الجمع بإعمال النصين ، والمقصود من الاعتداد تحديد أمد التربص والانتظار ، فإذا نحن أخذنا بأقصى الأجلين ، أبطلنا مقتضى إحدى الآيتين لا محالة ؛ لأننا نلزم المتوفى عنها بتجاوز ما حددته لها إحدى الآيتين ، ولا نجد حالة نحقق فيها مقتضاهما ، كما هو بين ، فأحسن العبارتين أن نعبر بالاحتياط : وهو أن الآيتين تعارضتا بعموم وخصوص وجهى ، فعمدنا إلى صورة التعارض وأعملنا فيها مرة مقتضى هذه الآية ، ومرة مقتضى الأخرى ، ترجيحا لأحد المقتضَيين فى كل موضع بمرجح الاحتياط ، فهو ترجيح لا جمع لكن

(١) وهو الذى روى فى شأنه عن الزهرى فى الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « اللهم أمض لأصحابى هجرتهم ولا تردهم على أعقابهم لكن البائس سعد بن خولة» قال الزهرى: يرثى له رسول الله أن مات بمكة .

حديث سبيعة فى الصحيح أبطل هذا المسلك للترجيح كما أن ابتداء سورة الطلاق بقوله تعالى « إذا طلقتم النساء » ينادى على تخصيص عموم قوله « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » هنالك بالحوامل المطلقات ، وقد قيل : إن ابن عباس رجع إلى قول الجمهور وهو ظاهر حديث الموطأ فى اختلافه وأبى سلمة فى ذلك ، وإرسالهما من سأل أم سلمة رضى الله عنها ، فأخبرتهما بحديث سبيعة ، فإن قلت : كيف لا تلتفت الشريعة ، على هذا ، إلى ما فى طباع النساء من الحزن على وفاة أزواجهن ؟ وكيف لا تبقى بعد نسخ حزن الحول الكامل مدة ما يظهر فيها حال المرأة ؟ وكيف تحل الحامل للأزواج لو وضعت حملها وزوجها لما يوضع عن سريره كما وقع فى قول عمر ؟ قلت : كان أهل الجاهلية يجعلون إحداد الحول فرضا على كل متوفى عنها ، والأزواج فى هذا الحزن متفاوتات ، وكذلك هن متفاوتات فى المقدرة على البقاء فى الانتظار لقلة ذات اليد فى غالب النساء ، فكن يصبرن على انتظار الحول راضيات ، أو كارهات ، فلما أبطل الشرع ذلك فيما أبطل من أوهام الجاهلية ، لم يكترث بأن يشرع للنساء حكما فى هذا الشأن ، ووكله إلى ما يحدث فى نفوسهن ، وجِدَتِهن ، كما يوكل جميع الجبليات والطبعيات إلى الوجدان ؛ فإنه لم يعين للناس مقدار الأكلات والأسفار ، والحديث ، ونحوهذا. وإنما اهتم بالمقصد الشرعى : وهو حفظ الأنساب ، فإذا قضى حقه ، فقد بقى للنساء أن يفعلن فى أنفسهن ما يشأن ، من المعروف ، كما قال « فلا جناح عليكم فيما فعلن » فإذا شاءت المرأة بعد انقضاء العدة أن تحبس نفسها فلتفعل .

أما الأزواج غير المدخول بهن ، فعليهن عدة الوفاة، دون عدة الطلاق ، لعموم هذه الآية ولأن لهن الميراث ، فالعصمة تقررت بوجه معتبر ، حتى كانت سبب إرث ، وعدم الدخول بالزوجة ، لا ينفى احتمال أن يكون الزوج قد قاربها خفية ، إذ هى حلال له ، فأوجب عليها الاعتداد احتياطا لحفظ النسب ، ولذلك قال مالك ، وإن كان للنظر فيه مجال ، فقد تقاس المتوفى عنها زوجها ، الذى لم يدخل بها، على التى طلقها زوجها قبل أن يمسها، التى قال الله تعالى فيها « يَـٰٓأَيها الذين ءامنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها » .

وقد ذكروا حديث بروع بنت واشق الأشجعية ، رواه الترمذى عن معقل بن سنان الأشجعى : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فى بروع بنت واشق وقد مات زوجها ،

ولم يفرض لها صداقا ، ولم يدخل بها أن لها مثل صداق نسائها ، وعليها العدة ولها الميراث ولم يخالف أحد فى وجوب الاعتداد عليها ، وإنما اختلفوا فى وجوب مهر المثل لها .

وقوله « فإذا بلغن أجلهن » أى إذا انتهت المدة المعينة بالتربص، أى إذا بلغن بتربصهن تلك المدة ، وجعل امتداد التربص بلوغا ، على وجه الإطلاق الشائع فى قولهم بلغ الأمد ، وأصله اسم البلوغ وهو الوصول ، استعير لإكمال المدة تشبيهاً للزمان بالطريق الموصلة إلى المقصود . والأجل مدة من الزمن جعلت ظرفا لإيقاع فعل فى نهايتها أو فى أثنائها تارة .

وضمير « أجلهن » للأزواج اللائى توفّى عنهن أزواجهن،وعرف الأجل بالإضافة إلى ضميرهن دون غير الإضافة من طرق التعريف لما يؤذن به إضافة أجل من كونهن قضين ما عليهن ، فلا تضايقوهن بالزيادة عليه .

وأسند البلوغ إليهن ، وأضيف الأجل إليهن ، تنبيها على أن مشقة هذا الأجل عليهن ومعنى الجناح هنا: الحرج ، لإزالة ما عسى أن يكون قد بقى فى نفوس الناس من استفظاع تسرع النساء إلى التزوج بعد عدة الوفاة ، وقبل الحول ، فإن أهل الزوج المتوفى قد يتحرجون من ذلك ، فنفى الله هذا الحرج ، وقال « فيما فعلن فى أنفسهن » تغليظا لمن يتحرج من فعل غيره ، كأنه يقول لو كانت المرأة ذات تعلق شديد بعهد زوجها المتوفى ، لكان داعى زيادة تربصها من نفسها ، فإذا لم يكن لها ذلك الداعى ، فلماذا التحرج مما تفعله فى نفسها .

ثم بين الله ذلك وقيده بأن يكون « من المعروف » نهيا للمرأة أن تفعل ما ليس من المعروف شرعا وعادة، كالإفراط فى الحزن المنكر شرعا ، أو التظاهر بترك التزوج بعد زوجها ، وتغليظا للذين ينكرون على النساء تسرعهن للتزوج بعد العدة ، أو بعد وضع الحمل ، كما فعلت سبيعة أى فإن ذلك من المعروف .

وقد دل مفهوم الشرط فى قوله «فإذا بلغن أجلهن» على أنهن ، فى مدة الأجل، منهيات عن أفعال فى أنفسهن كالتزوج وما يتقدمه من الخطبة والتزين ، فأما التزوج فى العدة فقد اتفق المسلمون على منعه ، وسيأتى تفصيل القول فيه عند قوله تعالى « ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النسآء» .

وأما ما عداه ، فالخلاف مفروض فى أمرين : فى الإحداد ، وفى ملازمة البيت .

فأما الإحداد فهو مصدر أحدّتْ المرأة إذا حزنت ، ولبست ثياب الحزن ، وتركت

الزينة ، ويقال حداد ، والمراد به فى الإسلام ترك المعتدة من الوفاة الزينة ، والطيب ، ومصبوغ الثياب ، إلا الأبيض ، وترك الحلى ، وهو واجب بالسنة فى الصحيح «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا » ولم يخالف فى هذا إلا الحسن البصرى ، فجعل الإحداد ثلاثة أيام لا غير وهو ضعيف .

والحكمة من الإحداد سد ذريعة كل ما يوسوس إلى الرجال : من رؤية محاسن المرأة المعتدة ، حتى يبتعدوا عن الرغبة فى التعجل بما لا يليق ، ولذلك اختلف العلماء فى الإحداد على المطلقة ، فقال مالك ، والشافعى ، وربيعة ، وعطاء : لا إحداد على مطلقة ، أخذا بصريح الحديث ، وبأن المطلقة يرقبها مطلقها ، ويحول بينها وبين ما عسى أن تتساهل فيه ، بخلاف المتوفى عنها كما قدمناه ، وقال أبو حنيفة ، والثورى ، وسعيد بن المسيب ، وسليمان بن يسار ، وابن سيرين : تحد المطلقة طلاق الثلاث ، كالمتوفى عنها ، لأنهما جميعا فى عدة يحفظ فيها النسب ، والزوجة الكتابية كالمسلمة فى ذلك ، عند مالك ، تجبر عليه وبه قال الشافعى ، والليث ، وأبو ثور ، لاتحاد العلة ، وقال أبو حنيفة ، وأشهب ، وابن نافع ، وابن كنانة ، من المالكية : لا إحداد عليها ، وقوفا عند قوله صلى الله عليه وسلم : « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر » فوصفها بالإيمان ، وهو متمسك ضئيل ، لأن مورد الوصف ليس مورد التقييد ، بل مورد التحريض على امتثال أمر الشريعة .

وقد شدد النبىء صلى الله عليه وسلم فى أمر الإحداد ، فى الموطأ : « أن امرأة جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : إن ابنتى توفى عنها زوجها ، وقد اشتكت عينيها ، أفتكحلهما ــ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا لا » مرتين أو ثلاثا « إنما هى أربعة أشهر وعشرا وقد كانت إحداكن فى الجاهلية ترمى بالبعرة على رأس الحول »[1] . وقد أباح النبىء صلى الله عليه وسلم لأم سلمة فى مدة إحدادها على أبى سلمة : أن تجعل الصبر فى عينيها

---

(١) فسر هذا فى الموطأ بأن المرأة كانت فى الجاهلية إذا توفى زوجها دخلت حفشا ــ بكسر الحاء وسكون الفاء وهو بيت ردىء ولبست شر ثيابها ولم تمس طيبا ولا شيئا حتى يمر بها سنة ثم تؤتى بدابة شاة أو طائر أو حمار فتفتض به أى تمسح جلدها به وتخرج وهى فى شر منظر فتعطى بعرة فترمى بها من وراء ظهرها ثم تسرع إلى بيت أهلها وتراجع بعد ذلك ما شاءت من طيب وغيره وتحل للخطاب قالوا : وفى البعرة رمز إلى أن ما فعلته فى مدة الحول التى مضت أمرهين بالنسبة إلى عظم مصابها بزوجها كأنه بعرة .

بالليل ، وتمسحه بالنهار ، وبمثل ذلك أفتتْ أم سلمة امرأة حادا اشتكت عينيها أن تكتحل بكحل الجلاء بالليل ، وتمسحه بالنهار ، روى ذلك كله في الموطأ ، قال مالك « وإذا كانت الضرورة فإن دين الله يسر » : ولذلك حملوا نهي النبيء صلى الله عليه وسلم المرأة التي استفتته أمها أن تكتحل على أنه علم من المعتدة أنها أرادت الترخص ، فقيضت أمها لتسأل لها .

وأما ملازمة معتدة الوفاة بيت زوجها فليست مأخوذة من هذه الآية ؛ لأن التربص تربص بالزمان ، لا يدل على ملازمة المكان ، والظاهر عندي أن الجمهور أخذوا ذلك من قوله تعالى « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج » فإن ذلك الحكم لم يقصد به إلا حفظ المعتدة ، فلما نسخ عند الجمهور ، بهذه الآية ، كان النسخ واردا على المدة وهي الحول ، لا على بقية الحكم ، على أن المعتدة من الوفاة أولى بالسكنى من معتدة الطلاق التي جاء فيها « لا تخرجوهن من بيوتهن » وجاء فيها « أسكنوهن من حيث سكنتم » وقال المفسرون والفقهاء : ثبت وجوب ملازمة البيت، بالسنة ، ففي الموطأ والصحاح أن النبيء صلى الله عليه وسلم قال للفُرَيعة ابنة مالك بن سنان الخدري، أخت أبي سعيد الخدري لما توفي عنها زوجها : « امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله » وهو حديث مشهور ، وقضى به عثمان بن عفان وفي الموطأ أن عمر بن الخطاب كان يرد المتوفى عنهن أزواجهن من البيداء يمنعهن الحج ، وبذلك قال ابن عمر ، وبه أخذ جمهور فقهاء المدينة ، والحجاز ، والعراق ، والشام ، ومصر ، ولم يخالف في ذلك إلا علي ، وابن عباس ، وعائشة ، وعطاء ، والحسن ، وجابر بن زيد ، وأبو حنيفة ، وداود الظاهري ، وقد أخرجت عائشة رضي الله عنها أختها أم كلثوم ، حين توفي زوجها ، طلحة بن عبيد الله ، إلى مكة في عمرة ، وكانت تفتي بالخروج ، فأنكر كثير من الصحابة ذلك عليها ، قال الزهري : فأخذ المترخصون بقول عائشة ، وأخذ أهل العزم والورع بقول ابن عمر ، واتفق الكل على أن المرأة المعتدة تخرج للضرورة ، وتخرج نهارا ، لحوائجها ، من وقت انتشار الناس إلى وقت هدوئهم بعد العتمة ، ولا تبيت إلا في المنزل ، وشروط ذلك وأحكامه ، ووجود المحل للزوج ، أو في كرائه ، وانتظار الورثة بيع المنزل إلى ما بعد العدة ، وحكم ما لو ارتابت في الحمل فطالت العدة ،

مبسوطة فى كتب الفقه ، والخلاف ، فلا حاجة بنا إليها هنا .

ومن القراءات الشاذة فى هذه الآية : ما ذكره فى الكشاف أن علياً قرأ « والذين يتوفون » بفتح التحتية على أنه مضارع تَوفىَّ ، مبنيا للفاعل بمعنى مات بتأويل إنه توفىَّ أجله أى استوفاه .

وأنا ، وإن كنت التزمت ألا أتعرض للقراءات الشاذة ، فإنما ذكرت هذه القراءة لقصة طريفة فيها نكتة عربية ، أشار إليها فى الكشاف ، وفصلها السكاكى فى المفتاح ، وهى أن عليا كان يشيع جنازة ، فقال له قائل « من المتوفِّى » بلفظ اسم الفاعل (أى بكسر الفاء سائلا عن المتوفى ـ بفتح الفاء ـ فلم يقل : فلان بل قال « الله » مخطئا إياه ، منبها له بذلك على أنه يحق أن يقول : من المتوفى بلفظ اسم المفعول ، وما فعل ذلك إلا لأنه عرف من السائل أنه ما أورد لفظ المتوفى على الوجه الذى يكسوه جزالة وفخامة ، وهو وجه القراءة المنسوبة إليه ـ أى إلى على ـ والذين يتوفون منكم بلفظ بناء الفاعل على إرادة معنى : «والذين يستوفون مدة أعمارهم » .

وفى الكشاف أن القصة وقعت مع أبى الأسود الدؤلى ، وأن عليا لما بلغته أمر أبا الأسود أن يضع كتابا فى النحو ، وقال : إن الحكاية تناقضها القراءة المنسوبة إلى على ، فجعل القراءة مسلمة وتردد فى صحة الحكاية ، وعن ابن جنى : أن الحكاية رواها أبو عبد الرحمن السلمى عن على ، قال ابن جنى « وهذا عندى مستقيم لأنه على حذف المفعول أى والذين يتوفون أعمارهم أو آجالهم ، وحذف المفعول كثير : فى القرآن وفصيح الكلام » وقال التفتازانى « ليس المراد أن للمتوفى معنيين : أحدهما الإماتة ، وثانيهما الاستيفاء وأخذ الحق ، بل معناه الاستيفاء وأخذ الحق لا غير ، لكن عند الاستعمال قد يقدر مفعوله النفس فيكون الفاعل هو الله تعالى أو الملك ، وهذا الاستعمال الشائع ، وقد يقدر مدة العمر فيكون الفاعل هو الميت لأنه الذى استوفى مدة عمره ، وهذا من المعانى الدقيقة التى لا يتنبه لها إلا البلغاء ، فحين عرف على ؓ من السائل عدم تنبهه لذلك لم يحمل كلامه عليه » .

﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِىٓ أَنفُسِكُمْ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّآ أَن تَقُولُوا۟ قَوْلًا مَّعْرُوفًا وَلَا تَعْزِمُوا۟ عُقْدَةَ ٱلنِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْكِتَٰبُ أَجَلَهُۥ﴾

عطف على الجملة التى قبلها ، فهذا من الأحكام المتعلقة بالعدة ، وقد تضمنت الآيات التى قبلها أحكام عدة الطلاق ، وعدة الوفاة ، وأن أمد العدة محترم ، وأن المطلقات إذا بلغن أجلهن جاز أن يفعلن فى أنفسهن ما أردن من المعروف ، فعلم من ذلك أنهن إذا لم يبلغنه لا يجوز ذلك فالتزوج فى مدة الأجل حرام ، ولما كان التحدث فى التزوج إنما يقصد منه المتحدث حصول الزواج ، وكان من عادتهم أن يتسابقوا إلى خطبة المعتدة ومواعدتها ، حرصا على الاستئثار بها بعد انقضاء العدة فبينت الشريعة لهم تحريم ذلك ، ورخصت فى شىء منه ولذلك عطف هـذا الـكلام على سابقه . والجناح الإثم وقد تقدم فى قوله تعالى « فلا جناح عليه أن يطوف بهما » .

وقوله «ما عرضتم به» ما موصولة، وماصْدَقها كلام ، أى كلام عرضتم به ، لأن التعريض يطلق على ضرب من ضروب المعانى المستفادة من الـكلام ، وقد بينه بقوله « من خطبة النساء » فدل على أن المراد كلام .

ومادة فعَّل فيه دالة على الجعل : مثل صوَّر مشتقة من العرض ــ بضم العين ــ وهو الجانب أى جعل كلامه بجانب ، والجانب هو الطرف ، فـكأن المتـكلم يحيد بكلامه من جادة المعنى إلى جانب . ونظير هذا قولهم جنبه ، أى جعله فى جانب .

فالتعريض أن يريد المتكلم من كلامه شيئا ، غير المدلول عليه بالتركيب وضعا ، لمناسبة بين مدلول الـكلام وبين الشىء المقصود ، مع قرينة على إرادة المعنى التعريضى ، فعلم ألا بد من مناسبة بين مدلول الـكلام وبين الشىء المقصود ، وتلك المناسبة : إما ملازمة ، أو مماثلة ، وذلك كما يقول العافى ، لرجل كريم : جئت لأسلم عليك ولأنظر وجهك ، وقد عبر عن إرادتهم مثل هذا أمية بن أبى الصلت فى قوله :

إذا أثنى عليكَ المرءُ يوما ... كفاهُ عن تعرُّضه الثَّناء

وجعل الطيبي منه قوله تعالى « وإذ قال الله يَـٰعِيسَى ابن مريم ءأنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلَـٰهَيْن من دون الله » .

فالمعنى التعريضى فى مثل هـذا حاصل من الملازمة ، وكقول القائل « المسلم من سلم المسلمون من لسانه » فى حضرة من عرف بأذى الناس ، فالمعنى التعريضى حاصل من علم الناس بمماثلة حال الشخص المقصود للحالة التى وردفيها معنى الـكلام ، ولما كانت المماثلة شبيهة بالملازمة لأن حضور المماثل فى الذهن يقارن حضور مثيله ، صح أن نقول إن المعنى التعريضى ، بالنسبة إلى المركبات ، شبيه بالمعنى الـكنائى ، بالنسبة إلى دلالة الألفاظ المفردة وإن شئت قلت: المعنى التعريضي من قبيل الـكناية بالمركب نخص باسم التعريض كما أن المعنى الـكنائى من قبيل الـكناية باللفظ المفرد . وعلى هذا فالتعريض من مستتبعات التراكيب ، وهـذا هو الملاق لما درج عليه صاحب الـكشاف فى هـذا المقام ، فالتعريض عنده مغاير للـكناية ، من هـذه الجهة ، وإن كان شبيها بها ، ولذلك احتاج إلى الإشارة إلى الفرق بينهما . فالنسبة بينهما عنده التباين . وأما السكاكى فقد جعل بعض التعريض من الـكناية وهو الأصوب ، فصارت النسبة بينهما العموم والخصوص الوجهى ، وقد حمل الطيبي والتفتازانى كلام الـكشاف على هذا ، ولا إخاله يتحمله . وإذ قد تبين لك معنى التعريض ، وعلمت حد الفرق بينه وبين الصريح فأمثلة التعريض والتصريح لا تخفى ، ولـكن فيما أثر من بعض تلك الألفاظ إشكال لا ينبغى الإغضاء عنه فى تفسير هذه الآية .

إن المعرض بالخطبة تعريضه قد يريده لنفسه ، وقد يريده لغيره بوساطته ، وبين الحالتين فرق ينبغى أن يكون الحـكم فى المتشابه من التعريض ، فقد روى أن النبىء صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة ابنة قيس ، وهى فى عدتها من طلاق زوجها ، عمرو بن حفص ، آخر الثلاث « كونى عند أم شريك ولا تسبقيني بنفسك » أى لا تستبدى بالتزوج قبل استئذانى وفى رواية « فإذا حللت فآذنيني » وبعد انقضاء عدتها ، خطبها لأسامة بن زيد ، فهذا قول لا خطبة فيه وإرادة المشورة فيه واضحة .

ووقع فى الموطأ : أن القاسم بن محمد كان يقول ، فى قوله تعالى « ولا جناح عليـكم فيما عرضتم به من خطبة النسآء » أن يقول الرجل للمرأة ، وهى فى عدتها من وفاة زوجها ، « إنك على لـكريمة وإنى فيك لراغب » .

فأما إنك على لكريمة فقريب من صريح إرادة التزوج بها ، وماهو بصريح ، فإذا لم تعقبه مواعدة من أحدهما فأمره محتمل، وأما قوله إنى فيك لراغب فهو بمنزلة صريح الخطبة وأمره مشكل ، وقد أشار ابن الحاجب إلى إشكاله بقوله «قالوا ومثل إنى فيك لراغب أكثر هذه الكلمات تصريحا فينبغى ترك مثله » ويذكر عن محمد الباقر أن النبىء صلى الله عليه وسلم عرض لأم سلمة فى عدتها ، من وفاة أبى سلمة ، ولا أحسب ما روى عنه صحيحا .

وفى تفسير ابن عرفة : « قيل إن شيخنا محمد بن أحمد بن حيدرة ، كان يقول : « إذا كان التعريض من أحد الجانبين فقط وأما إذا وقع التعريض منهما فظاهر المذهب أنه كصريح المواعدة » .

ولفظ النساء عام لكن خص منه ذوات الأزواج ، بدليل العقل ويخص منه المطلقات الرجعيات بدليل القياس ودليل الإجماع ، لأن الرجعية لها حكم الزوجة بإلغاء الفارق ، وحكى القرطبى الإجماع على منع خطبة المطلقة الرجعية فى عدتها ، وحكى ابن عبد السلام عن مذهب مالك جواز التعريض لكل معتدة : من وفاة أو طلاق ، وهو يخالف كلام القرطبى، والمسألة محتملة لأن للطلاق الرجعى شائبتين ، وأجاز الشافعى التعريض فى المعتدة بعدة وفاة ، ومنعه فى عدة الطلاق ، وهو ظاهر ما حكاه فى الموطأ عن القاسم بن محمد .

وقوله « أوأكننتم فى أنفسكم » الإكنان الإخفاء .

وفائدة عطف الإكنان على التعريض فى نفى الجناح ، مع ظهور أن التعريض لا يكون إلا عن عزم فى النفس ، فنفى الجناح عن عزم النفس المجرد ضرورى من نفى الجناح عن التعريض ، أنّ المراد التنبيه على أن العزم أمر لا يمكن دفعه ولا النهى عنه،فلما كان كذلك، وكان تكلم العازم بما عزم عليه جبلة فى البشر ، لضعف الصبر على الكتمان ، بين الله موضع الرخصة أنه الرحمة بالناس، مع الإبقاء على احترام حالة العدة ، مع بيان علة هذا الترخيص: وأنه يرجع إلى نفى الحرج ، ففيه حكمة هذا التشريع الذى لم يبين لهم من قبل .

وأخر الإكنان ، فى الذكر ، للتنبيه على أنه أفضل وأبقى على ما للعدة من حرمة ، مع التنبيه على أنه نادر وقوعه، لأنه لو قدمه لكان الانتقال من ذكر الإكنان إلى ذكر التعريض جاريا على مقتضى ظاهر نظم الكلام: فى أن يكون اللاّحق زائد المعنى على ما يشمله الكلام السابق ، فلم يتفطن السامع لهذه النكتة ، فلما خولف مقتضى الظاهر علم السامع أن هذه

المخالفة ترمى إلى غرض ، كما هو شأن البليغ فى مخالفة مقتضى الظاهر ، وقد زاد ذلك إيضاحا بقوله ، عقبه : « علم الله أنكم ستذكرونهن » أى علم أنكم لا تستطيعون كتمان ما فى أنفسكم ، فأباح لكم التعريض تيسيرا عليكم ، فحصل بتأخير ذكر أو أكننتم فائدة أخرى وهى التمهيد لقوله «علم الله أنكم ستذكرونهن» وجاء النظم بديعا معجزا ، ولقد أهمل معظم المفسرين التعرض لفائدة هذا العطف ، وحاول الفخر توجيهه بما لا ينثلج له الصدر (١) ووجهه ابن عرفة بما هو أقرب من توجيه الفخر ، ولكنه لا تطمئن له نفس البليغ (٢) .

فقوله « ولكن لا تواعدوهن سرا » استدراك دل عليه الكلام ، أى علم الله أنكم ستذكرونهن صراحة وتعريضا ؛ إذ لا يخلو ذو عزم من ذكر ما عزم عليه بأحد الطريقين ، ولما كان ذكر العلم فى مثل هذا الموضع كناية عن الإذن ، كما تقول : علمت أنك تفعل كذا تريد : إنى لا أؤاخذك لأنك لو كنت تؤاخذه ، وقد علمت فعله ، لآخذته كما قال : «علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم» هذا أظهر ما فسر به هذا الاستدراك وقيل : هذا استدراك على كلام محذوف : أى فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن ، أى لا تصرحوا وتواعدوهن ، أى تعدوهن ويعدنكم بالتزوج .

والسر أصله ما قابل الجهر ، وكنى به عن قربان المرأة قال الأعشى :

ولا تقربنَّ جارة إنَّ سِرَّها　　　عليك حرام فانكحن أو تأبدا

وقال امرؤ القيس :

ألا زعمتْ بسباسَةُ الحى أننى　　　كبِرْتُ وأن لا يحسن السر أمثالى

والظاهر أن المراد به فى هاته الآية حقيقته ، فيكون سرا منصوبا على الوصف لمفعول مطلق أى وعدا صريحا سرا ، أى لا تكتموا المواعدة ، وهذا مبالغة فى تجنب مواعدة صريح الخطبة فى العدة . وقوله «إلا أن تقولوا قولا معروفا» استثناء من المفعول المطلق أى إلا وعدا معروفا ، وهو التعريض الذى سبق فى قوله « فيما عرضتم به » فإن القول المعروف من أنواع

---

(١) قال الفخر : لما أباح التعريض وحرم التصريح فى الحال قال : أو أكننتم فى أنفسكم أى أنه يعقد قلبه على أنه سيصرح بذلك فى المستقبل فالآية الأولى تحريم للتصريح فى الحال والآية الثانية إباحة للعزم على التصريح فى المستقبل .

(٢) قال : فائدة عطف أو أكننتم الإشعار بالتسوية بين التعريض وبين ما فى النفس فى الجواز أى هما سواء فى رفع الحرج عن صاحبهما .

الوعد ، إلا أنه غير صريح، وإذا كان النهى عن المواعدة سرا ، علم النهى عن المواعدة جهرا بالأولى ، والاستثناء على هذا فى قوله «إلا أن تقولوا قولا معروفا» متصل ، والقول المعروف هو المأذون فيه ، وهو التعريض ، فهو تأكيد لقوله « ولا جناح عليكم فيما عرضتم به » الآية .

وقيل: المراد بالسر هنا كناية، أى لا تواعدوهن قربانا ، وكنى به عن النكاح أى الوعد الصريح بالنكاح ، فيكون سرا مفعولا به لتواعدوهن ، ويكون الاستثناء منقطعا ، لأن القول ليس من أنواع النكاح ، إذ النكاح عقد بإيجاب وقبول ، والقول خطبة : صراحة أو تعريضا وهذا بعيد : لأن فيه كناية على كناية ، وقيل غير ذلك مما لا ينبغى التعريج عليه ، فإن قلتم حظر : صريح الخطبة والمواعدة ، وإباحة التعريض بذلك يلوح بصور التعارض ، فإن مآل التصريح والتعريض واحد ، فإذا كان قد حصل ، بين الخاطب والمعتدة ، العلم بأنه يخطبها وبأنها توافقه ، فما فائدة تعلق التحريم والتحليل بالألفاظ والأساليب ، إن كان المفاد واحدا قلت : قصد الشارع من هذا حماية أن يكون التعجل ذريعة إلى الوقوع فيما يعطل حكمة العدة، إذ لعل الخوض فى ذلك يتخطى إلى باعث تعجل الراغب إلى عقد النكاح على المعتدة ، بالبناء بها ؛ فإن دبيب الرغبة يوقع فى الشهوة ، والمكاشفة تزيل ساتر الحياء فإن من الوازع الطبيعى الحياء الموجود فى الرجل ، حينما يقصد مكاشفة المرأة بشىء من رغبته فيها ، والحياء فى المرأة أشد حينما يواجهها بذلك الرجل ، وحينما تقصد إجابته لما يطلب منها ، فالتعريض أسلوب من أساليب الكلام يؤذن بما لصاحبه من وقار الحياء فهو يقبض عن التدرج إلى مانهى عنه ، وإيذانه بهذا الاستحياء يزيد ما طبعت عليه المرأة من الحياء فتنقبض نفسها عن صريح الإجابة ، بله المواعدة ، فيبقى حجاب الحياء مسدولا بينهما وبرقع المروءة غير منضى وذلك من توفير شأن العدة ، فلذلك رخص فى التعريض تيسيرا على الناس ، ومنع التصريح إبقاء على حرمات العدة .

وقوله « ولا تعزموا عقدة النكاح» العزم هنا عقد النكاح ، لا التصميم على العقد ، ولهذا فعقدة النكاح منصوب على المفعول به ، والمعنى: لا تعقدوا عقدة النكاح ، أخذ من العزم بمعنى القطع والبت ، قاله النحاس وغيره ، ولك أن تجعله بمعناه المشهور أى لا تصمموا على عقدة النكاح ، ونهى عن التصميم لأنه إذا وقع وقع ما صمم عليه .

وقيل : نهى عن العزم مبالغة، والمراد النهى عن المعزوم عليه ، مثل النهى من الاقتراب فى قوله « تلك حدود الله فلا تقربوها » وعلى هذين الوجهين فعقدة النكاح منصوب على نزع الخافض ، كقولهم ضرب الظهر والبطن ، وقيل ضمن « عزم » معنى « أبرم » قاله صاحب المغني فى الباب الثامن . والكتاب هنا بمعنى المكتوب أى المفروض من الله : وهو العدة المذكورة بالتعريف للعهد .

والأجل المدة المعينة لعمل ما ، والمراد به هنا مدة العدة المعينة بتمام ، كما أشار إليه قوله « فإذا بلغن أجلهن » آنفا .

والآية صريحة فى النهى عن النكاح فى العدة وفى تحريم الخطبة فى العدة ، وفى إباحة التعريض .

فأما النكاح أى عقده فى العدة ، فهو إذا وقع ولم يقع بناء بها فى العدة فالنكاح مفسوخ اتفاقا ، وإنما اختلفوا هل يتأبد به تحريم المرأة على العاقد أولا : فالجمهور على أنه لا يتأبد، وهو قول عمر بن الخطاب ، ورواية ابن القاسم عن مالك فى المدونة، وحكى ابن الجلاب عن مالك رواية : أنه يتأبد ، ولا يعرف مثله عن غير مالك .

وأما الدخول فى العدة ، ففيه الفسخ اتفاقا ، واختلف فى تأبيد تحريمها عليه : فقال عمر ابن الخطاب ، ومالك ، والليث ، والأوزاعى ، وأحمد بن حنبل ، بتأبد تحريمها عليه ، ولا دليل لهم على ذلك إلا أنهم بنوه على أصل المعاملة بنقيض المقصود الفاسد ، وهو أصل ضعيف وقال على ، وابن مسعود ، وأبو حنيفة ، والثورى ، والشافعى : بفسخ النكاح ، ولا يتأبد التحريم ، وهو بعد العدة خاطب من الخطاب ، وقد قيل : إن عمر رجع إليه وهو الأصح ، وعلى الزوج مهرها بما استحل منها ، وقد تزوج رويشد الثقفى طليحة الأسدية ، فى عدتها ، ففرق عمر بينهما ، وجعل مهرها على بيت المال ، فبلغ ذلك عليا فقال : « يرحم الله أمير المؤمنين ما بال الصداق وبيت المال ، إنما جهلا فينبغى للإمام أن يردهما للسنة » قيل له « فما تقول أنت ؟ » قال « لها الصداق بما استحل منها ويفرق بينهما ولا جلد عليهما » واستحسن المتأخرون من فقهاء المالكية : للقاضى إذا حكم بفسخ نكاح الناكح فى العدة ألا يتعرض فى حكمه للحكم بتأبيد تحريمها ، لأنه لم يقع التنازع فى شأنه لديه ، فينبغى له أن يترك التعريج عليه ، لعلهما أن يأخذا بقول من لا يرون تأبيد التحريم .

وأما الخطبة فى العدة ، والمواعدة ، فحرام مواجهة المرأة بها ، وكذلك مواجهة الأب فى ابنته البكر ، وأما مواجهة ولى غير مجبر فالكراهة ، فإذا لم يقع البناء فى العدة بل بعدها ، فقال مالك: يفرق بينهما بطلقة ولا يتأبد تحريمها ، وروى عنه ابن وهب : «فراقها أحب إلى» وقال الشافعى : الخطبة حرام ، والنكاح الواقع بعد العدة صحيح .

﴿ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ فَٱحْذَرُوهُ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴾ 235

عطف على الكلام السابق من قوله « ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء » إلى قوله « حتى يبلغ الكتٰبُ أجله » وابتدىء الخطاب باعلموا لما أريد قطع هواجس التساهل والتأول ، فى هذا الشأن ، ليأتى الناس ما شرع الله لهم عن صفاء سريرة من كل دخل وحيلة ، وقدم تقدم نظيره فى قوله « واعلموا أنكم ملاقوه » .

وقوله « واعلموا أن الله غفور رحيم » تذييل ، أى فكما يؤاخذكم على ما تضمرون من المخالفة ، يغفر لكم ما وعد بالمغفرة عنه كالتعريض ، لأنه حليم بكم ، وهذا دليل على أن إباحة التعريض رخصة ، كما قدمنا ، وأن الذريعة تقتضى تحريمه ، لولا أن الله علم مشقة تحريمه على الناس : للوجوه التى قدمناها ، فلعل المراد من المغفرة هنا التجاوز ، لا مغفرة الذنب ؛ لأن التعريض ليس بإثم ، أو يراد به المعنى الأعم الشامل لمغفرة الذنب ، والتجاوز عن المشاق ، وشأن التذييل التعميم .

﴿ لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ 236 وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ وَأَن تَعْفُوٓا۟ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ 237

استئناف تشريع لبيان حكم مايترتب على الطلاق من دفع المهر كله ، أو بعضه ، وسقوطه وحكم المتعة مع إفادة إباحة الطلاق قبل المسيس . فالجملة مستأنفة استئنافا ابتدائيا ، ومناسبة موقعها لا تخفى ، فإنه لما جرى الكلام ، فى الآيات السابقة ، على الطلاق : الذى تجب فيه العدة ، وهو طلاق المدخول بهن ، عرج هنا على الطلاق الواقع قبل الدخول ، وهو الذى فى قوله تعالى « يَـٰٓأَيها الذين ءامنوا إذا نكحتم المؤمنٰتِ ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن » الآية ، فى سورة الأحزاب ، وذكر مع ذلك هنا تنصيف المهر والعفو عنه وحقيقة الجناح الإثم ، كما تقدم فى قوله « فلا جناح عليه أن يطوف بهما » .

ولا يعرف إطلاق الجناح على غير معنى الإثم ، ولذلك حمله جمهور المفسرين هنا على نفى الإثم فى الطلاق ، ووقع فى الكشاف تفسير الجناح بالتبعة فقال « لا جناح عليكم : لا تبعة عليكم من إيجاب المهر ـ ثم قال ـ والدليل على أن الجناح تبعة المهر ، قوله « وإن طلقتموهن » إلى قوله « فنصف ما فرضتم » فقوله فنصف ما فرضتم إثبات للجناح المنفى ثمة » . وقال ابن عطية وقال قوم : لا جناح عليكم معناه لا طلب بجميع المهر » .

فعلمنا أن صاحب الكشاف مسبوق بهذا التأويل ، وهو لم يذكر فى الأساس هذا المعنى للجناح حقيقة ولا مجازا ، فإنما تأوله من تأوله تفسيرا لمعنى الكلام كله لا لكلمة « جناح » وفيه بعد ، ومحمله على أن الجناح كناية بعيدة عن التبعة بدفع مهر .

والوجه ما حمل عليه الجمهور لفظ الجناح ، وهو معناه المتعارف ، وفى تفسير ابن عطية عن مكى بن أبى طالب « لا جناح عليكم فى الطلاق قبل البناء ؛ لأنه قد يقع الجناح على المطلق بعد إن كان قاصدا للذوق ، وذلك مأمون قبل المسيس » وقريب منه فى الطيبى عن الراغب ـ أى فى تفسيره ـ .

فالمقصود من الآية تفصيل أحوال دفع المهر ، أو بعضه ، أو سقوطه ، وكأن قوله « لا جناح عليكم إن طلقتم النسآء ما لم تمسوهن » إلى آخره تمهيد لذلك وإدماج لإباحة الطلاق قبل المسيس لأنه بعيد عن قصد التذوق ، وأبعد من الطلاق بعد المسيس عن إثارة البغضاء بين الرجل والمرأة ، فكان أولى أنواع الطلاق بحكم الإباحة الطلاق قبل البناء ، قال ابن عطية وغيره : إنه لكثرة ما حض الرسول عليه الصلاة والسلام المؤمنين على أن يقصدوا من التزوج دوام المعاشرة ، وكان ينهى عن فعل الذواقين

الذين يكثرون تزوج النساء وتبديلهن ، ويكثر النهى عن الطلاق حتى قد يظن محرما ، فأبانت الآية إباحته بنفى الجناح بمعنى الوزر .

والنساء : الأزواج ، والتعريف فيه تعريف الجنس ، فهو فى سياق النفى للعموم ، أى لا جناح فى تطليقكم الأزواج ، وما ظرفية مصدرية ، والمسيس هنا كناية عن قربان المرأة .

وأو فى قوله « أو تفرضوا لهن فريضة » عاطفة على تمسوهن المنفى ، وأو إذا وقعت فى سياق النفى تفيد مفاد واو العطف فتدل على انتفاء المعطوف والمعطوف عليه معا ، ولا تفيد المفاد الذى تفيده فى الإثبات ، وهو كون الحكم لأحد المتعاطفين ، نبه على ذلك الشيخ ابن الحاجب فى أماليه ، وصرح به التفتازانى فى شرح الكشاف ، وقال الطيبى : إنه يؤخذ من كلام الراغب ، وهو التحقيق ؛ لأن مفاد «أو» فى الإثبات نظير مفاد النكرة : وهو الفرد المبهم ، فإذا دخل النفى استلزم نفى الأمرين جميعا ، ولهذا كان المراد فى قوله تعالى « ولا تطع منهم ءاثما أو كفورا » النهى عن طاعة كليهما ، لا عن طاعة أحدهما دون الآخر ، وعلى هذا انبنت المسألة الأصولية وهى : هل وقع فى اللغة ما يدل على تحريم واحد لا بعينه ، بناء على أن ذلك لا يكون إلا بحرف أو ، وأن أو إذا وقعت فى سياق النهى كانت كالتى تقع فى سياق النفى .

وجعل صاحب الكشاف أو فى قوله « أو تفرضوا لهن فريضة » بمعنى إلا أو حتى ، وهى التى ينتصب المضارع بعدها بأن واجبة الإضمار ، بناء على إمكانه هنا وعلى أنه أبعد عن الخفاء فى دلالة أو العاطفة فى سياق النفى ، على انتفاء كلا المتعاطفين ؛ إذ قد يتوهم أنها لنفى أحدهما كشأنها فى الإثبات ، وبناء على أنه أنسب بقوله تعالى ، بعد ذلك ، «وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة ، حيث اقتصر فى التفصيل على أحد الأمرين : وهو الطلاق قبل المسيس ، مع فرض الصداق ، ولم يذكر حكم الطلاق قبل المسيس ، أو بعده ، وقبل فرض الصداق ، فدل بذلك على أن الصورة لم تدخل فى التقسيم السابق ، وذلك أنسب بأن تكون للاستثناء أو الغاية ، لا للعطف ، ولا يتوهم أن صاحب الكشاف أهمل تقدير العطف لعدم استقامته ، بل لأن غيره هنا أوضح وأنسب : يعنى والمراد قد ظهر من الآية ظهورا لا يدع لتوهم قصد نفى أحد الأمرين خطورا بالأذهان ، ولهذا استدركه البيضاوى فجوز تقديرها عاطفة فى هذه الآية .

وقد أفادت الآية حكما بمنطوقها: وهو أن المطلقة قبل البناء إذالم يسم لها مهر لا تستحق شيئا من المـال ، وهذا مجمع عليه فيما حكاه ابن العربى ، وحكى القرطبى عن حماد بن سليمان أن لها نصف صداق أمثالها ، والجمهور على خلافه وأن ليس لهـا إلا المتعة ، ثم اختلفوا فى وجوبها كما سيأتى .

وهـذا الحـكم دلنا على أن الشريعة قد اعتبرت النكاح عقدا لازما بالقول ، واعتبرت المهر الذى هو من متمماته غير لازم بمجرد صيغة النكاح ، بل يلزم بواحد من أمرين إما بصيغة تخصه ، وهى تعيين مقداره بالقول ، وهى المعبر عنها فى الفقه بنكاح التسمية ، وإما بالفعل وهو الشروع فى اجتناء المنفعة المقصودة ابتداء من النكاح وهى المسيس ، فالمهر إذن من توابع العقود التى لا تثبت بمجرد ثبوت متبوعها ، بل تحتاج إلى موجب آخر كالحوز فى عقود التبرعات ، وفيه نظر ، والنفس لقول حماد بن سليمان أميل .

والآية دلت على مشروعية أصل الطلاق، لما أشعرت بنفى الجناح عن الطلاق قبل المسيس وحيث أشعرت بإباحة بعض أنواعه : بالتصدى لبيان أحكامها ، ولما لم يتقدم لنا موضع هو أنسب بذكر مشروعية الطلاق من هـذه الآية ، فنحن نبسط القول فى ذلك :

إن القانون العام لانتظام المعاشرة هو الوفاق : فى الطبائع ، والأخلاق، والأهواء، والأميال، وقد وجدنا المعاشرة نوعين: أولهما معاشرة حاصلة بحكم الضرورة ، وهى معاشرة النسب ، المختلفة فى القوة والضعف ، بحسب شدة قرب النسب وبعده : كمعاشرة الآباء مع الأبنـاء ، والإخوة بعضهم مع بعض ، وأبناء العم والعشيرة ، واختلافها فى القوة والضعف يستتبع اختلافها فى استغراق الأزمان ، فنجد فى قصر زمن المعاشرة ، عند ضعف الآصرة ، ما فيه دافع للسآمة والتخالف الناشئين عما يتطرق إلى المتعاشرين من تنافر فى الأهواء والأميال ، وقد جعل الله فى مقدار قرب النسب تأثيرا فى مقدار الملاءمة ؛ لأنه بمقدار قرب النسيب ، يكون التئام الذات مع الأخرى أقوى وأتم، وتـكون المحاكة والممارسة والتقارب أطول ، فنشأ من السببين الجبلى ، والاصطحابى ، ما يقوى اتحاد النفوس فى الأهواء والأميال بحـكم الجبلة ، وحكم التعود والإلف ، وهكذا يذهب ذلك السببان يتباعدان بمقدار ما يتباعد النسيب .

النوع الثانى : معاشرة بحكم الاختيار وهى معاشرة الصحبة ، والخلة ، والحاجة ، والمعاونة ، وما هى إلا معاشرة مؤقتة : تطول أو تقصر ، وتستمر أو تغب ، بحسب قوة الداعى

وضعفه ، وبحسب استطاعة الوفاء بحقوق تلك المعاشرة ، والتقصير فى ذلك ، والتخلص من هذا النوع ممكن إذا لم تتحد الطباع .

ومعاشرة الزوجين ، فى التنويع ، هى من النوع الثانى ، وفى الآثار محتاجة إلى آثار النوع الأول ، وينقصها من النوع الأول سببه الجبلى لأن الزوجين ، يكثر ألا يكونا قريبين وسببه الاصطحابى ، فى أول عقد التزوج ، حتى تطول المعاشرة ، ويكتسب كل من الآخر خلقه، إلا أن الله تعالى جعل فى رغبة الرجل فى المرأة . إلى حد أن خطبها ، وفى ميله إلى التى يراها ، مذ انتسبت به واقترنت، وفى نيته معاشرتها معاشرة طيبة ، وفى مقابلة المرأة الرجل بمثل ذلك ما يغرز فى نفس الزوجين نوايا وخواطر شريفة ، وثقة بالخير ، تقوم مقام السبب الجبلى ، ثم تعقبها معاشرة وإلف تكمل ما يقوم مقام السبب الاصطحابى ، وقد أشار الله تعالى إلى هذا السر النفسانى الجليل، بقوله : «ومن ءاياته أن خلق لكم من أنفسكم أزوٰجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة» .

وقد يعرض من تنافر الأخلاق، وتجافيها ، ما لا يطمع معه فى تكوين هذين السببين أو أحدهما، فاحتيج إلى وضع قانون للتخلص من هذه الصحبة ، لئلا تنقلب سبب شقاق وعداوة فالتخلص قد يكون مرغوبا لكلا الزوجين، وهذا لا إشكال فيه ، وقد يكون مرغوبا لأحدهما ويمتنع منه الآخر ، فلزم ترجيح أحد الجانبين : وهو جانب الزوج لأن رغبته فى المرأة أشد ، كيف وهو الذى سعى إليها ، ورغب فى الاقتران بها ؛ ولأن العقل فى نوعه أشد ، والنظر منه فى العواقب أسد ، ولا أشد احتمالا لأذى ، وصبرا على سوء خلق من المرأة ، فجعل الشرع التخلص من هذه الورطة بيد الزوج ، وهذا التخلص هو المسمى : بالطلاق ، فقد يعمد إليه الرجل بعد لأى ، وقد تسأله المرأة من الرجل ، وكان العرب فى الجاهلية تسأل المرأة الرجل الطلاق فيطلقها ، قال سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل يذكر زوجتيه :

تلك عِرساى تنطقان على عمـ ... ـد إلى اليوم قـولَ زور وهَتْر
سَألَتانِى الطلاق أَن رأَتامَا ... لِى قليلا قـد جئتمانى بنُكْر

وقال عبيد بن الأبرصْ :

تلكَ عِرسى غضبى تريد زِيالى ... أَلِبَيْن تريد أم لِـدَلال
إن يكن طِبُّـكِ الفراقَ فلا أحـ ... ـفِلُ أن تعطفى صُدور الجمال

وجعل الشرع للحاكم ، إذا أبى الزوج الفراق ، ولحق الزوجة الضرُّ من عشرته ، بعد ثبوت موجباته ، أن يطلقها عليه .

فالطلاق فسخ لعقدة النكاح . بمنزلة الإقالة فى البيع ، إلا أنه فسخ لم يشترط فيه رضا كلا المتعاقدين بل اكتُفى برضا واحد : وهو الزوج ، تسهيلا للفراق عند الاضطرار إليه ، ومقتضى هذا الحكم أن يكون الطلاق قبل البناء بالمرأة ممنوعا ؛ إذ لم تقع تجربة الأخلاق ، لكن لما كان الداعى إلى الطلاق قبل البناء لا يكون إلا لسبب عظيم لأن أفعال العقلاء تصان عن العبث ، كيف يعمد راغب فى امرأة ، باذل لها ماله ونفسه إلى طلاقها قبل التعرف بها ، لولا أن قد علم من شأنها ما أزال رجاءه فى معاشرتها ، فكان التخلص وقتئذ قبل التعارف ، أسهل منه بعد التعارف .

وقرأ الجمهور مالم تمسوهن ـ بفتح المثناة الفوقية ـ مضارع مس المجرد ، وقرأ حمزة والكسائى وخلف ، تماسوهن ـ بضم المثناة الفوقية وبألف بعد الميم مضارع ماس ؛ لأن كلا الزوجين يمس الآخر .

وقوله « ومتعوهن على الموسع قدره » الآية عطف على قوله «لا جناح عليكم» عطف التشريع على التشريع ، على أن الاتحاد بالإنشائية والخبرية غير شرط عند المحققين ، والضمير عائد إلى النساء : المعمول للفعل المقيد بالظرفِ وهو : مالم تَمسوهن أو تفرضوا ، كما هو الظاهر ، أى متعوا المطلقات قبل المسيس ، وقبل الفرض ، ولا أحسب أحدا يجعل معاد الضمير على غير ما ذكرنا ، وأما ما يوجد من الخلاف بين العلماء فى حكم المتعة للمطلقة المدخول بها ، فذلك لأدلة أخرى غير هذه الآية .

والأمر فى قوله « ومتعوهن » ظاهره الوجوب وهو قول على ، وابن عمر ، والحسن ، والزهرى ، وابن جبير ، وقتادة ، والضحاك ، وإسحاق بن راهويه ، وقاله أبو حنيفة والشافعى وأحمد ؛ لأن أصل الصِّيغة للوجوب مع قرينة قوله تعالى « حقا على المحسنين » وقوله ، بعد ذلك ، فى الآية الآتية : « حقا على المتقين » لأن كلمة « حقا » تؤكد الوجوب ، والمراد بالمحسنين عند هؤلاء المؤمنون،فالمحسن بمعنى المحسن إلى نفسه بإبعادها عن الكفر ، وهؤلاء جعلوا المتعة للمطلقة غير المدخول بها وغير المسمى لها مهر واجبة ، وهو الأرجح : لئلا يكون عقد نكاحها خاليا عن عوض المهر .

وجعل جماعة الأمر هنا للندب ، لقوله بعدُ : « حقا على المحسنين » فإنه قرينة على صرف الأمر إلى أحد ما يقتضيه ، وهو ندب خاص مؤكد للندب العام فى معنى الإحسان ، وهو قول مالك وشُريح ، فجعلها حقا على المحسنين ، ولو كانت واجبة ، لجعلها حقا على جميع الناس ، ومفهوم جعلها حقا على المحسنين أنها ليست حقا على جميع الناس ، وكذلك قوله المتقين فى الآية الآتية ، لأن المتقى هو كثير الامتثال ، على أننا لو حملنا المتقين على كل مؤمن لكان بين الآيتين تعارض المفهوم والعموم ، فإن المفهوم الخاص يخصص العموم ، وفى تفسير الأبى عن ابن عرفة : « قال محمد بن مسلمة من أصحاب مالك : المتعة واجبة يقضى بها إذ لا يأبى أن يكون من المحسنين ولا من المتقين إلا رجل سوء ، ثم ذكر ابن عرفة عن ابن عبد السلام ، عن ابن حبيب ، أنه قال بتقديم العموم على المفهوم عند التعارض ، وأنه الأصح عند الأصوليين ، قلت : فيه نظر ، فإن القائل بالمفهوم ، لابد أن يخصص بخصوصه عموم العام إذا تعارضا ، على أن لِمذهبِ مالك : أن المتعة عطية ومؤاساة ، والمؤاساة فى مرتبة التحسينى ، فلا تبلغ مبلغ الوجوب ، ولأنها مال بذل فى غير عوض ، فيرجع إلى التبرعات ، والتبرعات مندوبة لا واجبة ، وقرينة ذلك قوله تعالى : « حقا على المحسنين » فإن فيه إيماء إلى أن ذلك من الإحسان لا من الحقوق ، على أنه قد نفى الله الجناح عن المطلق ، ثم أثبت المتعة ، فلو كانت المتعة واجبة لانتقض نفى الجناح ، إلا أن يقال : إن الجناح نفى لأن المهر شىء معين ، قد يجحف بالمطلق ، بخلاف المتعة ، فإنها على حسب وسعه ولذلك نفى مالك ندبَ المتعة : للتى طلقت قبل البناء وقد سمَّى لها مهرا ، قال : فحسبها ما فرض لها أى لأن الله قصَرها على ذلك ، رفقا بالمطلق ، أى فلا تندب لها ندبا خاصا ، بأمر القرآن .

وقد قال مالك : بأن المطلقة المدخول بها ، يستحب تمتيعها ، أى بقاعدة الإحسان الأعم ولِما مضى من عمل السلف .

وقوله « على الموسع قدره وعلى المقتر قدره » الموسع من أوسع ، إذا صار ذا سعة ، والمقتر من أقتر إذا صار ذا قَتر : وهو ضيق العيش ، والقدر ــ بسكون الدال وبفتحها ــ ما به تعيين ذات الشىء ، أو حاله ، فيطلق على ما يساوى الشىء من الأجرام ، ويطلق على مايساويه فى القيمة ، والمراد به هنا الحال التى يقدر بها المرء ، فى مراتب الناس فى الثروة ، وهو

الطبقة من القوم ، والطاقة من المال ، وقرأه الجمهور بسكون الدال ، وقرأه ابن ذكوان عن ابن عامر ، وحمزة ، والكسائى ، وحفص عن عاصم ، وأبو جعفر بفتح الدال

وقوله « فنصف ما فرضتم » مبتدأ محذوف الخبر : إيجازا ، لظهور المعنى ، أى فنصف ما فرضتم لهن ، بدليل قوله « وقد فرضتم لهن » لا يحسن فيها إلا هذا الوجه . والاقتصار على قوله « فنصف ما فرضتم » يدل على أنها حينئذ لا متعة لها .

وقوله « إلا أن يعفون أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح » استثناء من عموم الأحوال أى إلا فى حالة عفوهن أى النساء : بأن يسقطن هذا النصف ، وتسمية هذا الإسقاط عفوا ظاهرة ، لأن نصف المهر حق وجب على المطلق للمطلقة قبل البناء بما استخفَّ بها ، أو بما أوحشها ، فهو حق وجب لغرْم ضر ، فإسقاطه عفو لا محالة ، أو عند عفو الذى بيده عقدة النكاح ، وأل فى النكاح للجنس ، وهو متبادر فى عقد نكاح المرأة ، لا فى قبول الزوج ، وإن كان كلاهما سمى عقدا ، فهو غير النساء لا محالة لقوله « الذى بيده عقدة النكاح » فهو ذَكر ، وهو غير المطلق أيضا ، لأنه لو كان المطلق ، لقال : أو تعفو بالخطاب ، لأن قبله «وإن طلقتموهن» ولا داعى إلى خلاف مقتضى الظاهر ، وقيل : جىء بالموصول تحريضا على عفو المطلق ، لأنه كانت بيده عقدة النكاح فأفاتها بالطلاق ، فكان جديراً بأن يعفو عن إمساك النصف ، ويترك لها جميع صداقها ، وهو مردود بأنه لو أريد هذا المعنى ، لقال ، أو يعفو الذى كان بيده عقدة النكاح ، فتعين أن يكون أريد به ولى المرأة ؛ لأن بيده عقدة نكاحها ؛ إذ لا ينعقد نكاحها إلا به ، فإن كان المراد به الولى المجبر : وهو الأب فى ابنته البكر ، والسيد فى أمته ، فكونه بيده عقدة النكاح ظاهر ، إلا أنه جعل ذلك من صفته باعتبار ما كان ، إذ لا يحتمل غير ذلك ، وإن كان المراد مطلق الولى ، فكونه بيده عقدة النكاح ، من حيث توقف عقد المرأة على حضوره ، وكان شأنهم أن يخطبوا الأولياء فى ولايا هم فالعفو فى الموضعين حقيقة ، والاتصاف بالصلة مجاز ، وهذا قول مالك ؛ إذ جعل فى الموطأ : الذى بيده عقدة النكاح هو الأب فى ابنته البكر ، والسيد فى أمته ، وهو قول الشافعى فى القديم ، فتكون الآية ذكرت عفو الرشيدة ، والمولىَّ عليها ، ونسب ما يقرب من هذا القول إلى جماعة من السلف ، منهم ابن عباس ، وعلقمة ، والحسن ، وقتادة ، وقيل : الذى بيده عقدة النكاح هو المطلق لأن بيده عقد نفسه وهو القبول ، ونسب هذا إلى على ، وشريح ، وطاووس ، ومجاهد ، وهو قول أبى حنيفة ، والشافعى : فى الجديد ، ومعنى بيده

عقدة النكاح ، أن بيده التصرف فيها : بالإبقاء ، والفسخ بالطلاق ، ومعنى عفوه : تكميله الصداق ، أي إعطاؤه كاملا .

وهذا قول بعيد من وجهين : أحـــدهما ، أن فعل المطلق حينئذ لا يسمى عفوا بل تكميلا ،وسماحة ؛ لأن معناه أن يدفع الصداق كاملا ، قال في الـكشاف : « وتسمية الزيادة على الحق عفوا فيه نظر » إلا أن يقال: كان الغالب عليهم أن يسوق إليها المهر عند التزوج ، فإذا طلقها استحق أن يطالبها بنصف الصداق ، فإذا ترك ذلك فقد عفا ، أو سماه عفوا على طريق المشاكلة .

الثاني أن دفع المطلق المهر كاملا للمطلقة ، إحسان لا يحتاج إلى تشريع مخصوص ، بخلاف عفو المرأة أو وليها ، فقد يظن أحد أن المهر لما كان ركنا من العقد لا يصح إسقاط شيء منه .

وقوله « وأن تعفوا أقرب للتقوى » تذييل أي العفو من حيث هو ، ولذلك حذف المفعول ، والخطاب لجميع الأمة ، وجيء بجمع المذكر للتغليب ، وليس خطابا للمطلقين ، وإلا لما شمل عفو النساء مع أنه كله مرغوب فيه ، ومن الناس من استظهر بهـذه الآية على أن المراد بالذي بيده عقدة النـكاح المطلق ، لأنه عبر عنه بعد ، بقوله « وأن تعفوا » وهو ظاهر في المذكر ، وقد غفل عن مواقع التذييل في آي القرآن كقوله « أن يصلحا بينهما صلحا والصلح خير » .

ومعنى كون العفو أقرب للتقوى : أن العفو أقرب إلى صفة التقوى من التمسك بالحق ؛ لأن التمسك بالحق لا ينافي التقوى لـكنه يؤذن بتصلب صاحبه وشدته ، والعفو يؤذن بسماحة صاحبه ورحمته ، والقلب المطبوع على السماحة والرحمة ، أقرب إلى التقوى من القلب الصلب الشديد ، لأن التقوى تقرب بمقدار قوة الوازع ، والوازع شرعي وطبيعي ، وفي القلب المفطور على الرأفة والسماحة لين يزعه عن المظالم والقساوة ، فتـكون التقوى أقرب إليه ، لـكثرة أسبابها فيه .

وقوله « ولا تنسوا الفضل بينكم » تذييل ثان ، معطوف على التذييل الذي قبله ، لزيادة الترغيب في العفو بما فيه من التفضل الدنيوي ، وفي الطباع السليمة حب الفضل .

فأمروا في هاته الآية بأن يتعاهدوا الفضل ، ولا ينسوه ؛ لأن نسيانه يباعد بينهم وبينه ، فيضمحل منهم ، ويوشك أن يحتاج إلى عفو غيره عنه في واقعة أخرى ، ففي تعاهده عون كبير على الإلف والتحابب ، وذلك سبيل واضحة إلى الاتحاد والمؤاخاة والانتفاع بهذا الوصف عند حلول التجربة .

والنسيان هنا مستعار للإهمال ، وقلة الاعتناء كما في قوله تعالى « فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هٰذا » وهو كثير في القرآن ، وفي كلمة « بينكم » إشارة إلى هذا العفو ، إذا لم ينس تعامل الناس به بعضهم مع بعض ، وقوله : « إن الله بما تعملون بصير » تعليل للترغيب في عدم إهمال الفضل وتعريض بأن في العفو مرضاة الله تعالى ، فهو يرى ذلك منا فيجازي عليه ، ونظيره قوله « فإنك بأعيننا » .

﴿ حَـٰفِظُوا۟ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُوا۟ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ ﴾ 238

الانتقال من غرض إلى غرض ، في آي القرآن ، لا تلزم له قوة ارتباط ، لأن القرآن ليس كتاب تدريس يرتب بالتبويب وتفريع المسائل بعضها على بعض ولكنه كتاب تذكير ، وموعظة فهو مجموع ما نزل من الوحي في هدى الأمة ، وتشريعها وموعظتها ، وتعليمها ، فقد يجمع فيه الشيء للشيء ، من غير لزوم ارتباط ، وتفرع مناسبة ، وربما كفى في ذلك نزول الغرض الثاني ، عقب الغرض الأول ، أو تكون الآية مأموراً بإلحاقها بموضع معين من إحدى سور القرآن . كما تقدم في المقدمة الثامنة ، ولا يخلو ذلك من مناسبة في المعاني ، أو في انسجام نظم الكلام ، فلعل آية « حَـٰفظوا على الصلوٰت » نزلت عقب آيات تشريع العدة والطلاق ، لسبب اقتضى ذلك: من غفلة عن الصلاة الوسطى ، أو استشمار مشقة في المحافظة عليها ، فوقع هذه الآية موقع الجملة المعترضة بين أحكام الطلاق والعدد ، وإذا أبيت إلا تطلب الارتباط فالظاهر أنه لما طال تبيان أحكام كثيرة متوالية : ابتداء من قوله « يسألونك ما ذا ينفقون » ، جاءت هذه الآية مرتبطة بالتذييل الذي ذيلت به الآية السابقة : وهو قوله «وأن تعفوا أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم » فإن الله دعانا إلى خلق حميد ، وهو العفو عن الحقوق ، ولما كان ذلك الخلق قد يعسر على النفس ، لما فيه من ترك ما تحبه من الملائم ، من مال وغيره : كالانتقام من الظالم ، وكان في طباع الأنفس الشح ، علمنا الله تعالى دواء

هذا الداء بدواءين، أحدهما دنيوى عقلى ، وهو قوله « ولا تنسوا الفضل بينكم » ، المذكر بأن العفو يقرب إليك البعيد ، ويصير العدو صديقا وإنك إن عفوت فيوشك أن تقترف ذنبا فيعفى عنك ، إذا تعارف الناس الفضل بينهم ، بخلاف ما إذا أصبحوا لا يتنازلون عن الحق .

الدواء الثانى أخروى روحانى : وهو الصلاة التى وصفها الله تعالى فى آية أخرى بأنها تنهى عن الفحشاء والمنكر ، فلما كانت معينة على التقوى ، ومكارم الأخلاق ، حث الله على المحافظة عليها ، ولك أن تقول : لما طال تعاقب الآيات المبينة تشريعات تغلب فيها الحظوظ الدنيوية للمكلفين ، عقبت تلك التشريعات بتشريع تغلب فيه الحظوظ الأخروية ، لكى لا يشتغل الناس بدراسة أحد الصنفين من التشريع ، عن دراسة الصنف الآخر ، قال البيضاوى : « أمر بالمحافظة عليها فى تضاعيف أحكام الأولاد والأزواج ، لئلا يلهيهم الاشتغال بشأنهم عنها » .

وقال بعضهم : « لما ذكر حقوق الناس دلهم على المحافظة على حقوق الله » وهو فى الجملة. مع الإشارة إلى أن فى العناية بالصلوات أداء حق الشكر لله تعالى على ما وجه إلينا من عنايته بأمورنا التى بها قوام نظامنا وقد أومأ إلى ذلك قوله فى آخر الآية « كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون » أى من قوانين المعاملات النظامية .

وعلى هذين الوجهين الآخرين تكون جملة « حَٰفظوا على الصلوات » معترضة وموقعها ومعناها مثل موقع قوله « واستعينوا بالصبر والصلوٰة » بين جملة « يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأوفوا بعهدى » . وبين جملة « يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأنى فضلتكم على العالمين » . وكموقع جملة « يَـٰٓأيها الذين ءامنوا استعينوا بالصبر والصلوٰة إن الله مع الصٰبرين» بين جملة« فلا تخشوهم واخشونى » الآية وبين جملة « ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله أموات » الآية .

و« حَٰفظوا » صيغة مفاعلة استعملت هنا للمبالغة على غير حقيقتها . والمحافظة عليها هى المحافظة على أوقاتها من أن تؤخر عنها والمحافظة تؤذن بأن المتعلق بها حق عظيم يُخشى التفريط فيه .

والمراد : الصلوات المفروضة « وأل » في الصلوات للعهد ، وهي الصلوات الخمس المتكررة؛ لأنها التي تُطلب المحافظة عليها .

« والصلوٰةِ الوسطى » لاشك أنها صلاة من جملة الصلوات المفروضة : لأن الأمر بالمحافظة عليها يدل على أنها من الفرائض ، وقد ذكرها الله تعالى في هذه الآية معرفة بلام التعريف ، وموصوفة بأنها وسطى ، فسمعها المسلمون وقرأوها ، فإما عرفوا المقصود منها في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم طرأ عليهم الاحتمال بعده فاختلفوا ، وإما شغلتهم العناية بالسؤال عن مهمات الدين في حياة الرسول عن السؤال عن تعيينها : لأنهم كانوا عازمين على المحافظة على الجميع ، فلما تذاكروها بعد وفاته صلى الله عليه وسلم اختلفوا في ذلك فنبع من ذلك خلاف شديد : أنهيت الأقوال فيه إلى نيف وعشرين قولا ، بالتفريق والجمع ، وقد سلكوا للكشف عنها مسالك ؛ مرجعها إلى أخذ ذلك من الوصف بالوسطى ، أو من الوصاية بالمحافظة عليها.

فأما الذين تعلقوا بالاستدلال بوصف الوسطى : فمنهم من حاول جعل الوصف من الوسط بمعنى الخيار والفضل، فرجع إلى تتبع ما ورد في تفضيل بعض الصلوات على بعض ، مثل قوله تعالى : « إن قرءان الفجر كان مشهودا » وحديث عائشة « أفضل الصلوات عند الله صلاة المغرب»

ومنهم من حاول جعل الوصف من الوسط : وهو الواقع بين جانبين متساويين من العدد فذهب يتطلب الصلاة التي هي بين صلاتين من كل جانب ، ولما كانت كل واحدة من الصلوات الخمس صالحة لأن تعتبر واقعة بين صلاتين ، لأن ابتداء الأوقات اعتباري ، ذهبوا يعينون المبدأ : فمنهم من جعل المبدأ ابتداء النهار ، فجعل مبدأ الصلوات الخمس صلاة الصبح فقضى بأن الوسطى: العصر ، ومنهم من جعل المبدأ الظهر ، لأنها أول صلاة فرضت ؛ كما في حديث جبريل في الموطأ ، فجعل الوسطى: المغرب .

وأما الذين تعلقوا بدليل الوصاية على المحافظة، فذهبوا يتطلبون أشق صلاة على الناس : تكثر المثبطات عنها ، فقال قوم : هي الظهر لأنها أشق صلاة عليهم بالمدينة ، كانوا أهل شغل ، وكانت تأتيهم الظهر وهم قد أتعبتهم أعمالهم ، وربما كانوا في إكمال أعمالهم ، وقال قوم : هي العشاء ؛ لما ورد أنها أثقل صلاة على المنافقين ، وقال بعضهم : هي العصر لأنها وقت شغل وعمل ؛ وقال قوم : هي الصبح لأنها وقت نوم في الصيف ، ووقت تطلب الدفء في الشتاء .

وأصح ما فى هذا الخلاف : ما جاء من جهة الأثر وذلك قولان :

أحدهما أنها الصبح . هذا قول جمهور فقهاء المدينة ، وهو قول عمر ، وابنه عبد الله وعلى، وابن عباس ، وعائشة ، وحفصة ، وجابر بن عبد الله ، وبه قال مالك ، وهو عن الشافعى أيضا، لأن الشائع عندهم أنها الصبح ، وهم أعلم الناس بما يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : من قول ، أو فعل ، أو قرينة حال .

القول الثانى : أنها العصر ، وهذا قول جمهور من أهل الحديث ، وهو قول عبد الله بن مسعود ، وروى عن على أيضا ، وهو الأصح عن ابن عباس أيضا ، وأبى هريرة ، وأبى سعيد الخدرى ، ونسب إلى عائشة ، وحفصة ، والحسن ، وبه قال أبو حنيفة ، والشافعي فى رواية، ومال إليه ابن حبيب من المالكية ، وحجتهم ما روى أن النبيء صلى الله عليه وسلم قال يومَ الخندق حين نسى أن يصلى العصر من شدة الشغل فى حفر الخندق ، حتى غربت الشمس فقال : « شغلونا ــ أى المشركون ــ عن الصلاة الوسطى ، أضرم الله قبورهم نارا » .

والأصح من هذين القولين أولهما : لما فى الموطأ والصحيحين ، أن عائشة وحفصة أمرتا كاتبى مصحفيهما أن يكتبا قوله تعالى « حَٰفظوا على الصلوٰت والصلوٰة الوسطى وصلاة العصر وقوموا لله قَٰنتين » وأسندت عائشة ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم تسنده حفصة ، فإذا بطل أن تكون الوسطي هى العصر ، بحكم عطفها على الوسطى تعين كونها الصبح ، هذا من جهة الأثر .

وأما من جهة مسالك الأدلة المتقدمة، فأفضلية الصبح ثابتة بالقرآن ، قال تعالى ، مخصصا لها بالذكر « وقرءان الفجر إنَّ قرءان الفجر كان مشهودا » وفى الصحيح أن ملائكة الليل ، وملائكة النهار ، يجتمعون عند صلاة الصبح ، وتوسطها بالمعنى الحقيقى ظاهر ، لأن وقتها بين الليل والنهار ، فالظهر والعصر نهاريتان ، والمغرب والعشاء ليليتان، والصبح وقت متردد بين الوقتين ، حتى إن الشرع عامل نافلته معاملة نوافل النهار : فشرع فيها الإسرار، وفريضته معاملة فرائض الليل : فشرع فيها الجهر .

ومن جهة الوصاية بالمحافظة عليها ، هى أجدر الصلوات بذلك : لأنها الصلاة التى تكثر المثبطات عنها ، باختلاف الأقاليم والعصور والأمم ، بخلاف غيرها فقد تشق إحدى الصلوات الأخرى على طائفة دون أخرى ، بحسب الأحوال والأقاليم والفصول .

ومن الناس من ذهب إلى أن الصلاة الوسطى قصد إخفاؤها ليحافظ الناس على جميع الصلوات ، وهذا قول باطل ؛ لأن الله تعالى عرّفها باللام ووصفها . فكيف يكون مجموع هذين المعرفين غير مفهوم ، وأما قياس ذلك على ساعة الجمعة وليلة القدر ففاسد ، لأن كليهما قد ذكر بطريق الإبهام وصحت الآثار بأنها غير معينة. هذا خلاصة ما يعرض هنا فى تفسير الآية .

وقوله تعالى « وقوموا لله قٰنتين » أمر بالقيام فى الصلاة بخضوع ، فالقيام: الوقوف ، وهو ركن فى الصلاة فلايترك إلا لعذر ، وأما القنوت : فهو الخضوع والخشوع قال تعالى : « وكانت من القٰنتين » وقال « إن إبرٰهيم كان أمة قانتا لله حنيفا » وسمى به الدعاء المخصوص الذى يدعى به فى صلاة الصبح أوفى صلاة المغرب ، على خلاف بينهم ، وهو هنا محمول على الخضوع والخشوع ، وفى الصحيح عن ابن مسعود: كنا نسلم على رسول الله وهو يصلى فيرد علينا ، فلما رجعنا من عند النجاشى سلمنا عليه فلم يرد علينا ، وقال : « إن فى الصلاة لشغلا » وعن زيد بن أرقم : كان الرجل يكلم الرجل إلى جنبه ، فى الصلاة ، حتى نزلت « وقوموا لله قٰنتين » فأمرنا بالسكوت .

فليس « قٰنتين » هنا بمعنى قارئين دعاء القنوت ، لأن ذلك الدعاء إنما سمى قنوتا استرواحا من هذه الآية عند الذين فسروا الوسطى بصلاة الصبح كما فى حديث أنس « دعا النبيء على رعل وذكوان فى صلاة الغداة شهرا وذلك بدء القنوت وما كنا نقنت » .

﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمِنتُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴾ 239

تفريع على قوله « وقوموا لله قٰنتين » للتنبيه على أن حالة الخوف لا تكون عذرا فى ترك المحافظة على الصلوات ، ولكنها عذر فى ترك القيام لله قانتين ، فأفاد هذا التفريع غرضين : أحدهما بصريح لفظه ، والآخر بلازم معناه .

والخوف هنا خوف العدو ، وبذلك سميت صلاة الخوف ، والعرب تسمى الحرب بأسماء الخوف : فيقولون الرَّوْع ويقولون الفَزَع ، قال عمرو بن كلثوم :

* وتحملنا غداة الروع جرد * البيت

وقال سبرة بن عمر الفقعسى :

ونسوتكم فى الروع باد وجوهها يُخَلْنَ إماءً والإماء حرائر

وفى الحديث «إنكم لتكثرون عند الفزع وتقلون عند الطمع » ولا يعرف إطلاق الخوف على الحرب قبل القرآن قال تعالى « ولنبلونكم بشىء من الخوف والجوع » .

والمعنى : فإن حاربتم أو كنتم فى حرب ، ومنه سمى الفقهاء « صلاة الخوف » الصلاة التى يؤديها المسلمون وهم يصافون العدو ، فى ساحة الحرب : وإيثار كلمة الخوف فى هذه الآية لتشمل خوف العدو ، وخوف السباع ، وقطاع الطريق ، وغيرها .

« ورجالا » جمع راجل كالصحاب « وركبانا » جمع راكب وهما حالان من محذوف أى فصلوا رجالا أو ركبانا وهذا فى معنى الاستثناء من قوله « وقوموا لله قَٰنتين » لأن هاته الحالة تخالف القنوت فى حالة الترجل ، وتخالفهما معا فى حالة الركوب . والآية إشارة إلى أن صلاة الخوف لا يشترط فيها الخشوع ، لأنها تكون مع الاشتغال بالقتال ولا يشترط فيها القيام .

وهذا الخوف يسقط ما ذكر من شروط الصلاة ، وهو هنا صلاة الناس فرادى ، وذلك عند مالك ، إذا اشتد الخوف ، وأظلهم العدو ، ولم يكن حصن بحيث تتعذر الصلاة جماعة مع الإمام ، وليست هذه الآية لبيان صلاة الجيش فى الحرب جماعة : المذكورة فى سورة النساء ، والظاهر أن الله شرع للناس فى أول الأمر صلاة الخوف فرادى على الحال التى يتمكنون معها من مواجهة العدو ، ثم شرع لهم صلاة الخوف جماعة فى سورة النساء ، وأيضا شملت هذه الآية كل خوف من سباع ، أو قطاع طريق ، أو من سيل الماء ، قال مالك : وتستحب إعادة الصلاة ، وقال أبو حنيفة : يصلون كما وصف الله ويعيدون ، لأن القتال فى الصلاة مفسد عنده .

وقوله « فإذا أمنتم فاذكروا الله » أراد الصلاة أى ارجعوا إلى الذكر المعروف .

وجاء فى الأمن بإذا وفى الخوف بإن بشارة للمسلمين بأنهم سيكون لهم النصر والأمن .

وقوله « كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون » الكاف للتشبيه : أى اذكروه ذكرا يشابه ما من به عليكم من علم الشريعة فى تفاصيل هذه الآيات المتقدمة ، والمقصود من المشابهة

المشابهة فى التقدير الاعتبارى ، أى أن يكون الذكر بنية الشكر على تلك النعمة والجزاء ، فإن الشيء المجازى به شيء آخر ، يعتبر كالمشابه له ، ولذلك يطلق عليه اسم المقدار ، وقد يسمون هذه الكاف كاف التعليل ، والتعليل مستفاد من التشبيه ، لأن العلة على قدر المعلول .

﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِيٓ أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ 240

موقع هذه الآية هنا ، بعد قوله « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن » إلى آخرها فى غاية الإشكال : فإن حكمها يخالف ، فى الظاهر ، حكم نظيرتها التى تقدمت ، وعلى قول الجمهور هاته الآية سابقة فى النزول على آية « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن » يزداد موقعها غرابة : إذ هى سابقة فى النزول متأخرة فى الوضع .

والجمهور على أن هذه الآية شرعت حكم تربص المتوفى عنها حولا فى بيت زوجها وذلك فى أول الإسلام ، ثم نسخ ذلك بعدة الوفاة وبالميراث ، روى هذا عن ابن عباس ، وقتادة ، والربيع ، وجابر بن زيد . وفى البخارى ، فى كتاب التفسير ، عن عبد الله بن الزبير قال : « قلت لعثمان هذه الآية ، والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم ، قد نسختها الآية الأخرى ، فلم تكتبها ، قال : لا أغير شيئا منه عن مكانه يابن أخى » فاقتضى أن هذا هو موضع هذه الآية ، وأن الآية التى قبلها ناسخة لها ، وعليه فيكون وضعها هنا بتوقيف من النبيء صلى الله عليه وسلم لقول عثمان «لا أغير شيئا منه عن مكانه » ويحتمل أن ابن الزبير أراد بالآية الأخرى آية سورة النساء فى الميراث .

وفى البخارى : قال مجاهد « شرع الله العدة أربعة أشهر وعشرا تعتد عند أهل زوجها واجبا ، ثم نزلت وصية لأزواجهم فجعل لله لهـا تمام السنة وصية ، إن شاءت سكنت فى وصيتها وإن شاءت خرجت ، ولم يكن لهـا يومئذ ميراث معين ، فكان ذلك حقها فى تركة زوجها ، ثم نسخ ذلك بالميراث » فلا تعرض فى هذه الآية للعدة ولكنها فى بيان حكم آخر وهو إيجاب الوصية لها بالسكنى حولا : إن شاءت أن تحتبس عن التزوج حولا مراعاة لما

كانوا عليه ، ويكون الحول تكميلا لمدة السكنى لا للعدة ، وهذا الذى قاله مجاهد أصرح ما فى هذا الباب ، وهو المقبول .

واعلموا أن العرب ، فى الجاهلية ، كان من عادتهم المتبعة أن المرأة إذا توفى عنها زوجها تمكث فى شر بيت لها حولا ، محدة لابسة شر ثيابها متجنبة الزينة والطيب ، كما تقدم فى حاشية تفسير قوله تعالى « فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف » عن الموطأ : فلما جاء الإسلام أبطل ذلك الغلو فى سوء الحالة ، وشرع عدة الوفاة والإحداد ، فلما ثقل ذلك على الناس ، فى مبدأ أمر تغيير العادة ، أمر الأزواج بالوصية لأزواجهم بسكنى الحول بمنزل الزوج والإنفاق عليها من ماله ، إن شاءت السكنى بمنزل الزوج ، فإن خرجت وأبت السكنى هنالك لم ينفق عليها ، فصار الخيار للمرأة فى ذلك بعد أن كان حقا عليها لا تستطيع تركه ، ثم نسخ الإنفاق والوصية بالميراث ، فالله لما أراد نسخ عدة الجاهلية ، وراعى لطفه بالناس فى قطعهم عن معتادهم ، أقر الاعتداد بالحول ، وأقر ما معه من المكث فى البيت مدة العدة ، لكنه أوقفه على وصية الزوج ، عند وفاته ، لزوجه بالسكنى ، وعلى قبول الزوجة ذلك ، فإن لم يوص لها أو لم تقبل ، فليس عليها السكنى ، ولها الخروج ، وتعتد حيث شاءت ، ونسخ وصية السكنى حولا بالمواريث ، وبقى لها السكنى فى محل زوجها مدة العدة مشروعا بحديث الفُريعة .

وقوله « وصية لأزوَٰجهم » قرأه نافع ، وابن كثير ، والكسائى وأبو بكر عن عاصم ، وأبو جعفر ، ويعقوب ، وخلف : برفع وصية على الابتداء ، محولا عن المفعول المطلق ، وأصله وصية بالنصب بدلا من فعله ، فحول إلى الرفع لقصد الدوام كقولهم: حمد وشكر ، وصبر جميل كما تقدم فى تفسير « الحمد لله ، وقوله: فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسَٰن » .

ولما كان المصدر فى المفعول المطلق ، فى مثل هذا ، دالا على النوعية ، جاز عند وقوعه مبتدأ أن يبقى منكرا ، إذ ليس المقصود فردا غير معين حتى ينافى الابتداء ، بل المقصود النوع ، وعليه فقوله : لأزواجهم خبر ، وقرأه أبو عمرو ، وابن عامر ، وحمزة ، وحفص عن عاصم : وصيةً بالنصب فيكون قوله "لأزواجهم" متعلقا به على أصل المفعول المطلق الآتى بدلا من فعله لإفادة الأمر . وظاهر الآية أن الوصية وصية المتوفين ، فتكون من الوصية التى أمر بها من تحضره الوفاة : مثل الوصية التى فى قوله تعالى « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين » فعلى هذا الاعتبار إذا لم يوص المتوفَّى لزوجه بالسكنى

فلا سكنى ، لها ، وقد تقدم أن الزوجة مع الوصية مخيرة بين أن تقبل الوصية ، وبين أن تخرج وقال ابن عطية: قالت فرقة : منهم ابن عباس ، والضحاك ، وعطاء ، والربيع : أن قوله وصية لأزواجهم هى وصية من الله تعالى للأزواج بلزوم البيوت حولا ، وعلى هذا القول فهو كقوله تعالى «يوصيكم الله فى أولادكم » وقوله « وصية من الله » فذلك لا يتوقف عن إيصاء المتوفين ولا على قبول الزوجات، بل هو حكم من الله يجب تنفيذه ، وعليه يتعين أن يكون «لأزواجهم» متعلقا بوصية ، وتعلقه به هو الذى سوغ الابتداء به ، والخبر محذوف دل عليه المقام لعدم تأتى ما قرر فى الوجه الأول .

وقوله «متاعا إلى الحول»: تقدم معنى المتاع فى قوله « متَاعاً بالمعروف حقا على المحسنين » والمتاع هنا هو السكنى ، وهو منصوب على حذف فعله أى ليمتعوهن متاعا ، وانتصب متاعا على نزع الخافض ،فهو متعلق بوصية والتقدير وصية لأزواجهم بمتاع . وإلى مؤذنة بشىء جعلت غايته الحول ، وتقديره متاعا بسكنى إلى الحول ، كما دل عليه قوله « غير إخراج » .

والتعريف فى الحول تعريف العهد ، وهو الحول المعروف عند العرب من عهد الجاهلية الذى تعتد به المرأة المتوفى عنها ، فهو كتعريفه فى قول لبيد [1] :

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يَبْكِ حولا كاملا فقد اعتذر

وقوله «غير إخراج» حال من متاعا مؤكدة ، أو بدل من متاعا بدلا مطابقا ، والعرب تؤكد الشىء بنفى ضده ، ومنه قول أبى العباس الأعمى يمدح بنى أمية:

خطباء على المنابر فُرسا نٌ عليها وقالةٌ غيرُ خُرْس

وقوله «فإن خرجن فلا جناح عليكم» هو على قول فرقة معناه : فإن أبين قبول الوصية فخرجن ، فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن : من الخروج وغيره من المعروف عدا الخطبة والتزوج، والتزين فى العدة، فذلك ليس من المعروف .

---

(١) كانوا فى الجاهلية تحد البنت على أبيها حولا كاملا إذا لم تكن ذات زوج، وقبل هذا البيت :

تمنى ابنتاى أن يعيش أبوهما وهل أنا إلا من ربيعةَ أو مضر

فإن حان يوما أن يموت أبوكما فلا تخمشاوجها ولا تحلقا شعر

وقولا هو المرء الذى لاحليفَه أضاع ولا خان الصَّديق ولا غدر

قالها لبيد لما بلغ مائة وعشرين سنة يوصى ابنتيه بوصايا الإسلام .

وعلى قول الفرقة الأخرى التي جعلت الوصية من الله ، يجب أن يكون قوله «فإن خرجن» عطفا على مقدر للإيجاز ، مثل « أن اضرب بعصاك البحر فانفلق » أى فإن تم الحول فخرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن : أى من تزوج وغيره ، من المعروف عدا ، المنكر كالزنا وغيره ، والحاصل أن المعروف يفسر : بغير ما حرم عليها فى الحالة التى وقع فيها الخروج وكل ذلك فعل فى نفسها ؛ قال ابن عرفة فى تفسيره « وتنكير معروف هنا وتعريفه فى الآية المتقدمة ، لأن هذه الآية نزلت قبل الأخرى ، فصار هنالك معهودا » .

وأحسب هذا غير مستقيم ، وأن التعريف تعريف الجنس ، وهو والنكرة سواء ، وقد تقدم الكلام عن القراءة المنسوبة إلى على ـ بفتح ياء يتوفون ـ وما فيها من نكتة عربية عند قوله تعالى « والذين يتوفون منكم ويذرون أزوٰجا يتربصن بأنفسهن » الآية .

﴿ وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ 241

عطف على جملة « والذين يتوفون منكم » جُعل استيفاء لأحكام المتعة للمطلقات ، بعد أن تقدم حكم متعة المطلقات قبل المسيس وقبل الفرض ، فعمم بهذه الآية طلب المتعة للمطلقات كلهن . فاللام فى قوله « وللمطلقٰت متٰع » لام الاستحقاق .

والتعريف فى المطلقات يفيد الاستغراق . فكانت هذه الآية قد زادت أحكاما على الآية التى سبقتها . وعن جابر بن زيد قال: لما نزل قوله تعالى « ومتعوهن على الموسع قدره إلى قوله ـ حقا على المحسنين » قال رجل : إن أحسنت فعلت وإن لم أرد ذلك لم أفعل ، فنزل قوله تعالى « وللمطلقٰت متٰع بالمعروف حقا على المتقين » فجعلها بيانا للآية السابقة، إذ عوض وصف المحسنين بوصف المتقين .

والوجه أن اختلاف الوصفين فى الآيتين لا يقتضى اختلاف جنس الحكم باختلاف أحوال المطلقات ، وأن جميع المتعة من شأن المحسنين والمتقين . وأن دلالة صيغة الطلب فى الآيتين سواء : إن كان استحبابا ، أو كان إيجابا .

فالذين حملوا الطلب فى الآية السابقة على الاستحباب ، حملوه فى هذه الآية على الاستحباب بالأولى، ومعولهم فى محمل الطلب فى كلتا الآيتين ليس إلا على استنباط علة مشروعية المتعة : وهى جبر خاطر المطلقة استبقاء للمودة ، ولذلك لم يستثن مالك من مشمولات هذه الآية إلا

المختلعة ؛ لأنها هى التى دعت إلى الفرقة دون المطلق .

والذين حملوا الطلب فى الآية المتقدمة على الوجوب ، اختلفوا فى محمل الطلب فى هذه الآية فمنهم من طرد قوله بوجوب المتعة لجميع المطلقات ، ومن هؤلاء عطاء ، وجابر بن زيد ، وسعيد ابن جبير ، وابن شهاب ، والقاسم بن محمد ، وأبو ثور ، ومنهم من حمل الطلب فى هـذه الآية على الاستحباب ، وهو قول الشافعى ، ومرجعه إلى تأويل ظاهر قوله « وللمطلقٰتِ » بما دل عليه مفهوم قوله فى الآية الأخرى « ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة » .

﴿ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ 242

أى كهذا البيان الواضح ، يبين الله آياته ، فالآيات هنا دلائل الشريعة .

وقد تقدم القول فى نظيره فى قوله تعالى « وكذلك جعلنٰكم أمة وسطا » .

﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَٰرِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُواْ ثُمَّ أَحْيَٰهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ 243 وَقَٰتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱعْلَمُواْ أَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ 244

استئناف ابتدائى للتحريض على الجهاد ، والتذكير بأن الحذر لا يؤخر الأجل ، وأن الجبان قد يلقى حتفه فى مظنة النجاة ، وقد تقدم : أن هذه السورة نزلت فى مدة صلح الحديبية وأنها تمهيد لفتح مكة ، فالقتال من أهم أغراضها ، والمقصود من هذا الكلام هو قوله « وقٰتلوا فى سبيل الله » الآية .

فالكلام رجوع إلى قوله « كتب عليكم القتال وهو كره لكم » وفصلت بين الكلامين الآيات النازلة خلالهما المفتتحة بـ(يسألونك).

وموقع « ألم تر إلى الذين خرجوا من ديٰرهم » قبل قوله « وقٰتلوا فى سبيل الله » موقع ذكر الدليل قبل المقصود ، وهـذا طريق من طرق الخطابة أن يقدم الدليل قبل المستدل عليه لمقاصد كقول على رضى الله عنه ، فى بعض خطبه لما بلغه استيلاء جند الشام على أكثر البلاد ، إذ افتتح الخطبة فقال « ما هى إلا الكوفة أقبضها وأبسطها أنبئت بُسرا هو ابن أبى أرطاة من قادة جنود الشام قد اطلع اليمن ، وإنى والله لأظن أن هؤلاء القوم سيدالون منكم

باجتماعهم على باطلهم ، وتفرقكم عن حقكم » فقوله « ما هى إلا الكوفة » موقعه موقع الدليل على قوله « لأظن هؤلاء القوم إلخ » وقال عيسى بن طلحة لما دخل على عروة بن الزبير ، حين قطعت رجله « ما كنا نعدك للصراع ، والحمد لله الذى أبقى لنا أكثرك : أبقى لنا سمعك ، وبصرك ، ولسانك ، وعقلك ، وإحدى رجليك » فقدم قوله : ما كنا نعدك للصراع ، والمقصود من مثل ذلك الاهتمام والعناية بالحجة ، قبل ذكر الدعوى ، تشويقا للدعوى ، أوحملا على التعجيل بالامتثال .

واعلم أن تركيب (ألم تر إلى كذا) إذا جاء فعل الرؤية فيه متعديا إلى ما ليس من شأن السامع أن يكون رآه ، كان كلاما مقصودا منه التحريض على علم ما عدى إليه فعل الرؤية ، وهذا مما اتفق عليه المفسرون ولذلك تكون همزة الاستفهام مستعملة فى غير معنى الاستفهام بل فى معنى مجازى أو كنائى ، من معانى الاستفهام غير الحقيقى ، وكان الخطاب به غالبا موجها إلى غير معين ، وربما كان المخاطب مفروضا متخيلا .

ولنا فى بيان وجه إفادة هذا التحريض من ذلك التركيب وجوه ثلاثة :

الوجه الأول : أن يكون الاستفهام مستعملا فى التعجب ، أو التعجيب ، من عدم علم المخاطب بمفعول فعل الرؤية ، ويكون فعل الرؤية علميا من أخوات ظن ، على مذهب الفراء وهو صواب ؛ لأن إلى ولام الجر يتعاقبان فى الكلام كثيرا ، ومنه قوله تعالى «والأمر إليك» أى لك وقالوا « أحمد الله إليك » كما يقال « أحمد لك الله » والمجرور بإلى فى محل المفعول الأول ، لأن حرف الجر الزائد لا يطلب متعلقا ، وجملة وهم ألوف فى موضع الحال ، سادة مسد المفعول الثانى : لأن أصل المفعول الثانى لأفعال القلوب أنه حال [1] ، على تقدير : ما كان من حقهم الخروج ، وتفرع على قوله «وهم ألوف» قوله «فقال لهم الله موتوا» فهو من تمام معنى المفعول الثانى أو تجعل (إلى) تجريدا لاستعارة فعل الرؤية لمعنى العلم ، أو قرينة عليها ، أو لتضمين فعل الرؤية معنى النظر ، ليحصل الادعاء أن هذا الأمر المدرك بالعقل كأنه مدرك بالنظر ، لكونه بين

---

(١) عندى أن أصل استعمال فعل الرؤية فى معنى العلم وعده من أخوات ظن أنه استعارة الفعل الموضوع لإدراك المبصرات إلى معنى المدرك بالعقل المجرد لمشابهته للمدرك بالبصر فى الوضوح واليقين ولذلك قد يصلونه بالحرف الذى أصله لتعدية فعل النظر .

الصدق لمن علمه ، فيكون قولهم « ألم تر إلى كذا » فى قوله : جملتين : ألم تعلم كذا وتنظر إليه .

الوجه الثانى : أن يكون الاستفهام تقريريا فإنه كثر مجىء الاستفهام التقريرى فى الأفعال المنفية ، مثل « ألم نشرح لك صدرك » « ألم تعلم أن الله على كل شىء قدير » .

والقول[1] فى فعل الرؤية وفى تعدية حرف (إلى) نظير القول فيه فى الوجه الأول .

الوجه الثالث: أن تجعل الاستفهام إنكاريا، إنكارا لعدم علم المخاطب بمفعول فعل الرؤية والرؤية علمية ، والقول فى حرف (إلى) نظير القول فيه على الوجه الأول ، أو أن تكون الرؤية بصرية ضمن الفعل معنى تنظر على أن أصله أن يخاطب به من غفل عن النظر إلى شىء مبصر ويكون الاستفهام إنكاريا : حقيقة أو تنزيلا ، ثم نقل المركب إلى استعماله فى غير الأمور المبصرة فصار كالمثل ، وقريب منه قول الأعشى :

* ترى الجود يجرى ظاهرا فوق وجهه *

واستفادة التحريض، على الوجوه الثلاثة إنما هى من طريق الكناية بلازم معنى الاستفهام لأن شأن الأمر المتعجب منه ، أو المقرر به ، أو المنكور علمه، أن يكون شأنه أن تتوافر الدواعى على علمه ، وذلك مما يحرض على علمه .

واعلم أن هذا التركيب جرى مجرى المثل، فى ملازمته لهذا الأسلوب ، سوى أنهم غيروه باختلاف أدوات الخطاب التى يشتمل عليها : من تذكير وضده ، وإفراد وضده ، نحو ألم ترَىْ فى خطاب المرأة وألم تريا وألم تروا وألم ترين ، فى التثنية والجمع هذا إذا خوطب بهذا المركب فى أمر ليس من شأنه أن يكون مبصرا للمخاطب أو مطلقا .

وقد اختلف فى المراد من هؤلاء الذين خرجوا من ديارهم ، والأظهر أنهم قوم خرجوا خائفين من أعدائهم فتركوا ديارهم جبنا، وقرينة ذلك عندى قوله تعالى : « وهم ألوف » فإنه جملة حال وهى محل التعجيب ، وإنما تكون كثرة العدد محلا للتعجيب إذا كان المقصود الخوف من العدو ، فإن شأن القوم الكثيرين ألا يتركوا ديارهم خوفا وهلعا

---

(١) إنما كثر الاستفهام التقريرى فى الأفعال المنفية لقصد تحقيق صدق المقر بعد إقراره لأن مقرره أورد له الفعل الذى يطلب منه الإقرار به مورد المنفى كأنه يقول أفسح لك المجال للإنكار إن شئت أن تقول لم أفعل فإذا أقر بالفعل بعد ذلك لم يبق له عذر بادعاء أنه مكره فيما أقر به .

والعرب تقول للجيش إذا بلغ الألوف «لا يغلب من قلة» . فقيل هم من بنى إسرائيل خالفوا على نبيء لهم فى دعوته إياهم للجهاد ، ففارقوا وطنهم فرارا من الجهاد ، وهذا الأظهر ، فتكون القصة تمثيلا لحال أهل الجبن فى القتال ، بحال الذين خرجوا من ديارهم ، بجامع الجبن وكانت الحالة المشبه بها أظهر فى صفة الجبن و أفظع ، مثل تمثيل حال المتردد فى شيء بحال من يقدم رجلا ويؤخر أخرى ، فلا يقال إن ذلك يرجع إلى تشبيه الشيء بمثله . وهذا أرجح الوجوه لأن أكثر أمثال القرآن أن تكون بأحوال الأمم الشهيرة و بخاصة بنى إسرائيل. وقيل هم من قوم من بنى إسرائيل من أهل داوردان قرب واسط [1] وقع طاعون ببلدهم فخرجوا إلى واد أفيح فرماهم الله بداء موت ثمانية أيام ، حتى انتفخوا و نتنت أجسامهم ثم أحياها. وقيل هم من أهل أذرعات ، بجهات الشام . واتفقت الروايات كلها على أن الله أحياهم بدعوة النبيء حزقيال بن بوزى [2] فتكون القصة استعارة : شبه الذين يجبنون عن القتال بالذين يجبنون من الطاعون ، بجامع خوف الموت ، والمشبهون يحتمل أنهم قوم من المسلمين خامرهم الجبن لما دُعوا إلى الجهاد فى بعض الغزوات ، ويحتمل أنهم فريق مفروض وقوعه قبل أن يقع ، لقطع الخواطر التى قد تخطر فى قلوبهم .

وفى تفسير ابن كثير ، عن ابن جريج عن عطاء : أن هذا مثل لا قصة واقعة ، وهذا بعيد يبعده التعبير عنهم بالموصول ، وقوله ‹‹فقال لهم الله››. وانتصب ‹‹حذر الموت›› على المفعول لأجله ، وعامله ‹‹خرجوا›› .

والأظهر أنهم قوم فروا من عدوهم ، مع كثرتهم ، وأخلوا له الديار ، فوقعت لهم فى طريقهم مصائب أشرفوا بها على الهلاك ، ثم نجوا ، أو أوبئة وأمراض ، كانت أعراضها تشبه أعراض الموت ، مثل داء السكت ثم برئوا منها : فهم فى حالهم تلك مثَل قول الراجز :

---

(١) داوردان بفتح الدال بعدها ألف ثم واو مفتوحة ثم راء ساكنه كذا ضبطها ياقوت وهى شرق واسط من جزيرة العراق قرب دجلة .

(٢) حزقيال بن بوزى هو ثالث أنبياء بنى إسرائيل كان معاصرا لأرمياء ودانيال من القرنين السابع والسادس قبل المسيح وكان من جملة الذين أسرهم الأشوريون مع الملك يوياقيم ملك إسرائيل وهو يومئذ صغير فتنبأ فى جهات الخابور فى أرض الكلدانيين حيث القرى التى كانت على نهر الخابور شرقى دجلة ورأى مرائى أفردت بسفر من أسفار كتب اليهود وفيها إنذارات بما يحل ببنى إسرائيل من المصائب وتوفى فى الأسر .

وخارجٍ أخرجه حب الطمع فرَّ من الموت وفى الموت وقع

ويؤيد أنها إشارة إلى حادثةٍ وليست مثَلا قولُه « إن الله لذو فضل على الناس » الآية ويؤيد أن المتحدث عنهم ليسوا من بنى إسرائيل قوله تعالى ، بعد هذه « ألم تر إلى الملأ من بنى إسرائيل من بعد مُوسى » والآية تشير إلى معنى قوله تعالى « أينما تكونوا يدرككم الموت — وقوله — قل لو كنتم فى بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم » .

فأما الذين قالوا إنهم قوم من بنى إسرائيل أحياهم الله بدعوة حزقيال ، والذين قالوا إنما هذا مثَل لا قصةٌ واقعةٌ ، فالظاهر أنهم أرادوا الرؤيا التى ذكرت فى كتاب حزقيال فى الإصحاح ٣٧ منه إذ قال « أخرجَنى روحُ الرب وأنزلنى فى وسط بقعة ملآنة عظاما ومرَّ بى من حولها وإذا هى كثيرة ويابسة فقال لى يابن آدم أتحيا هذه العظام ، فقلت ياسيدى أنت تعلم ، فقال لى تنبأْ على هذه العظام وقُل لها أيتها العظام اليابسة اسمعى كلمة الرب ، فتقاربت العظام ، وإذا بالعصَب واللحم كساها وبُسط الجلدُ عليها من فوق وليس فيها روح — فقال لى تنبأْ للروح وقل قال الرب هلم ياروح من الرياح الأربعِ وهِبَّ على هؤلاء القتلى فتنبأْتُ كما أمرنى فدخل فيهم الروح فحيُوا وقاموا على أقدامهم جيش عظيم جدا جدا » وهذا مثل ضربهُ النبيء لاستماتة قومه ، واستسلامهم لأعدائهم ، لأنه قال بعده « هذه العظام هى كل بيوت إسرائيل هم يقولون يبست عظامنا وهلك رجاؤنا قد انقطعنا فتنبأْ وقل لهم قال السيد الرب هأنذا أفتح قبوركم وأصعدكم منها يا شعبى وآتى بكم إلى أرض إسرائيل وأجعل روحى فيكم فتحيَوْن » فلعل هذا المثل مع الموضع الذى كانت فيه مراءى هذا النبيء ، وهو الخابور ، وهو قرب واسط ، هو الذى حدا بعض أهل القصص إلى دعوى أن هؤلاء القوم من أهل دَاوَرْدَان : إذ لعل دَاوَرْدَان كانت بجهات الخابور الذى رأى عنده النبيء حزقيال ما رأى .

وقوله تعالى « فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم » القَولُ فيه إما مجاز فى التكوين والموت حقيقة أى جعل فيهم حالة الموت ، وهى وقوف القلب وذهاب الإدراك والإحساس ، استعيرت حالة تلقى المكوَّن لأثر الإرادة بتلقى المأمور للأمر ، فأطلق على الحالة المشبهة المركبُ الدال على الحالة المشبَّه بها على طريقة التمثيل ، ثم أحياهم بزوال ذلك العارض فعلموا أنهم أصيبوا بما لو دام لكان موتا مستمرا ، وقد يكون هذا من الأدواء النادرة المشبهة داء

السكت وإما أن يكون القول مجازا عن الإنذار بالموت ، والموتُ حقيقة ، أى أراهم الله مهالك شموا منها رائحة الموت ، ثم فرج الله عنهم فأحياهم .

وإما أن يكون كلاما حقيقيا بوحى الله ، لبعض الأنبياء ، والموتُ موت مجازى ، وهو أمر للتحقير شتمالهم ، ورَماهم بالذل والصغار ، ثم أحياهم ، وثبتَ فيهم روح الشجاعة .

والمقصود من هذا موعظة المسلمين بترك الجبن ، وأن الخوف من الموت لا يدفع الموت ، فهؤلاء الذين ضُرب بهم هذا المثلُ خرجوا من ديارهم خائفين من الموت ، فلم يغن خوفهم عنهم شيئا ، وأراهم الله الموت ثم أحياهم ، ليصير خُلُق الشجاعة لهم حاصلا بإدراك الحس .

ومحل العبرة من القصة : هو أنهم ذاقوا الموت الذى فروا منه ، ليعلموا أن الفرار لا يغنى عنهم شيئا ، وأنهم ذاقوا الحياة بعد الموت ، ليعلموا أن الموت والحياة بيد الله ، كما قال تعالى « قل لن ينفعكم الفرار إن فررتم من الموت أو القتل » .

وجملة « إن الله لذو فضل على الناس » واقعة موقع التعليل لجملة « ثم أحيَاهُم » والمقصود منها بث خُلق الاعتماد على الله فى نفوس المسلمين فى جميع أمورهم ، وأنهم إن شكروا الله على ما آتاهم من النعم ، زادهم من فضله ، ويسر لهم ما هو صعب .

وجملة « وَقَـٰتِلوا فى سبيل الله » الآية هى المقصود الأول ، فإن ما قبلها تمهيد لها ، كما علمتَ ، وقد جعلت فى النظم معطوفة على جملة « ألم تر إلى الذين خرجوا من دِيَـٰرِهم » عطفاً على الاستئناف ، فيكون لها حكم جملة مستأنفة ، استئنافا ابتدائيا ، ولولا طول الفصل بينها وبين جملة « كُتِب عليكم القتال وهو كُره لكم » ، لقلنا : إنها معطوفة عليها على أن اتصال الغرضين يُلحقها بها بدون عطف .

وجملة « واعلموا أن الله سميع عليم » حث على القتال ، وتحذير من تركه ، بتذكيرهم بإحاطة علم الله تعالى بجميع المعلومات : ظاهرها وباطنها . وقدِّم وصف سميع ، وهو أخص من عليم ، اهتماما به هنا ؛ لأن معظم أحوال القتال فى سبيل الله من الأمور المسموعة ، مثل جلبة الجيش ، وقعقعة السلاح ، وصهيل الخيل . ثم ذكر وصف عليم لأنه يعم العلم بجميع المعلومات ، وفيها ماهو من حديث النفس مثل خُلق الخوف ، وتسويل النفس القعودَ عن القتال ، وفى هذا تعريض بالوعد والوعيد .

وافتتاح الجملة بقوله « واُعلموا » للتنبيه على ما تحتوى عليه من معنى صريح وتعريض ، وقد تقدم قريبا عند قوله تعالى « واتقوا الله واُعلموا أنكم مُلَٰقوه » .

﴿ مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَٱللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُۜطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ 245

اعتراض بين جملة « ألم تر إلى الذين خرجوا من دِيَٰرِهم » إلى آخرها ، وجملة « ألم تر إلى الملإ من بنى إسرآءيل » الآية ، قصد به الاستطراد للحث على الإنفاق لوجه الله فى طرق البر ، لمناسبة الحث على القتال ، فإن القتال يستدعى إنفاق المقاتل على نفسه فى العُدَّة والمؤونة مع الحث على إنفاق الواجد فضلًا فى سبيل الله : بإعطاء العُدَّة لمن لا عُدَّة له ، والإنفاق على المعسرين من الجيش ، وفيها تبيين لمضمون جملة « واُعلموا أن الله سميع عليم » فكانت ذات ثلاثة أغراض .

و « القرض » إسلاف المال ونحوه بنية إرجاع مثله ، ويطلق مجازا على البذل لأجل الجزاء ، فيشمل بهذا المعنى بذل النفس والجسم رجاء الثواب ، ففعل يقرض مستعمل فى حقيقته ومجازه .

والاستفهام فى قوله « مَن ذا الذى يقرض الله » مستعمل فى التحضيض والتهييج على الاتصاف بالخير كأنَّ المستفهم لا يدرى مَن هو أهل هذا الخير والجديرُ به ، قال طرفة :

إذا القوم قالوا مَن فتى خِلْتُ أننى عُنِيتُ فلَم أكسَلْ ولم أتبَلَّدِ

و (ذا) بعد أسماء الاستفهام قد يكون مستعملا فى معناه كما تقول ، وقد رأيتَ شخصا لا تعرفه : (مَن ذا) فإذا لم يكن فى مقام الكلام شىء يصلح لأن يشار إليه بالاستفهام كان استعمال (ذا) بعد اسم الاستفهام للإشارة المجازية بأن يتصوَّر المتكلم فى ذهنه شخصا موهوما مجهولا صدر منه فعل فهو يسأل عن تعيينه ، وإنما يكون ذلك للاهتمام بالفعل الواقع وتطلُّب معرفة فاعله ولكون هذا الاستعمال يلازم ذكر فعلٍ بعد اسم الإشارة ، قال النُّحاة كلهم بصريُّهم وكوفيُّهم : بأن (ذا) مع الاستفهام تتحوّل إلى اسم موصول مبهم غير معهود ، فعدُّوه اسمَ موصول ، وبوَّب سيبويه فى كتابه فقال « باب إجرائهم ذَا وحدَه بمنزلة الذى

وليس يكون كالذى إلا مع (ما) و (من) فى الاستفهام فيكون (ذا) بمنزلة الذى ويكون ما ـ أى أو من ـ حرفَ الاستفهام وإجراؤهم إياه مع ما ـ أى أو مَن ـ بمنزلة اسم واحد » ومثَّله بقوله تعالى « ماذا أنزل ربكم قالوا خيرا » وبقية أسماء الإشارة مثل اسم (ذا) عند الكوفيين ، وأما البصريون فقصروا هذا الاستعمال على (ذا) وليس مرادهم أن ذا مع الاستفهام يصير اسم موصول ؛ فإنه يكثر فى الكلام أن يقع بعده اسم موصول ، كما فى هذه الآية ، ولا معنى لوقوع اسمى موصول صلتهما واحدة ، ولكنهم أرادوا أنه يفيد مُفاد اسم الموصول ، فيكون ما بعده من فِعل أو وصف فى معنى صلة الموصول ، وإنما دوَّنوا ذلك لأنهم تناسوا ما فى استعمال ذا فى الاستفهام من المجاز ، فكان تدوينها قليل الجدوى .

والوجه أن (ذا) فى الاستفهام لا يخرج عن كونه للإشارة وإنما هى إشارة مجازية ، والفعل الذى يجىء بعده يكون فى موضع الحال . فوزان قوله تعالى « ماذا أنزل ربكم » وزان قول يزيد بن ربيعة بن مفرغ يخاطب بغلته :

* نَجَوْتِ وهٰذَا تَحْمِلِينَ طَلِيقُ *

والإقراض : فعل القرض . والقرض : السلف ، وهو بذل شىء ليرد مثله أو مساويه ، واستعمل هنا مجازا فى البذل الذى يرجى الجزاء عليه تأكيدا فى تحقيق حصول التعويض والجزاء . ووصف القرض بالحسن لأنه لا يرضَى الله به إلّا إذا كان مبرَّأً عن شوائب الرياء والأذى ، كما قال النابغة :

* ليست بذات عقارب *

وقيل : القرض هنا على حقيقته وهو السلف ، ولعله علق باسم الجلالة لأن الذى يُقرض الناس طمعاً فى الثواب كأنه أقرض الله تعالى ؛ لأن القرض من الإحسان الذى أمر الله به وفى معنى هذا ما جاء فى الحديث القدسى « أن الله عز وجل يقول يوم القيامة : يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمنى ـ قال ـ يا رب وكيف أطعمك وأنت رب العالمين ـ قال ـ أما علمت أنه استطعمك عبدى فلان فلم تطعمه » الحديث . وقد رووا : أن ثواب الصدقة عشر أمثالها وثواب القرض ثمانية عشر من أمثاله . وقرأ الجمهور « فيضاعفُه » بألف بعد الضاد ، وقرأه ابن كثير ، وابنُ عامر ، وأبو جعفر ، ويعقوب . بدون ألف بعد الضاد وبتشديد العين .

ورُفع « فيضاعفُه » فى قراءة الجمهور ، على العطف على يقرض ، ليدخل فى حيز

التحضيض معاقبا للإقراض فى الحصول ، وقرأه ابن عامر ، وعاصم ، ويعقوب : بنصب الفاء على جواب التحضيض ، والمعنى على كلتا القراءتين واحد .

وقوله « والله يقبض ويبصط » أصل القبض : الشد والتماسك ، وأصل البسط : ضد القبض وهو الإطلاق والإرسال ، وقد تفرعت عن هـذا المعنى معان : منها القبض بمعنى الأخذ « فَرِهانٌ مقبوضة » وبمعنى الشح « ويقبضون أيديَهم » ومنها البَسط بمعنى البذل « الله يبسط الرزق لمن يشاء » وبمعنى السخاء « بل يداه مبسوطتان » ومن أسمائه تعالى : القابض ، الباسط ، بمعنى المانع ، المعطى ، وقرأ الجهور : ويبسط بالسين ، وقرأه نافع ، والبزى عن ابن كثير ، وأبو بكر عن عاصم ، والكسائى ، وأبو جعفر ، وروح عن يعقوب ، بالصاد وهو لغة .

يحتمل أن المراد هنا : يقبض العطايا والصدقات ، ويبسط الجزاء والثواب ، ويحتمل أن المراد يقبض نفوسا عن الخير ، ويبسط نفوسا للخير ، وفيه تعريض بالوعد بالتوسعة على المنفق فى سبيل الله ، والتقتير على البخيل . وفى الحديث ، اللهم أعط منفقا خلفا وممسكا تلفا ، وفى ابن عطية عن الحلوانى عن قالون عن نافع : « أنه لا يبالى كيف قرأ يبسط وبسطه بالسين أو بالصاد » أى لأنهما لغتان مثل الصراط والسراط ، والأصل هو السين ، ولكنها قلبت صادا فى بصطه ويبصط لوجود الطاء بعدها ، ومخرجها بعيد من مخرج السين ؛ لأن الانتقال من السين إلى الطاء ثقيل بخلاف الصاد .

وقوله « وإليه ترجعون » خبر مستعمل فى التنبيه والتذكير بأن ما أعدلهم فى الآخرة من الجزاء على الإنفاق فى سبيل الله أعظم مما وعدوا به من الخير فى الدنيا ، وفيه تعريض بأن الممسك البخيل عن الإنفاق فى سبيل الله محروم من خير كثير .

روى أنه لما نزلت الآية جاء أبو الدحداح إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام فقال «أو أنّ الله يريد منا القرض ؟ قال : نعم يا أبا الدحداح ، قال : أرنى يدك » فناوله يده فقال : « فإنى أقرضت الله حائطا فيه ستمائة نخلة » فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « كم من عذق رَدَاح ودار فَسَاح فى الجنة لأبى الدحداح » .

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلْمَلَإِ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰٓ إِذْ قَالُوا۟ لِنَبِىٍّ لَّهُمُ ٱبْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ أَلَّا تُقَٰتِلُوا۟ قَالُوا۟ وَمَا لَنَآ أَلَّا نُقَٰتِلَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَٰرِنَا وَأَبْنَآئِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقِتَالُ تَوَلَّوْا۟ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ﴾ 246

جملة « ألم تر إلى الملإ من بنى إسرآءيل » استئناف ثان بعد جملة « ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم » سيق مساق الاستدلال لجملة « وقاتلوا فى سبيل الله » وفيها زيادة تأكيد لفظاعة حال التقاعس عن القتال بعد التهيؤ له فى سبيل الله ، والتكرير فى مثله يفيد مزيد تحذير وتعريض بالتوبيخ ؛ فإن المأمورين بالجهاد فى قوله « وقاتلوا فى سبيل الله » لا يخلون من نفر تعتريهم هواجس تثبطهم عن القتال ، حبا للحياة ومن نفر تعترضهم خواطر تهون عليهم الموت عند مشاهدة أكدار الحياة ، ومصائب المذلة ، فضرب الله لهذين الحالين مثلين : أحدهما ما تقدم فى قوله « ألم تر إلى الذين أخرجوا من ديارهم » والثانى قوله « ألم تر إلى الملإ من بنى إسرائيل » وقد قدم أحدهما وأخر الآخر : ليقع التحريض على القتال بينهما ، ومناسبة تقديم الأولى أنها تشنع حال الذين استسلموا واستضعفوا أنفسهم ، فخرجوا من ديارهم مع كثرتهم ، وهذه الحالة أنسب بأن تقدم بين يدى الأمر بالقتال والدفاع عن البيضة ؛ لأن الأمر بذلك بعدها يقع موقع القبول من السامعين لا محالة ، ومناسبة تأخير الثانية أنها تمثيل حال الذين عرفوا فائدة القتال فى سبيل الله لقولهم « وما لنا ألا نقاتل » إلخ . فسألوه دون أن يفرض عليهم فلما عين لهم القتال نكصوا على أعقابهم ، وموضع العبرة هو التحذير من الوقوع فى مثل حالهم ، بعد الشروع فى القتال ، أو بعد كتبه عليهم ، فلله بلاغة هذا الكلام ، وبراعة هذا الأسلوب : تقديما وتأخيرا . وتقدم القول على « ألم تر » فى الآية قبل هذه .

والملأ : الجماعة الذين أمرهم واحد ، وهو اسم جمع كالقوم والرهط ، وكأنه مشتق من الملء وهو تعمير الوعاء بالماء ونحوه ، وأنه مؤذن بالتشاور لقولهم : تمالأ القوم إذا اتفقوا على شىء والكل مأخوذ من ملء الماء ؛ فإنهم كانوا يملأون قربهم وأوعيتهم كل مساء ، عند الورد ، فإذا ملأ

أحد لآخر فقد كفاه شيئا مهما ؛ لأن الماء قوام الحياة ، فضربوا ذلك مثلا للتعاون على الأمر النافع الذى به قوام الحياة ، والتمثيل بأحوال الماء فى مثل هذا منه قول على « اللهم عليك بقريش فإنهم قد قطعوا رحمى وأكفأوا إنائى » تمثيلا لإضاعتهم حقه .

وقوله « من بعد موسى » إعلام بأن أصحاب هذه القصة كانوا مع نبىء بعد موسى ، فإن زمان موسى لم يكن فيه نصب ملوك على بنى إسرائيل وكأنه إشارة إلى أنهم أضاعوا الانتفاع بالزمن الذى كان فيه رسولهم بين ظهرانيهم ، فكانوا يقولون : اذهب أنت وربك فقاتلا ، وكان النصر لهم معه أرجى لهم ببركة رسولهم والمقصود: التعريض بتحذير المسلمين من الاختلاف على رسولهم .

وتنكير نبىء لهم للإشارة إلى أن محل العبرة ليس هو شخص النبىء فلا حاجة إلى تعيينه ، وإنما المقصود حال القوم وهذا دأب القرآن فى قصصه ، وهذا النبىء هو صمويل وهو بالعربية شمويل بالشين المعجمة ولذلك لم يقل: إذ قالوا لنبيهم ، إذ لم يكن هذا النبىء معهودا عند السامعين حتى يعرف لهم بالإضافة .

وفى قوله « لنبىء لهم » تأييد لقول علماء النحو إن أصل الإضافة أن تكون على تقدير لام الجر ، ومعنى «ابعث لنا ملكا» عين لنا ملكا ؛ وذلك أنه لما لم يكن فيهم ملك فى حالة الحاجة إلى ملك فكأن الملك غائب عنهم، وكأن حالهم يستدعى حضوره فإذا عين لهم شخص ملكا فكأنه كان غائبا عنهم فبعث أى أرسل إليهم ، أو هو مستعار من بعث البعير أى إنهاضه للمشى .

وقوله « هل عسيتم إن كتب عليكم القتال » الآية ، استفهام تقريرى وتحذير ، فقوله: « ألاّ تقَاتلوا » ، مستفهم عنه بهل وخبر لعسى متوقع ، ودليل على جواب الشرط « إن كتب عليكم القتال » وهذا من أبدع الإيجاز : فقد حكى جملا كثيرة وقعت فى كلام بينهم، وذلك أنه قررهم على إضمارهم نية عدم القتال اختبارا وسبرا لمقدار عزمهم عليه ، ولذلك جاء فى الاستفهام بالنفى فقال ما يؤدى معنى « هلْ لا تقاتلون » ولم يقل : هل تقاتلون ؛ لأن المستفهم عنه هو الطرَف الراجح عند المستفهم ، وإن كان الطرَف الآخر مقدرا ، وإذا خرج الاستفهام إلى معانيه المجازية كانت حاجة المتكلم إلى اختيار الطرف الراجح متأكدة . وتوقع منهم عدم القتال وحذرهم من عدم القتال إن فرض عليهم ، فجملة : « ألاّ تقاتلوا » يتنازع معناها كل من هَل وعَسى وإنْ ، وأعطيت لعسى ، فلذلك قرنت بأنْ ، وهى دليل للبقية فيقدر لكل عامل ما يقتضيه . والمقصود من هذا الكلام التحريض : لأن ذا الهمة يأنف

من نسبته إلى التقصير ، فإذا سجل ذلك عليه قبل وجود دواعيه كان على حذر من وقوعه في المستقبل ، كما يقول من يوصي غيره: افعل كذا وكذا وما أظنك تفعل . وقرأ نافع وحده عسيتم ـ بكسر السين ـ على غير قياس ، وقرأه الجمهور بفتح السين وهما لغتان في عسى إذا اتصل بهاضمير المتكلم أوالمخاطب، وكأنهم قصدوا من كسرالسين التخفيف بإماتة سكون الياء.

وقوله « قالوا وما لنا ألا نقٰتل في سبيل الله » جاءت واو العطف في حكاية قولهم ؛ إذ كان في كلامهم ما يفيد إرادة أن يكون جوابهم عن كلامه معطوفا على قولهم« ابعث لنا ملكا نقـاتل في سبيل الله » ما يؤدّى مثله بواو العطف فأرادوا تأكيد رغبتهم ، في تعيين ملك يدبر أمور القتال ، بأنهم ينكرون كل خاطر يخطر في نفوسهم من التثبيط عن القتال ، فجعلوا كلام نبيئهم بمنزلة كلام معترض في أثنـاء كلامهم الذي كملوه ، فما يحصل به جوابهم عن شك نبيهم في ثباتهم ، فـكان نظم كلامهم على طريقة قوله تعالى حكاية عن الرسل « وعلى الله فليتوكل المؤمنون وما لنا ألا نتوكل على الله وقد هدىٰنا سبلنا » .

وما،اسم استفهام بمعنى أي شيء واللام للاختصاص والاستفهام إنـكاري وتعجبي من قول نبيهم « هل عسيتم إن كتب عليكم القتال ألا تقٰتلوا » لأن شأن المتعجب منه أن يسأل عن سببه . واسم الاستفهام في موضع الابتداء ، ولنا خبره ،ومعناه ما حصل لنا أو ما استقرّ لنا، فاللام في قوله « لنا » لام الاختصاص و«أن» حرف مصدر واستقبال ، ونقاتل منصوب بأن ، ولما كان حرف المصدر يقتضي أن يكون الفعل بعده في تأويل المصدر ،فالمصدر المنسبك من أن وفعلها إما أن يجعل مجرورا بحرف جر مقدر قبل أنْ مناسب لتعلق لا نقاتل بالخبر ، والتقدير : ما لنا في ألا نقاتل أي انتفاء قتالنا أو ما لنا لألا نقـاتل أي لأجل انتفاء قتالنا ، فيـكون معنى الـكلام إنـكارهم أن يثبت لهم سبب يحملهم على تركهم القتال ، أو سبب لأجل تركهم القتال ، أي لا يكون لهم ذلك .

وإما أن يجعل المصدر المنسبك بدلا من ضمير لنا : بدَل اشتمال ، والتقدير : مالنا لِتركِنا القتال .

ومثل هذا النظم يجيء بأشكال خمسة : مثل مالك لا تأمنا على يوسف ـ ومالى لا أعبد الذي فطرني ـ مالـكم كيف تحـكمون ـ *فمالك والتلددحول نجد* ـ فما لـكم في المنافقين فئتين، والأكثر أن يكون مابعد الاستفهام في موضع حال، ولـكن الإعراب يختلف ومآل المعنى متحد.

و « ما » مبتدأ و « لنا » خبره ، والمعنى : أى شىء كان لنا . وجملة « ألا نقاتل » حال وهى قيد للاستفهام الإنكارى : أى لا يثبت لنا شىء فى حالة تركنا القتال . وهذا كنظائره فى قولك : مالى لاأفعل أو مالى أفعل، فأن مصدرية مجرورة بحرف جر محذوف يقدر بفى أو لام الجر ، متعلق بما تعلقَ به لنا .

وجملة « وقد أخرجنا » حال معللة لوجه الإنكار : أى إنهم فى هذه الحال أبعد الناس عن ترك القتال ؛ لأن أسباب حب الحياة تضعف فى حالة الضر والكدر بالإخراج من الديار والأبناء .

وعطف الأبناء على الديار لأن الإخراج يطلق على إبعاد الشىء من حيزه ، وعلى إبعاده من بين ما يصاحبه ، ولا حاجة إلى دعوى جعل الواو عاطفة عاملا محذوفا تقديره وأبعدنا عن أبنائنا .

وقوله « فلما كتب عليهم القتالُ تولوا » إلخ . جملة معترضة ، وهى محل العبرة والموعظة لتحذير المسلمين من حال هؤلاء أن يتولوا عن القتال بعد أن أخرجهم المشركون من ديارهم وأبنائهم ، وبعد أن تمنوا قتال أعدائهم وفرضه الله عليهم والإشارة إلى ما حكاه الله عنهم بعد بقوله « فلما جاوزه هو والذين ءامنوا معه » إلخ .

وقوله «والله عليم بالظٰلمين » تذييل : لأن فعلهم هذا من الظلم ؛ لأنهم لما طلبوا القتال خيلوا أنهم محبون له ثم نكصوا عنه . ومن أحسن التأديب قول الراجز :

مَن قال لاَ فى حاجة مسؤولة فما ظلم
وإنما الظالم من يقول لا بعد نعم

وهذه الآية أشارت إلى قصة عظيمة من تاريخ بنى إسرائيل ، لما فيها من العلم والعبرة ، فإن القرآن يأتى بذكر الحوادث التاريخية تعليما للأمة بفوائد ما فى التاريخ ، ويختار لذلك ما هو من تاريخ أهل الشرائع ، لأنه أقرب للغرض الذى جاء لأجله القرآن : هذه القصة هى حادث انتقال نظام حكومة بنى إسرائيل من الصبغة الشورية ، المعبر عنها عندهم بعصر القُضاة ، إلى الصبغة الملكية ، المعبر عنها بعصر الملوك وذلك أنه لما توفى موسى عليه السلام فى حدود سنة ١٣٨٠ قبل الميلاد المسيحى ، خلفه فى الأمة الإسرائيلية يوشع بن نُون ، الذى عهد له موسى فى آخر حياته بأن يخلفه فلما صار أمر بنى إسرائيل إلى يوشع جعل

لأسباط بنى إسرائيل حكاما يسوسونهم . ويقضون بينهم ، وسماهم « القضاة » فكانوا فى مدن متعددة ، وكان من أولئك الحكام أنبياء ، وكان هنالك أنبياء غير حكام ، وكان كل سِبط من بنى إسرائيل يسيرون على ما يظهر لهم ، وكان من قضاتهم وأنبيائهم صمويل بن القانة ، من سبط أفرايم، قاضيا لجميع بنى إسرائيل ، وكان محبوبا عندهم ، فلما شاخ وكبر وقعت حروب بين بنى إسرائيل والفلسطينيين وكانت سجالا بينهم ، ثم كان الانتصار للفلسطينيين ، فأخذوا بعض قرى بنى إسرائيل : حتى إن تابوت العهد ، الذى سيأتى الكلام عليه ، أسره الفلسطينيون ، وذهبوا به إلى (أَشدود) بلادهم وبقى بأيديهم عدة أشهر ، فلما رأت بنو إسرائيل ما حل بهم من الهزيمة ، ظنوا أن سبب ذلك هو ضعف صمويل عن تدبير أمورهم ، وظنوا أن انتظام أمر الفلسطينيين ، لم يكن إلا بسبب النظام الملكى ، وكانوا يومئذ يتوقعون هجوم ناحاش : ملك العمونيين عليهم أيضا ، فاجتمعت إسرائيل وأرسلوا عرفاءهم من كل مدينة ، وطلبوا من صمويل أن يقيم لهم ملكا يقاتل بهم فى سبيل الله ، فاستاء صمويل من ذلك ، وحذرهم عواقب حكم الملوك قائلا « إن المِلك يأخذ بنيكم لخدمته وخدمة خيله ، ويتخذ منكم من يركض أمام مراكبه ، ويسخر منكم حراثين لحرثه ، وعملة لعُدد حربه ، وأدوات مراكبه ، ويجعل بناتكم عطَّارات وطباخات وخبازات ، ويصطفى من حقولكم ، وكرومكم ، وزياتينكم ، أجودها فيعطيها لعبيده ، ويتخذكم عبيدا ، فإذا صرختم بعد ذلك فى وجه ملككم لا يستجيب الله لكم ، فقالوا : لابد لنا من مِلك لنكون مثل سائر الأمم ، وقال لهم : هل عسيتم إن كتب عليكم القتال ألا تقاتلوا قالوا « ومالنا ألا نقاتل » الخ .

وكان ذلك فى أوائل القرن الحادى عشر قبل المسيح .

وقوله « وقد أخرجنا من ديٰرنا وأبنائنا » يقتضى أن الفلسطينيين أخذوا بعض مدن بنى إسرائيل ، وقد صُرح بذلك إجمالا فى الإصحاح السابع من سفر صمويل الأول ، وأنهم أَسَروا أبناءهم ، وأطلقوا كهولهم وشيوخهم ، وفى ذكر الإخراج من الديار والأبناء تلهيب للمهاجرين ، من المسلمين ، على مقاتلة المشركين الذين أخرجوهم من مكة ، وفرقوا بينهم وبين نسائهم ، وبينهم وبين أبنائهم ، كما قال تعالى « ومالكم لا تقٰتلون فى سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدٰن ... » .

﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوٓاْ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ ٱلْمَالِ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ وَٱللَّهُ يُؤْتِى مُلْكَهُۥ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ 247

أعاد الفعل ، في قوله « وقال لهم نبيهم » للدلالة على أن كلامه هذا ليس من بقية كلامه الأول ، بل هو حديث آخر متأخر عنه : وذلك أنه بعد أن حذرهم عواقب الحكومة المَلْكية ، وحذرهم التولى عن القتال ، تكلم معهم كلاما آخَرَ فى وقت آخر .

وتأكيدُ الخبر بإنَّ : إيذان بأن من شأن هذا الخبر أن يُتلقى بالاستغراب والشك ، كما أنبأ عنه قولهم « أنَّى يكون له الملك علينا » .

ووقع فى سفر صمويل ، فى الإصحاح التاسع ، أنه لما صمم بنو إسرائيل فى سؤالهم أن يعين لهم ملِكا ، صلى لله تعالى فأوحى الله إليه : أنْ أجبْهم إلى كل ماطلبوه ، فأجابهم وقال لهم : اذهبوا إلى مدنكم ، ثم أوحى الله إليه صفة الملك الذى سيعينه لهم ، وأنه لقيه رجل من بنيامين اسمه شَاول بن قيس ، فوجد فيه الصفة : وهى أنه أطول القوم ، ومسَحَهُ صمويلُ ملِكا على إسرائيل ، إذْ صب على رأسه زيتا ، وقبَّله وجمع بنى إسرائيل ، بعد أيام ، فى بلد المصفاة ، وأحضره ، وعينه لهم ملكا ، وذلك سنة ١٠٩٥ قبل المسيح .

وهذا الملك هو الذى سمى فى الآية « طالوت » وهو « شاول » وطالوت لقبهُ ، وهو وزن اسم مصدر : من الطول ، على وزن فَعَلُوت مثل جَبَرُوت ومَلَكوت ورَهَبوت ورَغَبوت ورحموت ، ومنه طَاغوت أصله طَغَيُوت فوقع فيه قلب مكانى ، وطالوت وصف به للمبالغة فى طول قامته ، ولعله جعل لقبا له فى القرآن للإشارة إلى الصفة التى عرف بها لصمويل ، فى الوحى الذى أوحى الله إليه ، كما تقدم ، ولمراعاة التنظير بينه وبين جالوت غريمه فى الحرب ، أو كان ذلك لقباله فى قومه قبلَ أن يؤتى الملك ، وإنما يلقبُ بأمثال هذا اللقب ، من كان من العموم . ووزن فَعَلوت وزن نادر فى العربية ولعله من بقايا العربية القديمة السامية ، وهذا هو الذى يؤذن به منعه من الصرف ، فإن منعه من الصرف لا علة

له إلا العلمية والعجمة ، وجزم الراغب بأنه اسم عجمي ولم يُذكر في كتب اللغة لذلك ولعله عومل معاملة الاسم العجمي لمَّا جُعل علما على هذا العَجمي في العربية ، فعُجمته عارضة وليس هو عجميا بالأصالة ، لأنه لم يعرف هذا الاسم في لغة العبرانيين كداوود وشاوول ، ويجوز أن يكون منعه من الصرف لمصيره بالإبدال إلى شبه وزن فاعُول ، ووزنُ فاعول في الأعلام عجمي ، مثل هاروت وماروت وشاوول وداوود ، ولذلك منعوا قابوس من الصرف ، ولم يعتدوا باشتقاقه من القبس ، وكأنَّ عدول القرآن عن ذكره باسمه شاول لثقل هذا اللفظ وخفة طالوت .

وأنَّى في قوله « أنى يكون له الملك علينا » بمعنى كيف ، وهو استفهام مستعمل في التعجب ، تعجبوا من جعل مِثله ملكا ، وكان رجلا فلاحا من بيت حقير ، إلا أنه كان شجاعا ، وكان أطول القوم ، ولما اختاره صمويل لذلك ، فتح الله عليه بالحكمة ، وتنبأ نبوءات كثيرة ، ورضيت به بعض إسرائيل ، وأباه بعضهم ، ففي سفر صمويل : أن الذين لم يرضَوا به هم بنو (بليعال) والقرآن ذكر أن بني إسرائيل قالوا : أنى يكون له الملك علينا ، وهو الحق ؛ لأنهم لابد أن يكونوا قد ظنوا أن مَلكهم سيكون من كبرائهم وقوادهم. والسر في اختيار نبيئهم لهم هذا المِلكَ : أنه أراد أن تبقى لهم حالتهم الشورية بقدر الإمكان ، فجعل مَلِكهم من عامتهم لا من سادتهم ، لتكون قدمه في الملك غير راسخة ، فلا يخشى منه أن يشتد في استعباد أمته ، لأن الملوك في ابتداء تأسيس الدول يكونون أقرب إلى الخير ، لأنهم لم يعتادوا عظمة الملك ولم ينسوا مساواتهم لأمثالهم ، وما يزالون يتوقعون الخلع ، ولهذا كانت الخلافة سُنَّةَ الإسلام . وكانت الوراثة مبدأ الملك في الإسلام : إذ عهد معاوية ابن أبي سفيان لابنه يزيد بالخلافة بعده، والظن بهأنهلم يكن يسعه يومئذ إلا ذلك ؛ لأن شيعة بني أمية راغبون فيه ، ثم كانت قاعدة الوراثة للملك في دول الإسلام وهي من تقاليد الدول من أقدم عصور التاريخ. وهي سنة سيئة ولهذا تجد مؤسسي الدول أفضل ملوك عائلاتهم . وقواد بني إسرائيل لم يتفطنوا لهذه الحكمة لقصر أنظارهم ، وإنما نظروا إلى قلة جدته ، فتوهموا ذلك مانعا من تمليكه عليهم ، ولم يعلموا أن الاعتبار بالخلال النفسانية ، وأن الغنى غنى النفس لا وفرة المال وماذا تجدى وفرته إذا لم يكن ينفقه في المصالح ، وقد قال الراجز :

قدني من نصر الخُبَيْبَيْن قَدِي ليسَ الإمامُ بالشحيح المُلحد

فقولهم «ونحن أحق بالملك» جملة حالية ، والضمير من المتكلمين ، وهم قادة بنى إسرائيل وجعلوا الجملة حالا للدلالة على أنهم لما ذكروا أحقيتهم بالملك لم يحتاجوا إلى الاستدلال على ذلك ؛ لأن هذا الأمر عندهم مسلم معروف ، إذ هم قادة وعرفاء ، وشاوول رجل من السوقة، فهذا تسجيل منهم بأرجحيتهم عليه ، وقوله « ولم يؤت سعة من المال » معطوفة على جملة الحال فهى حال ثانية . وهذا إبداء مانع فيه من ولايته الملك فى نظرهم ، وهو أنه فقير ، وشأن الملك أن يكون ذا مال ليكفى نوائب الأمة فينفق المال فى العدد ، والعطاء ، وإغاثة الملهوف فكيف يستطيع من ليس بذى مال أن يكون ملكا ، وإنما قالوا هذا لقصورهم فى معرفة سياسة الأمم ونظام الملك ؛ فإنهم رأوا الملوك المجاورين لهم فى بذخة وسعة ، فظنوا ذلك من شروط الملك .

ولذا أجابهم نبيئهم بقوله « إن الله اصطفٰه عليكم » رادًّا على قولهم «ونحن أحق بالملك منه » فإنهم استندوا إلى اصطفاء الجمهور إياهم فأجابهم بأنه أرجح منهم لأن الله اصطفاه ،وبقوله «وزاده بسطة فى العلم والجسم» رادا عليهم قولهم: ولم يؤت سعة من المال ، أى زاده عليكم بسطة فى العلم والجسم ، فأعلمهم نبيئهم أن الصفات المحتاج إليها فى سياسة أمر الأمة ترجع إلى أصالة الرأى ، وقوة البدن ؛ لأنه بالرأى يهتدى لمصالح الأمة ، لا سيما فى وقت المضائق ،وعند تعذر الاستشارة ، أو عند خلاف أهل الشورى وبالقوة يستطيع الثبات فى مواقع القتال فيكون بثباته ثبات نفوس الجيش ، وقدم النبىء فى كلامه العلم على القوة لأن وقعه أعظم ، قال أبو الطيب :

الرأى قبلَ شجاعةِ الشجعان هوَ أوَّلٌ وهى المحل الثانى

فالعلم المراد هنا ، هو علم تدبير الحرب وسياسة الأمة ، وقيل : هو علم النبوءة ، ولا يصح ذلك لأن طالوت لم يكن معدودا من أنبيائهم .

ولم يجبهم نبيئهم عن قوله « ولم يؤت سعة من المال » اكتفاء بدلالة اقتصاره على قوله: وزاده بسطة فى العلم والجسم ؛ فإنه ببسطة العلم وبالنصر يتوافر له المال ؛ لأن «المال تجلبه الرعية» كما قال أرسطاليس ، ولأن الملك ولو كان ذا ثروة ، فثروته لا تكفى لإقامة أمور المملكة ولهذا لم يكن من شرط ولاة الأمور من الخليفة فما دونه أن يكون ذا سعة ، وقد ولى على الأمة أبو بكر وعمر وعلى ولم يكونوا ذوى يسار . وغنى الأمة فى بيت مالها ومنه تقوم مصالحها ، وأرزاق ولاة أمورها .

والبسطة اسم من البسط وهو السعة والانتشار ، فالبسطة الوفرة والقوة من الشيء ، وسيجيء كلام عليها عند قوله تعالى « وزادكم فى الخلق بسطة » فى الأعراف .

وقوله « والله يؤتى ملكه من يشاء » يحتمل أن يكون من كلام النبيء ، فيكون قد رجع بهم إلى التسليم إلى أمر الله ، بعد أن بين لهم شيئا من حكمة الله فى ذلك .

ويحتمل أن يكون تذييلا للقصة من كلام الله تعالى ، وكذلك قوله « والله واسع عليم » .

﴿ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ءَايَةَ مُلْكِهِۦٓ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ ءَالُ مُوسَىٰ وَءَالُ هَٰرُونَ تَحْمِلُهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ 248

أراد نبيئهم أن يتحداهم بمعجزة تدل على أن الله تعالى اختار لهم شاوول ملكا ، فجعل لهم آية تدل على ذلك : وهى أن يأتيهم التابوت ، أى تابوت العهد، بعد أن كان فى يد الفلسطينيين كما تقدم ، وهذا إشارة إلى قصة تيسير الله تعالى إرجاع التابوت إلى بنى إسرائيل بدون قتال : وذلك أن الفلسطينيين أرجعوا التابوت إلى بنى إسرائيل فى قصة ذكرت فى سفر صمويل : حاصلها أن التابوت بقى سبعة أشهر فى بلاد فلسطين موضوعا فى بيت صنمهم داجون ورأى الفلسطينيون آيات من سقوط صنمهم على وجهه ، وانكسار يديه ورأسه ، وإصابتهم بالبواسير فى أشدود ، وتخومها ، وسلطت عليهم الجرذان تفسد الزروع ، فلما رأوا ذلك استشاروا الكهنة، فأشاروا عليهم بإلهام من الله بإرجاعه إلى إسرائيل لأن إله إسرائيل قد غضب لتابوته وأن يرجعوه مصحوبا بهدية: صورة خمس بواسير من ذهب، وصورة خمس فيران من ذهب ، على عدد مدن الفلسطينيين العظيمة : أشدود، وغزة، واشقلون، وجت ، وعفرون. ويوضع التابوت على عجلة جديدة تجرها بقرتان ومعه صندوق به التماثيل الذهبية ، ويطلقون البقرتين تذهبان بإلهام إلى أرض إسرائيل، ففعلوا واهتدت البقرتان إلى أن بلغ التابوت والصندوق إلى يد اللاويين فى تخم بيت شمس : هكذا وقع فى سفر صمويل غير أن ظاهر سياقه أن رجوع التابوت إليهم كان قبل تمليك شاول ، وصريح القرآن يخالف ذلك ، ويمكن تأويل كلام السفر بما يوافق هذا بأن تحمل الحوادث على غير ترتيبها فى الذكر ، وهو كثير فى كتابهم . والذى يظهر لى

أن الفلسطينيين لما علموا اتحاد الإسرائيليين تحت ملك علموا أنهم ما أجمعوا أمرهم إلا لقصد أخذ الثأر من أعدائهم وتخليص تابوت العهد من أيديهم ، فدبروا أن يظهروا إرجاع التابوت بسبب آيات شاهدوها ، ظنا منهم أن حدة بنى إسرائيل تفل إذا أرجع إليهم التابوت بالكيفية المذكورة ، آنفا ، ولا يمكن أن يكون هذا الرعب حصل لهم قبل تمليك شاول ، وابتداء ظهور الانتصار به .

والتابوت اسم عجمى معرب فوزنه فاعول ، وهذا الوزن قليل فى الأسماء العربية ، فيدل على أن ما كان على وزنه إنما هو معرب : مثل ناقوس وناموس ، واستظهر الزمخشرى أن وزنه فعلول بتحريك العين لقلة الأسماء التى فاؤها ولامها حرفان متحدان : مثل سلس وقلق ، ومن أجل هذا أثبته الجوهرى فى مادة توب لا فى تبت. والتابوت بمعنى الصندوق المستطيل : وهو صندوق أمر موسى عليه السلام بصنعه صنعه بصلئيل الملهم فى صناعة الذهب والفضة والنحاس ونجارة الخشب ، فصنعه من خشب السنط ــ وهو شجرة من صنف القرظ ــ وجعل طوله ذراعين ونصفا وعرضه ذراعا ونصفا وارتفاعه ذراعا ونصفا ، وغشاه بذهب من داخل ومن خارج ، وصنع له إكليلا من ذهب ، وسبك له أربع حلق من ذهب على قوائمه الأربع ، وجعل له عصوين من خشب مغشاتين بذهب لتدخل فى الحلقات لحمل التابوت ، وجعل غطاءه من ذهب ، وجعل على طريق الغطاء صورة تخيل بها اثنين من الملائكة من ذهب باسطين أجنحتهما فوق الغطاء ، وأمر الله موسى أن يضع فى هذا التابوت لوحى الشهادة اللذين أعطاه الله إياهما وهى الألواح التى ذكرها الله فى قوله «ولما سكت عن موسى الغضب أخذ الألواح» .

والسكينة فعيلة بمعنى الاطمئنان والهدوء ، وفى حديث السعى إلى الصلاة «عليكم بالسكينة» وذلك أن من بركة التابوت أنه إذا كان بينهم فى حرب أو سلم كانت نفوسهم واثقة بحسن المنقلب ، وفيه أيضا كتب موسى عليه السلام ، وهى مما تسكن لرؤيتها نفوس الأمة وتطمئن لأحكامها ، فالظرفية على الأول مجازية ، وعلى الثانى حقيقية ، وورد فى حديث أسيد بن حضير إطلاق السكينة على شىء شبه الغمام ينزل من السماء عند قراءة القرآن ، فلعلها ملائكة يسمون بالسكينة .

والبقية فى الأصل : ما يفضل من شىء بعد انقضاء معظمه ، وقد بينت هنا بأنها مما ترك آل موسى وآل هارون ، وهى بقايا من آثار الألواح ، ومن الثياب التى ألبسها موسى أخاه

هارون ، حين جعله الكاهن لبنى إسرائيل ، والحافظ لأمور الدين ، وشعائر العبادة قيل : ومن ذلك عصا موسى .

ويجوز أن تكون البقية مجازا عن النفيس من الأشياء ؛ لأن الناس إنما يحافظون ، على النفائس فتبقى كما قال النابغة :

بَقِيَّةُ قدْر من قُدور تُوُورِثَتْ لآل الجُلاح كابرا بعد كابر

وقد فسر بهذا المعنى قول رويشد الطائى :

إنْ تُذنبوا ثم تأتينى بقيتكم فما علىَّ بذنب منكمُ فَوْت

أى تأتينى الجماعة الذين ترجعون إليهم فى مهامكم ، وقريب منه إطلاق التايدعلى القديم من المال الموروث .

والمراد من آل موسى وآل هارون أهل بيتهما : من أبناء هارون ؛ فإنهم عصبة موسى ؛ لأن موسى لم يترك أولادا ، أو ما تركه آلهما هو آثارهما ، فيئول إلى معنى ما ترك موسى وهارون وآلهما ، أو أراد مما ترك موسى وهارون فلفظ آل مقحم كما فى قوله « أدخلوا ءال فرعون أشد العذاب » .

وهارون هو أخو موسى عليهما السلام وهو هارون بن عمران من سبط لاوى ولد قبل أن يأمر فرعون بقتل أطفال بنى إسرائيل وهو أكبر من موسى ، ولما كلم الله موسى بالرسالة أعلمه بأنه سيشرك معه أخاه هارون فيكون كالوزير له ، وأوحى إلى هارون أيضا ، وكان موسى هو الرسول الأعظم ، وكان معظم وحى الله إلى هارون على لسان موسى ، وقد جعل الله هارون أول كاهن لبنى إسرائيل لما أقام لهم خدمة خيمة العبادة ، وجعل الكهانة فى نسله ، فهم يختصون بأحكام لا تشاركهم فيها بقية الأمة منها تحريم الخمر على الكاهن ، ومات هارون سنة ثمان أو سبع وخمسين وأربعمائة وألف قبل المسيح ، فى جبل هور على تخوم أرض أدوم فى مدة التيه فى السنة الثالثة من الخروج من مصر .

وقوله « تحمله الملائكة » حال من (التابوت)، والحمل هنا هو الترحيل كما فى قوله تعالى « قلت لا أجد ما أحملكم عليه » لأن الراحلة تحمل راكبها ؛ ولذلك تسمى حمولة وفى حديث غزوة خيبر : « وكانت الحمر حمولتهم » وقال النابغة :

* يُخَالُ به راعي الحمولةِ طائرا *

فمعنى حمل الملائكة التابوت هو تسييرهم بإذن الله البقرتين السائرتين بالعجلة التي عليها التابوت إلى محلة بني إسرائيل، من غير أن يسبق لهما إلف بالسير إلى تلك الجهة، هـذا هو اللائق لما في كتب بني إسرائيل.

وقوله « إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين » الإشارة إلى جميع الحالة أي في رجوع التابوت من يد أعدائكم إليكم، بدون قتال، وفيما يشتمل عليه التابوت من آثار موسى عليه السلام، وفي مجيئه من غير سائق. ولا إلف سابق.

﴿ فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُو اللَّهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ. [249] وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ. [250] فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ ﴾

عطفت الفاء جملة: لما فصل، على جملة « وقال لهم نبيئهم إن الله قد بعث لكم » لأن بعث الملك، لأجل القتال، يترتب عليه الخروج للقتال الذي سألوا لأجله بعث النبيء، وقد حذف بين الجملتين كلام كثير مقدر: وهو الرضا بالملك، ومجيء التابوت، وتجنيد الجنود؛ لأن ذلك مما يدل عليه جملة: فصل طالوت بالجنود.

ومعنى فصل بالجنود: قطع وابتعد بهم، أي تجاوزوا مساكنهم وقراهم التي خرجوا منها وهو فعل متعد: لأن أصله فصل الشيء عن الشيء ثم عدوه إلى الفاعل فقالوا فصل نفسه حتى صار بمعنى انفصل، فحذفوا مفعوله لكثرة الاستعمال، ولذلك تجد مصدره الفصل بوزن مصدر

التعدى ، ولـكنهم ربما قالوا فصل فصولا نظرا لحالة قصوره ، كما قالوا صده صدا ، ثم قالوا صد هو صدا ، ثم قالوا صد صدودا . ونظيره فى حديث صفة الوحى « أحيانا يأتينى مثل صلصلة الجرس فيفصم عنى وقد وعيت ما قال » أى فيفصل نفسه عنى ، والمعنى فينفصل عنى .

وضمير قال راجع إلى طالوت ، ولا يصح رجوعه إلى نبيئهم ، لأنه لم يخرج معهم ، وإنما أخبر طالوت عن الله تعالى بأنه مبتليهم، مع أنه لم يكن نبيئا يوحى إليه : إما استنادا لإخبار تلقاه من صمويل ، وإما لأنه اجتهد أن يختبرهم بالشرب من النهر لمصلحة رآها فى ذلك ؛ فأخبر عن اجتهاده ، إذ هو حكم الله فى شرعهم فأسنده إلى الله ، وهـذا من معنى قول علماء أصول الفقه إن المجتهد يصح له أن يقول فيما ظهر له باجتهاده « إنه دين الله » أو لأنه فى شرعهم أن الله أوجب على الجيش طاعة أميرهم فيما يأمرهم به ، وطاعة الملك فيما يراه من مصالحهم، وكان طالوت قد رأى أن يختبر طاعتهم ومقدار صبرهم بهذه البلوى فجعل البلوى من الله ؛ إذ قد أمرهم بطاعته بها وعلى كل فتسمية هذا التـكليف ابتلاء تقريب للمعنى إلى عقولهم: لأن المقصود إظهار الاعتناء بهذا الحـكم ، وأن فيه مرضاة الله تعالى على الممتثل ، وغضبه على العاصى ، وأمثال هذه التقريبات فى مخاطبات العموم شائعة ،وأكثر كلام كتب بنى إسرائيل من هذا القبيل ، والظاهر أن الملك لما علم أنه سائر بهم إلى عدو كثير العدد ، قوى العدد أراد أن يختبر قوة يقينهم فى نصرة الدين ، ومخاطرتهم بأنفسهم ، وتحملهم المتاعب ، وعزيمة معاكستهم نفوسهم ، فقال لهم إنـكم ستمرون على نهر، وهو نهر الأردن، فلا تشربوا منه فمن شرب منه فليس منى ، ورخص لهم فى غرفة يغترفها الواحد بيده يبل بها ريقه ، وهذا غاية ما يختبر به طاعة الجيش، فإن السير فى الحرب يعطش الجيش، فإذا وردوا الماء توافرت دواعيهم إلى الشرب منه عطشا وشهوة، ويحتمل أنه أراد إبقاء نشاطهم: لأن المحارب إذا شرب ماء كثيرا بعد التعب، انحلت عراه و مال إلى الراحة ، وأثقله الماء . والعرب تعرف ذلك قال طفيل يذكر خيلهم :

فلما شَارَفَتْ أَعـلام طى   وطىٌّ فى المَغَار وفى الشعاب
سَقَيْنَاهُنَّ من سهل الأداوى   فمصطبح على عَجَـل وآبى

يريد أن الذى مارس الحرب مرارا لم يشرب ؛ لأنه لا يسأم من الركض والجهد ، فإذا كان حاجزا كان أخفَّ له وأسرعَ ، والغر منهم يشرب لجهله لما يراد منه ، ولأجل هذا رخص لهم فى اغتراف غرفة واحدة .

والنَّهَر بتحريك الهاء ، وبسكونها للتخفيف ونظيره في ذلك شَعَر وبَحَر وحَجَر فالسكون ثابت لجميعها .

وقوله « فليس مني » أى فليس متصلا بى ولا علقة بيني وبينه ، وأصل «من» فى مثل هذا التركيب للتبعيض ، وهو تبعيض مجازى فى الاتصال ، وقال تعـالى « ومن يفعل ذلك فليس مِنَ الله فى شىء » وقال النابغة :

إذا حاولتَ فى أَسَدٍ فُجورا فإنى لستُ منك ولستَ منى

وسمى بعض النحاة « من » هذه بالاتصالية . ومعنى قول طالوت « ليس منى » يحتمل أنه أراد الغضب عليه والبعد المعنوى ، ويحتمل أنه أراد أنه يفصله عن الجيش ، فلا يـكمل الجهاد معه ، والظاهر الأول : لقوله « ومن لم يطعَمْه فإنه منى » لأنه أراد به إظهار مكانة من ترك الشرب من النهر وولائه وقربه ، ولو لم يكن هذا مراده لـكان فى قوله « فمن شرب منه فليس منى » غنية عن قوله « ومن لم يطعمه فإنه منى » ؛ لأنه إذا كان الشارب مبعدا من الجيش فقد علم أن من لم يشرب هو باقى الجيش .

والاستثناء فى قوله « إلا من اغترف غرفة بيده » من قوله « فمن شرب منه » لأنه من الشاربين ، وإنما أخره عن هذه الجملة ، وأتى به بعد جملة « ومن لم يطعمه » ليقع بعد الجملة التى فيها المستثنى منه مع الجملة المؤكدة لها ؛ لأن التأكيد شديد الاتصال بالمؤكد ، وقد علم أن الاستثناء راجع إلى منطوق الأولى ومفهوم الثانية ، فإن مفهوم من لم يطعمه فإنه منّي أن من طعمه ليس منه ، ليعلم السامعون أن المغترف غرفة بيده هو كمن لم يشرب منه شيئاً ، وأنه ليس دون من لم يشرب فى الولاء والقرب ، وليس هو قسما واسطة . والمقصود من هـــذا الاستثناء الرخصة للمضطر فى بلال ريقه ، ولم تذكر كتب اليهود هذا الأمر بترك شرب الماء من النهر حين مرور الجيش فى قصة شاول ، وإنما ذكرت قريبا منه إذ قال فى سفر صمويل : لما ذكر أشد وقعة بين اليهود وأهل فلسطين ، « وضنك رجال إسرائيل فى ذلك اليوم ؛ لأن شاول حلف القوم قائلا ملعون من يأكل خبزا إلى المساء حتى أنتقم من أعدائى » وذكر فى سفر القضاة فى الإصحاح السابع مثل واقعة النهر، فى حرب جدعون قاضى إسرائيل للمديانيين، والظاهر أن الواقعة ، تـكررت لأن مثلها يتـكرر فأهملتها كتبهم فى أخبار شاول .

وقوله «لم يطعمه » بمعنى لم يذقه ، فهو من الطعم بفتح الطاء ، وهو الذوق أى اختبار المطعوم،

وكان أصله اختبار طعم الطعام أى ملوحته أو ضدها ، أو حلاوته أو ضدها ، ثم توسع فيه فأطلق على اختبار المشروب، ويعرف ذلك بالقرينة، قال الحارث بن خالد المخزومى. وقيل العرجى:

فإنْ شئتِ حرَّمْتُ النساء سواكم وإنْ شئتِ لم أَطْعم نقاخاً ولا بَرْدا[1]

فالمعنى لم أذق . فأما أن يطلق الطعم على الشرب أى ابتلاع الماء فلَا ، لأن الطعم الأكل ولذلك جاء فى الآية والبيت منفيا ، لأن المراد أنه لم يحصل أقل ما يطلق عليه اسم الذوق ، ومن أجل هذا عيروا خالد بن عبد الله القسرى لما أخبر وهو على المنبر بخروج المغيرة بن سعيد عليه فقال « أطعمونى ماء » إذ لم يعرف فى كلام العرب الأمر من الإطعام إلا بمعنى الأكل ، وأما من يطلب الشراب فإنما يقول اسقونى لأنه لا يقال طعم بمعنى شرب ، وإنما هو بمعنى أكل[2] .

والغرفة بفتح الغين فى قراءة نافع، وابن كثير ، وابن عامرو وأبى جعفر المرَّة من الغرْف وهو أخذ الماء باليد ، وقرأه حمزة ، وعاصم ، والكسائى ، ويعقوب ، وخلفُ ، بضم الغين ، وهو المقدار المغروف من الماء . ووجه تقييده بقوله « بيده » مع أن الغرف لا يكون إلا باليد لدفع توهم أن يكون المراد تقديرَ مقدار الماء المشروب ، فيتناوله بعضهم كرها ، فربما زاد على المقدار فجعلت الرخصة الأخذ باليد . وقد دل قوله « فشربوا منه » على قِلة صبرهم ، وأنهم ليسوا بأهل لمزاولة الحروب، ولذلك لم يلبثوا أن صرحوا بعدَ مجاوزة النهر فقالوا « لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده » فيحتمل أن ذلك قالوه لما رأوا جنود الأعداء ، ويحتمل أنهم كانوا يعلمون قوة العدو، وكانوا يسرون الخوف ، فلما اقترب الجيشان ، لم يستطيعوا كتمان ما بهم .

وفى الآية انتقال بديع إلى ذكر جند جالوت ، والتصريح باسمه ، وهو قائد من قواد الفلسطينيين اسمه فى كتب اليهود جُلْيَات كان طوله ستة أذرع وشبرا ، وكان مسلحاً مدرعا ، وكان لا يستطيع أن يبارزه أحد من بنى إسرائيل ، فكان إذا خرج للصف عرض عليهم مبارزته وعيرهم بجبنهم .

(١) هو شاعر جاهلى قتل يوم بدر والنقاخ بضم النون وبخاء معجمة هو الماء الصافى والبرد قيل هو النوم والظاهر أنه أراد الماء البارد والخطاب لليلى بنت أبى مرة بن عروة بن مسعود (٢) لدلالته على الهلع واضطراب الفؤاد فيعتريه العطش وقد هجاه بعضهم لذلك فقال :

بلَّ المنابر من خوف ومن وَهل واستطعم الماء لما جدَّ فى الهرَب

فأشار إلى هجائه بأنه طلب الماء وبأنه استطعمه أى سماه طعاما .

وقوله « قال الذين يظنون أنهم مُلَقوا الله » الآية ، أي الذين لا يحبون الحياة ويرجون الشهادة في سبيل الله ، فلقاء الله هنا كناية عن الموت في مرضاة الله شهادة وفي الحديث «من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه » فالظن على بابه. وكم ، في قوله « كم من فئة » خبرية لامحالة إذ لا موقع للاستفهام فإنهم قصدوا بقولهم هذا تثبيت أنفسهم وأنفس رفقائهم ، ولذلك دعوا إلى ما به النصر وهو الصبر والتوكل فقالوا ، « والله مع الصٰبرين » .

والفئة: الجماعة من الناس مشتقة من الفيء وهو الرجوع ، لأن بعضهم يرجع إلى بعض ، ومنه سميت مؤخرة الجيش فئة ، لأن الجيش يفيء إليها . وقوله « ولما برزوا لجالوت وجنوده قالوا ربنا أفرغ علينا صبرا » هذا دعاؤهم حين اللقاء بطلب الصبر من الله، وعبروا عن إلهامهم إلى الصبر بالإفراغ استعارة لقوة الصبر فإن القوة والكثرة يتعاوران الألفاظ الدالة عليهما ، كقول أبي كبير الهذلي :

كثير الهوى شتّى النوى والمسالك

وقد تقدم نظيره ، فاستعير الإفراغ هنا للكثرة مع التعميم والإحاطة وتثبيت الأقدام استعارة لعدم الفرار شبه الفرار والخوف بزلق القدم ، فشبه عدمه بثبات القدم في المأزق.

وقد أشارت الآية في قوله « فهزموهم » إلخ إلى انتصار بني إسرائيل على الفلسطينيين وهو انتصار عظيم كان به نجاح بني إسرائيل في فلسطين وبلاد العمالقة ، مع قلة عددهم فقد قال مؤرخوهم إن طالوت لما خرج لحرب الفلسطينيين جمع جيشا فيه ثلاثة آلاف رجل ، فلما رأوا كثرة الفلسطينيين حصل لهم ضنك شديد واختبأ معظم الجيش في جبل افرايم في المغارات والغياض والآبار ، ولم يعبروا الأردن ، ووجم طالوت واستخار صمويل ، وخرج للقتال فلما اجتاز نهر الأردن عد الجيش الذي معه فلم يجد إلا نحو ستمائة رجل ، ثم وقعت مقاتلات كان النصر فيها لبني إسرائيل ، وتشجع الذين جبنوا واختبأوا في المغارات وغيرها فخرجوا وراء الفلسطينيين وغنموا غنيمة كثيرة ، وفي تلك الأيام من غير بيان في كتب اليهود لمقدار المدد بين الحوادث ولا تنصيص على المتقدم منها والمتأخر ومع انتقالات في القصص غير متناسبة ، ظهر داود بن يسى اليهودي إذ أوحى الله إلى صمويل أن يذهب إلى بيت يسى في بيت لحم ويمسح أصغر أبناء يسى ليكون ملكا على إسرائيل بعد حين ، وساق الله داود إلى شاول (طالوت) بتقدير عجيب فحظي عند شاول، وكان داود من قبل راعي غنم أبيه ، وكان ذا شجاعة ونشاط

وحسن سمت ، وله نبوغ فى رمى المقلاع، فكان ذات يوم التقى الفلسطينيون مع جيش طالوت وخرج زعيم من زعماء فلسطين اسمه جُلْيات كما تقدم ، فلم يستطع أحد مبارزته فانبرى له داود ورماه بالمقلاع فأصاب الحجر جبهته وأسقطه إلى الأرض واعتلاه داود واخترط سيفه وقطع رأسه ، فذهب به إلى شاول وانهزم الفلسطينيون ، وزوج شاول ابنته المسماة ميكال من داود، وصار داود بعد حين ملكا عوض شاول ، ثم آتاه الله النبوءة فصار ملكا نبيئا ، وعلمه مما يشاء . ويأتى ذكر داود عند قوله تعالى : « وتلك حجتنا ءاتينها إبرٰهيم على قومه » فى سورة الأنعام .

﴿ وَلَوْلَا دِفَٰعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ 251

ذيلت هذه الآية العظيمة ، كل الوقائع العجيبة ، التى أشارت بها الآيات السالفة : لتدفع عن السامع المتبصر ما يخامره من تطلب الحكمة فى حدثان هذه الوقائع وأمثالها فى هذا العالم ولكون مضمون هذه الآية عبرة من عبر الأكوان ، وحكمة من حكم التاريخ ، ونظم العمران التى لم يهتد إليها أحد قبل نزول هذه الآية ، وقبل إدراك ما فى مطاويها ، عطفت على العبر الماضية كما عطف قوله « وقال لهم نبيئهم » وما بعده من رؤوس الآى . وعدل عن المتعارف فى أمثالها من ترك العطف ، وسلوك سبيل الاستئناف . وقرأ نافع ، وأبو جعفر ، ويعقوب ولولا دفاع الله الناس بصيغة المفاعلة ، وقرأه الجمهور دفع بصيغة المجرد .

والدفاع مصدر دافع الذى هو مبالغة فى دفع لا للمفاعلة ، كقول موسى جابر الحنفى :

لا أشتهى يا قوم إلا كارها باب الأمير ولا دفاع الحاجب

وإضافته إلى الله مجاز عقلى : كما هو فى قوله « إن الله يدٰفع عن الذين ءامنوا » أى يدفع لأن الذى يدفع حقيقة هو الذى يباشر الدفع فى متعارف الناس وإنما أسند إلى الله لأنه الذى قدره وقدر أسبابه . ولذلك قال « بعضهم ببعض » فجعل سبب الدفاع بعضهم وهو من باب : وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى . وأصل معنى الدفع الضرب باليد للإقصاء عن المرام. قال:

* فدفعتها فتدافعت *

وهو ذب عن مصلحة الدافع ومعنى الآية: أنه لولا وقوع دفع بعض الناس بعضا آخر بتكوين الله وإبداعه قوة الدفع وبواعثه فى الدافع ، لفسدت الأرض : أى من على الأرض ، واختل

نظام ما عليها : ذلك أن الله تعالى لما خلق الموجودات التي على الأرض من أجناس ، وأنواع، وأصناف ، خلقها قابلة للاضمحلال ، وأودع فى أفرادها سننا دلت على أن مراد الله بقاؤها إلى أمد أراده ، ولذلك نجد قانون الخلفية منبثا فى جميع أنواع الموجودات فما من نوع إلا وفى أفراده قوة إيجاد أمثالها لتكون تلك الأمثال أخلافا عن الأفراد عند اضمحلالها، وهذه القوة هى المعبر عنها بالتناسل فى الحيوان ، والبذر فى النبت ، والنضح فى المعادن ، والتولد فى العناصر الكيماوية . ووجود هذه القوة فى جميع الموجودات أول دليل على أن موجدها قد أراد بقاء الأنواع ، كما أراد اضمحلال الأفراد عند آجال معينة ، لاختلال أو انعدام صلاحيتها ، ونعلم من هذا أن الله خالق هذه الأكوان لا يحب فسادها ، وقد تقدم لنا تفسير قوله « وإذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد » .

ثم إن الله تعالى كما أودع فى الأفراد قوة بها بقاء الأنواع ، أودع فى الأفراد أيضا قوى بها بقاء تلك الأفراد بقدر الطاقة ، وهى قوى تطلب الملائم ودفع المنافى ، أو تطلب البقاء وكراهية الهلاك ، ولذلك أودع فى جميع الكائنات إدراكات تنساق بها ، بدون تأمل أو بتأمل ، إلى ما فيه صلاحها وبقاؤها ، كانسياق الوليد لالتهام الثدى، وأطفال الحيوان إلى الأثداء والمراعى، ثم تتوسع هذه الإدراكات ، فيتفرع عنها كل ما فيه جلب النافع الملائم عن بصيرة واعتياد . ويسمى ذلك بالقوة الشاهية . وأودع أيضا فى جميع الكائنات إدراكات تندفع بها إلى الذب عن أنفسها ، ودفع العوادى عنها ، عن غير بصيرة ، كتعريض اليد بين الهاجم وبين الوجه، وتعريض البقرة رأسها بمجرد الشعور بما يهجم عليها من غير تأمل فى تفوق قوة الهاجم على قوة المدافع ثم تتوسع هاته الإدراكات فتتفرع إلى كل ما فيه دفع المنافر من ابتداء بإهلاك من يُتوقع منه الضر، ومن طلب الكِن ، واتخاذ السلاح ، ومقاومة العدو عند توقع الهلاك ، ولو بآخر ما فى القوة. وهو القوة الغاضبة ولهذا تزيد قوة المدافعة اشتدادا عند زيادة توقع الأخطار حتى فى الحيوان. وما جعله الله فى كل أنواع الموجودات من أسباب الأذى لمريد السوء به أدل دليل على أن الله خلقها لإرادة بقائها، وقد عوّضَ الإنسان عما وهبه إلى الحيوان العقلَ والفكرة فى التحيل على النجاة ممن يريد به ضررا ، وعلى إيقاع الضر بمن يريده به قبل أن يقصده به ، وهو المعبر عنه بالاستعداد. ثم إنه تعالى جعل لكل نوع من الأنواع ، أو فرد من الأفراد خصائص فيها منافع لغيره ولنفسه ليحرص كل على بقاء الآخر . فهذا ناموس عام . وجعل

الإنسان بما أودَعه من العقل هو المهيمن على بقية الأنواع . وجعل له العلم بما فى الأنواع من الخصائص ، وبما فى أفراد نوعه من الفوائد .

فخلْق الله تعالى أسباب الدفاع بمنزلة دفع من الله يدفع مريد الضر بوسائل يستعملها المراد إضراره ، ولولا هذه الوسائل التى خولها الله تعالى أفراد الأنواع ، لاشتد طمع القوى فى إهلاك الضعيف ، ولاشتدت جراءة من يجلب النفع إلى نفسه على منافع يجدها فى غيره ، فابتزها منه ، ولأفْرَطتْ أفراد كل نوع فى جلب النافع الملائم إلى أنفسها بسلب النافع الملائم لغيرها ، مما هو له ، ولتناسى صاحب الحاجة ، حين الاحتياج ، ما فى بقاء غيره من المنفعة له أيضا . وهكذا يتسلط كل ذى شهوة على غيره ، وكل قوى على ضعيفه ، فيهلك القوى الضعيف ، ويهلك الأقوى القوىَّ ، وتذهب الأفراد تباعا ، والأنواع كذلك حتى لا يبقى إلا أقوى الأفراد من أقوى الأنواع ، وذلك شىء قليل ، حتى إذا بقى أعوزته حاجات كثيرة لا يجدها فى نفسه ، وكان يجدها فى غيره : من أفراد نوعه ، كحاجة أفراد البشر بعضهم إلى بعض ، أو من أنواع أخر ، كحاجة الإنسان إلى البقرة ، فيذهب هدرا .

ولما كان نوع الإنسان هو المهيمن على بقية موجودات الأرض وهو الذى تظهر فى أفراده جميع التطورات والمساعى ، خصتهُ الآية بالكلام فقالت : « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض » إذ جعل الله فى الإنسان القوة الشاهية لبقائه وبقاء نوعه ، وجعل فيه القوة الغاضبة لرد المفرط فى طلب النافع لنفسه ، وفى ذلك استبقاء بقية الأنواع ؛ لأن الإنسان يذب عنها لما فى بقائها من منافع له .

وبهذا الدفاع حصلت سلامة القوى ، وهو ظاهر ، وسلامة الضعيف أيضا لأن القوى إذا وجد التعب والمكدرات فى جلب النافع ، سئم ذلك ، واقتصر على ما تدعو إليه الضرورة . وإنما كان الحاصل هو الفساد ، لولا الدفاع ، دون الصلاح ، لأن الفساد كثيرا ما تندفع إليه القوة الشاهية بما يوجد فى أكثر المفاسد من اللذات العاجلة القصيرة الزمن ، ولأن فى كثير من النفوس أو أكثرها الميل إلى مفاسد كثيرة ، ولأن طبع النفوس الشريرة ألا تراعى مضرة غيرها ، بخلاف النفوس الصالحة ، فالنفوس الشريرة أعمد إلى انتهاك حرمات غيرها ، ولأن الأعمال الفاسدة أسرع فى حصول آثارها ، وانتشارها ، فالقليل منها يأتى على الكثير من الصالحات ، فلا جرم لولا دفاع الناس بأن يدافع صالحهم المفسدين ، لأسرع ذلك فى فساد حالهم ، ولعم الفساد أمورهم فى أسرع وقت .

وأعظم مظاهر هذا الدفاع هو الحروب ؛ فبالحرب الجائرة يطلب المحارب غصب منافع غيره ، وبالحرب العادلة ينتصف المحق من المبطل ، ولأجلها تتألف العصبيات والدعوات إلى الحق ، والإنحاء على الظالمين ، وهزم الكافرين .

ثم إن دفاع الناس بعضهم بعضا يصد المفسد عن محاولة الفساد ، ونفس شعور المفسد بتأهب غيره لدفاعه يصده عن اقتحام مفاسد جمة .

ومعنى فساد الأرض : إما فساد الجامعة البشرية . كما دل عليه تعليق الدفاع بالناس ، أي لفسد أهل الأرض ، وإما فساد جميع ما يقبل الفساد ، فيكون في الآية احتباك ، والتقدير : ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض وبقية الموجودات بعضها ببعض لفسدت الأرض : أي من على الأرض ولفسد الناس .

والآية مسوقة مساق الامتنان ، فلذلك قال تعالى « لفسدت الأرض » لأنا لا نحب فساد الأرض : إذ في فسادها ـ بمعنى فساد ما عليها ـ اختلالُ نظامنا ، وذهاب أسباب سعادتنا ، ولذلك عقبه بقوله « ولكن الله ذو فضل على العٰلمين » فهو استدراك مما تضمنته «لولا» من تقدير انتفاء الدفاع؛ لأن أصل «لولا» «لو» مع «لا» النافية: أي لو كان انتفاء الدفاع موجودا لفسدت الأرض وهذا الاستدراك في هذه الآية أدل دليل على تركيب (لولا) من (لو) و (لا) : إذ لا يتم الاستدراك على قوله « لفسدت الأرض » لأن فساد الأرض غير واقع بعد فرض وجود الدفاع، إن قلنا «لولا» حرف امتناع لوجود.

وعلق الفضل بالعالمين كلهم لأن هذه المنة لا تختص .

﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ 252

الإشارة إلى ما تضمنته القصص الماضية وما فيها من العبر ، ولكن الحكم العالية في قوله « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض » ، وقد نُزِّلَها منزلةَ المشاهد لوضوحها وبيانها وجعلت آيات لأنها دلائل على عظم تصرف الله تعالى وعلى سعة علمه .

وقوله « وإنك لمن المرسلين» خطاب للرسول صلى الله عليه وسلم : تنويها بشأنه ، وتثبيتا لقلبه ، وتعريضا بالمنكرين رسالته . وتأكيد الجملة بإنّ للاهتمام بهذا الخبر ، وجيء بقوله « من المرسلين » دون أن يقول : « وإنك لرسول الله » ، للرد على المنكرين بتذكيرهم أنه ما كان بدْعا من الرسل ، وأنه أرسله كما أرسل من قبله ، وليس في حاله ما ينقص عن أحوالهم.

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ ﴾ .

موقع هذه الآية موقع الفذلكة لما قبلها والمقدمة لما بعدها . فأما الأول فإنّ الله تعالى لما أنبأ باختبار الرسل إبراهيم وموسى وعيسى وما عرض لهم مع أقوامهم وختم ذلك بقوله « تِلْكَ ءَايَتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عليكَ بالحقّ » . جمع ذلك كلّه في قوله « تلك الرسل » لَفتاً إلى العبر التي في خلال ذلك كلّه . ولما أنهى ذلك كلّه عقّبه بقوله « وإنّك لمن المرسلين » تذكيرا بأنّ إعلامه بأخبار الأمم والرسل آية على صدق رسالته . إذ ما كان لمثله قِبَلٌ بعلم ذلك لولا وحي الله إليه . وفي هذا كلّه حجة على المشركين وعلى أهل الكتاب الذين جحدوا رسالة محمد صلى الله عليه وسلم . فموقع اسم الإشارة مثل موقعه في قول النابغة :

بني عمه دنيا وعمرو بن عامر أولئك قومٌ بأسهم غير كاذب

والإشارة إلى جماعة المرسلين في قوله « وإنّك لمن المرسلين » . وجيء بالإشارة لما فيها من الدلالة على الاستحضار حتى كأنّ جماعة الرسل حاضرة للسامع بعد ما مرّ من ذكر عجيب أحوال بعضهم وما أعقبه من ذكرهم على سبيل الإجمال .

وأما الثاني فلأنّه لما أفيض القول في القتال وفي الحثّ على الجهاد والاعتبار بقتال الأمم الماضية عقب ذلك بأنّه لو شاء الله ما اختلف الناس في أمر الدين من بعد ما جاءتهم البيّنات ولكنّهم أساؤوا الفهم فجحدوا البيّنات فأفضى بهم سوء فهمهم إلى اشتطاط الخلاف بينهم حتى أفضى إلى الاقتتال . فموقع اسم الإشارة على هذا الاعتبار كموقع ضمير الشأن ، أي هي قصة الرسل وأممهم ، فضّلنا بعض الرسل على بعض فحسدت بعض الأمم أتباع بعض الرسل فكذّب اليهود عيسى ومحمدا عليهما الصلاة والسلام وكذب النصارى محمدا صلى الله عليه وسلم .

وقرن اسم الإشارة بكاف البعد تنويها بمراتبهم كقوله « ذلك الكتاب » .

واسم الإشارة مبتدأ والرسل خبر ، وليس الرسل بدلا لأنّ الإخبار عن الجماعة بأنّها الرسل أوقع في استحضار الجماعة العجيب شأنهم الباهر خبرهم ، وجملة « فضّلنا » حال .

والمقصود من هذه الآية تمجيد سمعة الرسل عليهم السلام ، وتعليم المسلمين أنّ هاته الفئة الطيّبة مع عظيم شأنها قد فضّل الله بعضها على بعض ، وأسباب التفضيل لا يعلمها إلاّ الله تعالى ، غير أنّها ترجع إلى ما جرى على أيديهم من الخيرات المُصلِحة للبشر ومن نصر الحق ، وما لقوه من الأذى في سبيل ذلك ، وما أيِّدُوا به من الشرائع العظيمة المتفاوتة في هديِ البشر ، وفي عموم ذلك الهديِ ودوامِه ، وإذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم يقول : « لأنْ يهديَ الله بك رجلا خير لك ممّا طلعت عليه الشمس » ، فما بالك بمن هدى الله بهم أمما في أزمان متعاقبة ، ومن أجل ذلك كان محمد صلى الله عليه وسلم أفضل الرّسل . ويتضمن الكلام ثناء عليهم وتسلية للرسول عليه السلام فيما لقي من قومه .

وقد خصّ الله من جملة الرسل بعضا بصفات يتعيّن بها المقصود منهم ، أو بذكر اسمه ، فذكر ثلاثةً إذ قال : منهم من كلّم اللهُ ، وهذا موسى عليه السلام لاشتهاره بهذه الخصلة العظيمة في القرآن ، وذَكَر عيسى عليه السلام ، ووسط بينهما الإيماءَ إلى محمد صلى الله عليه وسلم بوصفه ، بقوله « ورفَع بعضَهم درجات » .

وقوله « ورفع بعضهم درجات » يتعيّن أن يكون المراد من البعض هنا واحدا من الرسل معيّنا لا طائفة ، وتكون الدرجات مراتبَ من الفضيلة ثابتة لذلك الواحد : لأنّه لو كان المراد من البعض جماعة من الرسل مُجملا ، ومن الدرجات درجات بينهم لصار الكلام تكرارا مع قوله فضّلنا بعضهم على بعض ، ولأنّه لو أريد بعضٌ فُضِّل على بعض لقال ورفع بعضهم فوق بعض درجات كما قال في الآية الأخرى « ورفع بعضكم فوق بعض درجات » .

وعليه فالعدول من التصريح بالاسم أو بالوصف المشهور به لقصد دفع الاحتشام عن المبلِّغ الذي هو المقصود من هذا الوصف وهو محمد صلى الله عليه وسلم ، والعرب تعبّر بالبعض عن النفس كما في قول لبيد :

تَرّاكُ أمْكِنَةٍ إذَا لَمْ أرْضَهَا أوْ يعْتَلِقْ بعضَ النّفوسِ حِمَامُهَا

أراد نفسه ، وعن المخاطب كقولي أبي الطيّب :

إذا كان بعضُ النّاس سيفا لِدَوْلَةٍ فَفِي النّاسِ بُوقات لها وطُبُول

والذي يعيّن المراد في هذا كلّه هو القرينة كانطباق الخبر أو الوصف على واحد كقول طرفة :

إذا القَوْم قالوا مَنْ فتًى خِلتُ أنّني عُنِيتُ فلم أكسل ولم أتبلّدِ

وقد جاء على نحو هذه الآية قوله تعالى « وما أرسلناك عليهم وكيلا وربّك أعلم بمن في السماوات والأرض ولقد فضّلنا بعض النبيئين على بعض » عقّب قوله « وإذا قرأتَ القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا — إلى أن قال — وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن — إلى قوله — ولقد فضّلنا بعض النبيئين على بعض ».

وهذا إعلام بأنّ بعض الرسل أفضل من بعض على وجه الإجمال وعدمِ تعيين الفاضل من المفضول : ذلك أنّ كل فريق اشتركوا في صفةِ خيرٍ لا يخلُونَ من أن يكون بعضهم أفضل من بعض بما للبعض من صفات كمال زائدة على الصفة المشتركة بينهم ، وفي تمييز صفات التفاضل غموض ، وتطرق لتوقّع الخطإ وعروض . وليس ذلك بسهلٍ على العقول المعرّضة للغفلة والخطإ . فإذا كان التفضيل قد أنبأ به ربّ الجميع ، ومَن إليه التفضيل ، فليس من قدْر النّاس أن يتصدّوا لوضع الرسل في مراتبهم . وحسبهم الوقوف عندما ينبئهم الله في كتابه أو على لسان رسوله .

وهذا مورد الحديث الصحيح « لا تُفضّلوا بين الأنبياء » يعني به النهي عن التفضيل التفصيلي ، بخلاف التفضيل على سبيل الإجمال ، كما نقول : الرسل أفضل من الأنبياء الذين ليسوا رسلا . وقد ثبت أنّ محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل الرّسل لما تظاهر من آيات تفضيله وتفضيل الدين الذي جاء به وتفضيل الكتاب الذي أنزل عليه . وهي متقارنة الدلالة تنصيصا وظهورا ، إلاّ أنّ كثرتها تحصل اليقين بمجموع معانيها عملا بقاعدة كثرة الظواهر تفيد القطع . وأعظمها آية « وإذ أخذ الله ميثاق النبيئين لَمَا آتينكم من كتاب وحكمةٍ ثم جاءكم رسول مصدّق لما معكم لتؤمنُنّ به ولتنصرُنّه » الآية .

وأما قول النبيء صلى الله عليه وسلم « لا يقولَنّ أحَدُكُم أنا خير من يونس بن مَتَّى » يعني بقوله « أنا » نفسه على أرجح الاحتمالين ، وقوله « لا تُفَضِّلوني على مُوسَى » ، فذلك صدر قبل أن يُنبئَه اللهُ بأنه أفضل الخلق عنده .

وهذه الدرجات كثيرة عرَفْنَا منها : عمومَ الرسالة لكافة الناس ، ودوامَها طُولَ الدهر ، وختمها للرسالات ، والتأييد بالمعجزة العظيمة التي لا تلتبس بالسحر والشعْوذة ، وبدوام تلك المعجزة ، وإمكان أن يشاهدها كل من يؤهّل نفسه لإدراك الإعجاز ، وبابتناء شريعته على رعي المصالح ودرء المفاسد والبلوغ بالنفوس إلى أوج الكمال ، وبتيسير إدانة معانديه له ، وتمليكه أرضهم وديارَهم وأموالَهم في زمن قصير ، وبجعل نقل معجزته متواترا لا يجهلها إلاّ مُكابر ، وبمشاهدة أمته لقبره الشريف ، وإمكان اقترابهم منه وائتناسهم به صلى الله عليه وسلم .

وقد عطف ما دل على نبيئنا على ما دل على موسى — عليهما السلام — لشدة الشبه بين شريعتَيْهما ، لأنّ شريعة موسى عليه السلام أوسع الشرائع ، ممّا قبلها ، بخلاف شريعة عيسى عليه السلام .

وتكليمُ الله موسى هو ما أوحاه إليه بدون واسطةِ جبريل ، بأن أسمعه كلاما أيقن أنّه صادر بتكوين الله ، بأن خلق الله أصواتاً من لغة موسى تضمنت أصول الشريعة ، وسيجيء بيان ذلك عند قوله تعالى « وكلّم الله موسى تكليما » في سورة النساء .

وقوله « وآتينا عيسى ابنَ مريم البيّنات وأيّدناه بروح القدس » البينات هي المعجزات الظاهرة البيّنة ، وروح القدس هو جبريل ، فإنّ الروح هنا بمعنى المَلَك الخاص كقوله « تَنَزّلُ الملائكةُ والروحُ فيها » .

والقُدُس بضم القاف وبضم الدال عند أهل الحجاز وسكونها عند بني تميمَ بمعنى الخلوص والنزاهة ، فإضافة روح إلى القدس من إضافة الموصوف إلى الصفة ، ولذلك يقال الروحُ القدس ، وقيل القُدُس اسم الله كالقدّوس فإضافة روح إليه إضافة أصلية ، أي روح من ملائكة الله .

وروح القدس هو جبريل قال تعالى : « قل نَزّلَه روح القدس من ربك بالحق » ، وفي الحديث « إنّ رُوح القدس نفث في رُوعي أنّ نفسا لن تموت حتى تستكمل أجلها » وفي الحديث أنّ النبيء صلى الله عليه وسلم قال لحسان « اهجُهُم ومعَك روحُ القدس » .

وإنّما وصف عيسى بهذين مع أنّ سائر الرسل أيّدوا بالبيّنات وبروح القدس ، للرد على اليهود الذين أنكروا رسالته ومعجزاته ، وللرد على النصارى الذين غلَوْا فزعموا ألوهيته ، ولأجل هذا ذكر معه اسم أمه — مهما ذكر — للتنبيه على أنّ ابن الانسان لا يكون إلها ، وعلى أنّ مريم أمة الله تعالى لا صاحبة لأنّ العرب لا تذكر أسماء نسائها وإنّما تكني ، فيقولون ربّة البيت ، والأهل ، ونحو ذلك ولا يذكرون أسماء النساء إلا في الغزل ، أو أسماء الاماء .

﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ وَلَٰكِنِ ٱخْتَلَفُواْ فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُواْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴾ 253 .

اعتراض بين الفذلكة — المستفادة من جملة تلك الرسل إلى آخرها — وبين جملة « يايها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم » ، فالواو اعتراضية : فإنّ ما جرى من الأمر بالقتال ومن الأمثال التي بيّنَتْ خصال الشجاعة والجبن وآثارهما ، المقصود منه تشريعا وتمثيلا قتالُ أهلِ الإيمان لأهل الكفر لإعلاءِ كلمة الله ونصر الحق على الباطل وبث الهُدى وإزهاق الضلال . بيّن الله بهذا الاعتراضِ حجةَ الذين يقاتلون في سبيل الله على الذين كفروا : بأنّ الكافرين هم الظالمون إذ اختلفوا على ما جاءتهم به الرسل ، ولو اتّبعوا الحق لسلموا وسالموا .

ثم يجوز أن يكون الضمير المضاف إليه في قوله « من بعدهم » مرادا به جملة الرسّل أي ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعد أولئك الرسل من الأمم المختلفة في العقائد

مثل اقتتال اليهود والنصارى في اليمن في قصة أصحاب الأخدود، ومقاتلة الفلسطينيين لبني إسرائيل انتصارا لأصنامهم، ومقاتلة الحبشة لمشركي العرب انتصارا لبيعة القليس التي بناها الحبشة في اليَمن، والأمم الذين كانوا في زمن الإسلام وناوَوْه وقاتلوا المسلمين أهلَه، وهم المشركون الذين يزعمون أنّهم على ملة إبراهيم واليهودُ والنصارى، ويكون المراد بالبيّنات دلائِل صدق محمد صلى الله عليه وسلم، فتكون الآية إنحاء على الذين عاندوا النبيء وناووا المسلمين وقاتلوهم، وتكون الآية على هذا ظاهرة التفرّع على قوله «وقاتلوا في سبيل الله واعلموا الخ».

ويجوز أن يكون ضمير «مِنْ بعدهم» ضميرَ الرسل على إرادة التوزيع، أي الذين من بعد كل رسول من الرسل، فيكون مفيدا أنّ أمة كل رسول من الرسل اختلفوا واقتتلوا اختلافا واقتتالاً نشَأ من تكفير بعضهم بعضا كما وقع لبني إسرائيل في عصور كثيرة بلغت فيها طوائف منهم في الخروج من الدِّين إلى حد عبادة الأوثان، وكما وقع للنصارى في عصور بلغ فيها اختلافهم إلى حد أن كفَّر بعضهم بعضا، فتقاتلت اليهود غير مرة قتالا جرى بين مملكة يهوذا ومملكة إسرائيل، وتقاتلت النصارى كذلك من جرّاء الخلاف بين اليعاقبة والملَكية قبل الإسلام، وأشهر مقاتلات النصارى الحروب العظيمة التي نشأت في القرن السادس عشر من التاريخ المسيحي بين أشياع الكاثوليك وبين أشياع مذهب لوثير الراهبِ الجرماني الذي دعا الناس إلى إصلاح المسيحية واعتبار أتباع الكنيسة الكاثوليكية كفّارا لادّعائهم ألوهية المسيح، فعظمت بذلك حروب بين فرّانسا وأسبانيا وجرمانيا وانكلترا وغيرها من دول أوروبا.

والمقصود تحذير المسلمين من الوقوع في مثل ما وقع فيه أولئك، وقد حذّر النبيء صلى الله عليه وسلم من ذلك تحذيرا متواترا بقوله في خطبة حجة الوداع «فلاَ ترجعوا بعدي كُفّارا يضرِبُ بعضُكم رقابَ بعض»، يحذّرهم ما يقع من حروب الردّة وحروب الخوارج بدعوى التكفير، وهذه الوصية من دلائِل النبوءة العظيمة.

وورد في الصحيح قوله «إذا التقى المسلمان بسيْفَيْهِما فالقاتلُ والمقتولُ في النار»، قيل يا رسول الله هذا القاتلُ، فما بالُ المقتول، قال: «أمَا إنّه كان حريصا على قتل أخيه»، وذلك يفسّر بعضه بعضا أنّه القتالُ على اختلاف العقيدة.

والمراد بالبينات على هذا الاحتمال أدلة الشريعة الواضحة التي تفرق بين متبع الشريعة ومعاندها والتي لا تقبل خطأ الفهم والتأويل لو لم يكن دأبهم المكابرة ودحض الدين لأجل عَرض الدنيا. والمعنى أن الله شاء اقتتالهم فاقتتلوا، وشاء اختلافهم فاختلفوا، والمشيئه هنا مشيئة تكوين وتقديرٍ لا مشيئة الرضا لأن الكلام مسوق مساق التمني للجواب والتحسير على امتناعه وانتفائه المفاد بلَوْ كقول طرفة:

فلو شاء ربي كنتُ قيس بن خالد ولو شاء ربي كنتُ عَمْرو بن مرثد

وقوله «ولكنْ اختلفوا» استدراك على ما تضمنه جواب لو شاء الله: وهو ما اقتتل. لكن ذكر في الاستدراك لازم الضد لِجواب (لوْ) وهو الاختلاف لأنهم لما اختلفوا اقتتلوا ولو لم يختلفوا لَمَا اقتتلوا. وإنما جيء بلازم الضد في الاستدراك للايماء إلى سبب الاقتتال ليظهر أن معنى نفي مشيئة الله تَرْكَهم الاقتتالَ، هو أنه خلَق داعية الاختلاف فيهم. فبتلك الداعية اختلفوا، فجرهم الخلاف إلى أقصاه وهو الخلاف في العقيدة، فمنهم من آمن ومنهم من كفر، فاقتتلوا لأن لزوم الاقتتال لهذه الحالة أمر عرفي شائع. فإن كان المراد اختلاف أمة الرسول الواحد فالايمان والكفر في الآية عبارة عن خطإ أهل الدين فيه إلى الحد الذي يفضي ببعضهم إلى الكفر به. وإن كان المراد اختلاف أممِ الرسل كلٍ للأخرى كما في قوله «وقالت اليهود ليست النصارى على شيء» فالايمان والكفر في الآية ظاهر، أي فمنهم من آمن بالرسول الخاتم فاتّبعه ومنهم من كفر به فعاداه، فاقتتل الفريقان.

وأياما كان المراد من الوجهين فإن قوله «فمنهم من آمن ومنهم من كفر» ينادي على أن الاختلاف الذي لا يبلغ بالمختلفين إلى كفر بعضهم بما آمن به الآخر لا يبلغ بالمختلفين إلى التقاتل، لأن فيما أقام الله لهم من بينات الشرع ما فيه كفاية الفصل بين المختلفين في اختلافهم إذا لم تغلب عليهم المكابرة والهوى أو لم يُعْمِهم سوء الفهم وقلة الهدى.

لا جرم أن الله تعالى جعل في خلقة العقول اختلاف الميول والأفهام، وجعل في تفاوت الذكاء وأصالة الرأي أسبابا لاختلاف قواعد العلوم والمذاهب، فأسباب الاختلاف إذَنْ مركوزة في الطباع، ولهذَا قال تعالى «ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم»

ثم قال « ولـكن اختلفوا » ، فصار المعنى لو شاء الله ما اختلفوا ، لـكنّ الخلاف مركوز في الجبلة . بيد أن الله تعالى قد جعل – أيضا – في العقول أصُولا ضرورية قطعية أو ظنّية ظنا قريبا من القطع به تستطيع العقول أن تعيّن الحق من مختلف الآراء ، فما صرف الناس عن اتباعه إلا التأويلاتُ البعيدة التي تحمل عليها المكابرةُ أو كراهيةُ ظهور المغلوبيّة ، أو حُب المدحة من الأشياع وأهلِ الأغراض ، أو السعي إلى عـرَض عاجل من الدنيا ، ولو شاء الله ما غرّز في خلقة النفوس دواعي الميل إلى هاته الخواطر السيئة فما اختلفوا خلافا يدوم ، ولـكن اختلفوا هذا الخلافَ فمنهم من آمن ، ومنهم من كفر ، فلا عذر في القتال إلا لفريقين : مؤمن ، وكافر بما آمن به الآخر ، لأن الغضب والحمية الناشئين عن الاختلاف في الدين قد كانا سبب قتال منذ قديم ، أما الخلاف الناشئُ بين أهل دين واحد الذي لم يبلغ إلى التكفير فلا ينبغي أن يكون سبب قتال .

ولهذا قال النبيء صلى الله عليه وسلم « من قال لأخيه يا كافر فقد باء هو بها » لأنّه إذا نسب أخاه في الدين إلى الكفر فقد أخذ في أسباب التفريق بين المسلمين وتوليد سبب التقاتل ، فرجع هو بإثم الكفر لأنّه المتسبب فيما يتسبب على الكفر ، ولأنّه إذا كان يرى بعضَ أحوال الإيمان كفرا ، فقد صار هو كافرا لأنّه جعل الإيمان كفرا . وقال عليه الصلاة والسلام « فلا ترجعوا بعدي كفّارا يضرب بعضكم رقاب بعض » ، فجعل القتال شعار التكفير . وقد صم المسلمون عن هذه النصيحة الجليلة فاختلفوا خلافا بلغ بهم إلى التكفير والقتال ، وأوّله خلاف الردة في زمن أبي بكر ، ثم خلاف الحرورية في زمن علي وقد كفّروا عليا في قبوله تحكيم الحكمين ، ثم خلاف أتباع المقنّع بخراسان الذي ادعى الالاهية واتخذ وجها من ذهب ، وظهر سنة 159 وهلك سنة 163 ، ثم خلاف القرامطة مع بقية المسلمين وفيه شائبة من الخلاف المذهبي لأنّهم في الأصل من الشيعة ثم تطرفوا فكفّروا وادّعوا الحلول – أي حلول الرب في المخلوقات – واقتلعوا الحجر الأسود من الكعبة وذهبوا به إلى بلدهم في البحرين ، وذلك من سنة 293 . واختلف المسلمون أيضا خلافا كثيرا في المذاهب جرّ بهم تارات إلى مقاتلات عظيمة ، وأكثرها حروب الخوارج غير المكفّرين لبقية الأمة في المشرق ، ومقاتلات أبي يزيد النكاري الخارجي بالقيروان وغيرها سنة 333 ، ومقاتلة الشيعة وأهل السنة بالقيروان سنة 407 ، ومقاتلة الشافعية والحنابلة

ببغداد سنة 475 . ومقاتلة الشيعة وأهل السنة بها سنة 445 . وأعقبتها حوادث شر بينهم متكررة إلى أن اصطلحوا في سنة 502 وزال الشر بينهم . وقتال الباطنية المعروفين بالإسْمَاعِيلية لأهل السنة في سَاوَة وغيرها من سنة 494 إلى سنة 523 . ثم انقلبت إلى مقاتلات سياسية . ثم انقلبوا أنصارا للأسلام في الحروب الصليبية . وغير ذلك من المقاتلات الناشئة عن التكفير والتضليل . لا نذكر غيرها من مقاتلات الدول والأحزاب التي نخرت عظم الإسلام . وتطرّقت كل جهة منه حتى البلدِ الحرام .

فالآية تنادي على التعجيب والتحذير من فعل الأمم في التقاتل للتخالف حيث لم يبلغوا في أصالة العقول أو في سلامة الطوايا إلى الوسائل التي يتفادون بها عن التقاتل . فهم ملومون من هذه الجهة ، ومشيرة إلى أنّ الله تعالى لو شاء لخلقهم من قبل على صفة أكمل مما هم عليه حتى يستعدّوا بها إلى الاهتداء إلى الحق وإلى التبصّر في العواقب قبل ذلك الإبّان ، فانتفاء المشيئة راجع إلى حكمة الخلقة . واللّوم والحسرة راجعان إلى التقصير في امتثال الشريعة ، ولذلك قال « ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكنّ الله يفعل ما يريد » فأعاد «ولو شاء الله ما اقتتلوا » تأكيدا للأول وتمهيدا لقوله « ولكنّ الله يفعل ما يريد » ليعلمَ الواقف على كلام الله تعالى أنّ في هدى الله تعالى مقنعا لهم لو أرادوا الاهتداء . وأنّ في سعة قدرته تعالى عصمة لهم لو خلقهم على أكملَ من هذا الخَلق كما خلق الملائكة . فالله يخلق ما يشاء ولكنّه يكمل حال الخلق بالإرشاد والهدي ، وهم يفرّطون في ذلك .

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَٰكُم مِّن قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَٰعَةٌ وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ 254.

موقع هذه الآية مثل موقع «من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا» الآية لأنّه لما دعاهم إلى بذل نفوسهم للقتال في سبيل الله فقال «وقاتلوا في سبيل الله واعلموا أنّ الله سميع عليم» شفّعَهُ بالدعوة إلى بذل المال في الجهاد بقوله «من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له أضعافا كثيرة» على طريقة قوله «وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله» . وكانت هذه الآية في قوة التذييل لآية «من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا» لأنّ صيغة هذه الآية

أظهر في إرادة عموم الإنفاق المطلوب في الاسلام ، فالمراد بالإنفاق هنا ما هو أعم من الإنفاق في سبيل الله ، ولذلك حذف المفعول والمتعلق لقصد الانتقال إلى الأمر بالصدقات الواجبة وغيرها ، وستجيء آيات في تفصيل ذلك .

وقوله «مما رزقناكم» حث على الإنفاق واستحقاق فيه .

وقوله «من قبل أن يأتي يوم» حث آخر لأنه يذكر بأن هنالك وقتا تنتهي الأعمال إليه ويتعذّر الاستدراك فيه ، واليوم هو يوم القيامة ، وانتفاء البيع والخلة والشفاعة كناية عن تعذّر التدارك للفائت ، لأن المرء يحصل ما يعوزه بطرق هي المعاوضة المعبر عنها بالبيع ، والارتفاق من الغير وذلك بسبب الخلة ، أو بسبب توسط الواسطة إلى من ليس بخليل .

والخلة –بضم الخاء– المودة والصحبة ، ويجوز كسر الخاء ولم يقرأ به أحد ، وتطلق الخلة بالضم على الصديق تسمية بالمصدر فيستوي فيه الواحد وغيره والمذكر وغيره قال الحماسي :

ألاَ أبلغَا خُلّتي راشِدا وصنوي قديما إذا ما اتصل

وقال كعب : أكرِمْ بها خُلّةً ، البيت .

فيجوز أن يراد هنا بالخلة المودة ، ونفي المودة في ذلك نفي لِحصول أثرها وهو الدّفع عن الخليل كقوله تعالى «واخشوا يوما لا يجزي والد عن ولده ولا مولود هو جاز عن والده شيئا» ، ويجوز أن يكون نفي الخليل كناية عن نفي لازمه وهو النفع كقوله «يومَ لا ينفع مال ولا بنُونَ» ، قال كعب بن زهير :

وقال كل خليل كنت آمُلُه لا ألهينّك إني عنك مشغول

وقرأ الجمهور لا بيع فيه –وما بعده– بالرفع لأنّ المراد بالبيع والخلة والشفاعة الأجناس لا محالة ، إذ هي من أسماء المعاني التي لا آحاد لها في الخارج فهي أسماء أجناس لا نكرات ، ولذلك لا يحتمل نفيها إرادة نفي الواحد حتى يحتاج عند قصد

التنصيص على إرادة نفي الجنس إلى بناء الاسم على الفتح ، بخلاف نحو لا رجلَ في الدار ولا إلهَ إلا الله ، ولهذا جاءت الرواية في قول إحدى صواحب أم زرع «زوجي كلَيْلِ تِهامَة لا حَرٌّ ولا قُرٌّ ولا مَخَافَةٌ ولا سآمة» بالرفع لاغير ، لأنها أسماء أجناس كما في هذه الآية . وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ويعقوب بالفتح لنفي الجنس نصًا فالقراءتان متساويتان معنى، ومن التكلّف هنا قول البيضاوي إنّ وجه قراءة الرفع وقوع النفي في تقدير جواب لسؤال قائل هل بيعٌ فيه أو خلّة أو شفاعة .

والشفاعة الوساطة في طلب النافع ، والسعي إلى من يراد استحقاق رضاه على مغضوب منه عليه أو إزالة وحشة أو بغضاء بينهما ، فهي مشتقة من الشفع ضد الوتر، يقال شفع كمنع إذا صيّر الشيء شفعا ، وشفع أيضا كمنع إذا سعى في الإرضاء ونحوه لأنّ المغضوب عليه والمحروم يبعد عن واصله فيصير وترا فإذا سعى الشفيع بجلب المنفعة والرضا فقد أعادهما شفعا ، فالشفاعة تقتضي مشفوعا إليه ومشفوعا فيه ، وهي — في عرفهم — لا يتصدّى لها إلاّ من يتحقّق قبول شفاعته ، ويقال شفع فلان عند فلان في فلان فشفّعه فيه أي فقبل شفاعته ، وفي الحديث : « قالوا هذا جدير إن خطب بأن ينكح وإن شفع بأن يشفع » .

وبهذا يظهر أنّ الشفاعة تكون في دفع المضرة وتكون في جلب المنفعة قال :

فذاك فتًى إن تأته في صنيعة   إلى ماله لا تأته بشفيع

ومما جاء في منشور الخليفة القادر بالله للسلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي « ولّيناك كورة خراسان ولقبناك يمين الدولة . بشفاعة أبي حامد الاسفرائيني » ، أي بواسطته ورغبته .

فالشفاعة — في العرف — تقتضي إدلال الشفيع عند المشفوع لديه . ولهذا نفاها الله تعالى هنا بمعنى نفي استحقاق أحد من المخلوقات أن يكون شفيعا عند الله بإدلال ، وأثبتها في آيات أخرى كقوله — قريبا — «من ذا الذي يشفع عنده إلاّ بإذنه» وقوله

«ولا يشفعون إلاّ لمن ارتضى» ، وثبتت للرسول عليه السلام في أحاديث كثيرة وأشير إليها بقوله تعالى «عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا» وفسّرت الآية بذلك في الحديث الصحيح، ولذلك كان من أصول اعتقادنا إثبات الشفاعة للنبيء صلى الله عليه وسلم ، وأنكرها المعتزلة وهم مخطئون في إنكارها وملبسون في استدلالهم ، والمسألة مبسوطة في كتب الكلام .

والشفاعة المنفية هنا مراد بها الشفاعة التي لا يسع المشفوعَ إليه ردّها ، فلا يعارض ما ورد من شفاعة النبيء صلى الله عليه وسلم في الأحاديث الصحيحة لأنّ تلك كرامة أكرمه الله تعالى بها وأذن له فيها إذ يقول « اشفع تشفع» فهي ترجع إلى قوله تعالى « من ذا الذي يشفع عنده إلاّ بإذنه » وقوله « ولا يشفعون إلاّ لمن ارتضى» وقوله « ولا تنفع الشفاعة عنده إلاّ لمن أذن له » .

وقوله « والكافرون هم الظالمون » صيغة قصر نشأت عن قوله « لا بيع فيه ولا خلّة ولا شفاعة » ، فدلّت على أنّ ذلك النفي تعريض وتهديد للمشركين فعقب بزيادة التغليظ عليهم والتنديد بأنّ ذلك التهديد والمهدّد به قد جلبوه لأنفسهم بمكابرتهم فما ظلمهم الله ، وهذا أشدّ وقعا على المعاقب لأنّ المظلوم يجد لنفسه سلوّا بأنّه معتدى عليه ، فالقصر قصر قلب ، بتنزيلهم منزلة من يعتقد أنّهم مظلومون . ولك أن تجعلَه قصرا حقيقيا ادّعائيا لأنّ ظلمهم لما كان أشدّ الظلم جعلوا كمن انحَصر الظلم فيهم .

والمراد بالكافرين ظاهرا المشركون ، وهذا من بدائع بلاغة القرآن ، فإنّ هذه الجملة صالحة أيضا لتذييل الأمر بالإنفاق في سبيل الله ، لأنّ ذلك الإنفاق لقتال المشركين الذين بدأوا الدين بالمناوأة ، فهم الظالمون لا المؤمنون الذين يقاتلونهم لحماية الدين والذبّ عن حوزته . وذكر الكافرين في مقام التسجيل فيه تنزيه للمؤمنين عن أن يتركوا الإنفاق إذ لا يظنّ بهم ذلك ، فتركه والكفر متلازمان ، فالكافرون يظلمون أنفسهم ، والمؤمنون لا يظلمونها ، وهذا كقوله تعالى « وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة » ، وذلك أنّ القرآن يصوّر المؤمنين في أكمل مراتب الإيمان ويقابل حالهم بحال الكفار تغليظا وتنزيها ، ومن هذه الآية وأمثالها اعتقد بعض فرق الإسلام أنّ المعاصي تبطل الإيمان كما قدمناه .

ٱللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ مَن ذَا ٱلَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ . 255

لما ذكر هول يوم القيامة وذكر حال الكافرين استأنف بذكر تمجيد الله تعالى وذكر صفاته إبطالا لكفر الكافرين وقطعا لرجائهم ، لأنّ فيها « من ذا الذى يشفع عنده إلاّ بإذنه » ، وجعلت هذه الآية ابتداء لآيات تقرير الوحدانية والبعث ، وأودعت هذه الآية العظيمة هنا لأنّها كالبرزخ بين الأغراض السابقة واللاّحقة .

وجيء باسم الذات هنا لأنّه أظهر طريق في الدلالة على المسمى المنفرد بهذا الاسم ، فإنّ العلَم أعرَفُ المعَارف لعدم احتياجه في الدلالة على مسمّاه إلى قرينة أو معُونة لولا احتمالُ تعدد التسمية ، فلما انتفى هذا الاحتمالُ في اسم الجلالة كان أعرفَ المعارف لا محالةَ لاستغنائه عن القرائن والمعونات ، فالقرائنُ كالتكلّم والخطاب ، والمعونات كالمعَاد والإشارةِ باليد والصلةِ وسبقِ العهد والإضافة .

وجملة « لا إله إلاّ هو» خبر أول عن اسم الجلالة ، والمقصود من هذه الجملة إثبات الوحدانية وقد تقدم الكلام على دلالة لا إله إلاّ هو على التوحيد ونفي الآلهة عند قوله تعالى « وإلهكم إله واحد لا إله إلاّ هو» .

وقوله « الحي » خبر لمبتدإ محذوف ، والقيّوم خبر ثان لذلك المبتدإ المحذوف ، والمقصودُ إثبات الحياة وإبطالُ استحقاق آلهة المشركين وصف الإلهية لانتفاء الحياة عنهم كما قال إبراهيم عليه السلام « يا أبت لِمَ تعبدُ ما لا يسمع ولا يبصر» . وفُصِلت هذه الجملة عن التي قبلها للدلالة على استقلالها لأنّها لو عطفت لكانت كالتبع ، وظاهر كلام الكشاف أنّ هذه الجملة مبيّنة لما تضمّنته جملة « الله لا إله إلاّ هو » من أنّه القائم

بتدبير الخلق . أي لأنّ اختصاصه بالإلهية يقتضي أنْ لا مدبّر غيره ، فلذلك فصلت ، خلافا لما قرر به التفتازاني كلامَه فإنّه غير ملائم لعبارته .

والحيّ في كلام العرب من قامت به الحياة ، وهي صفة بها الإدراكُ والتصرّفُ . أعني كمال الوجود المتعارف ، فهي في المخلوقات بانبثاث الروح واستقامة جريان الدم في الشرايين . وبالنسبة إلى الخالق ما يقاربُ أثَر صفة الحياة فينا ، أعني انتفاء الجَمَاديَّة مع التنزيه عن عوارض المخلوقات . وفسّرها المتكلّمون بأنّها « صفة تصحّح لمن قامت به الإدراكَ والفعل » .

وفسّر صاحب الكشاف الحيّ بالباقي ، أي الدائم الحياة بحيث لا يعتريه العدم ، فيكون مستعملا كناية في لازم معناه لأنّ إثباتَ الحياة لله تعالى بغير هذا المعنى لا يكون إلاّ مجازا أو كناية . وقال الفخر : « الذي عندي أنّ الحي — في أصل اللغة — ليس عبارة عن صحة العلم والقدرة . بل عبارة عن كمال الشيء في جنسه ، قال تعالى « فأحيا به الأرض بعد موتها » ، وحياة الأشجار إيراقها . فالصفة المسمّاة — في عرف المتكلّمين — بالحياة سمّيت بذلك لأنّ كمال حال الجسم أن يكون موصوفا بها ، فالمفهوم الأصلي من لفظ الحيّ كونه واقعا على أكمل أحواله وصفاته » .

والمقصود بوصف الله هنا بالحيّ إبطال عقيدة المشركين إلاهية أصنامهم التي هي جمادات . وكيف يكون مدبّر أمور الخلق جمادا .

والحيّ صفة مشبهة من حيِيَ . أصله حَيِيٌ كحَذِرٍ أدغمت الياءان . وهو يائي باتفاق أئمة اللّغة . وأما كتابة السلف في المصحف كلمة حيوة بواو بعد الياء فمخالفة للقياس . وقيل كتبوها على لغة أهل اليمن لأنّهم يقولون حيوة أي حياة ، وقيل كتبوها على لغة تفخيم الفتحة .

والقيّوم فيعول من قام يقوم وهو وزن مبالغة . وأصله قَيْوُوم فاجتمعت الواو والياء وسبقت إحداهما بالسكون فقلبت الواو ياء وأدغمتا . والمراد به المبالغة في القيام المستعمل — مجازا مشهورا — في تدبير شؤون الناس . قال تعالى « أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبتْ » . والمقصود إثبات عموم العلم له وكمالِ الحياة وإبطالُ إلآهية

أصنام المشركين ، لأن المشركين كانوا يعترفون بأنّ مدبّر الكون هو الله تعالى ، وإنّما جعلوا آلهتهم شفعاء وشركاء ومقتسمين أمور القبائل . والمشركون من اليونان كانوا قد جعلوا لكلّ إله من آلهتهم أنواعا من المخلوقات يتصرّف فيها وأمما من البشر تنتمي إليه ويَحنأ عليها .

وجملة « لا تأخذه سِنة ولا نوم » مُقرّرة لمضمون جملة « الله الحيّ القيوم » ولرفع احتمال المبالغة فيها ، فالجملة منزّلة منزلة البيان لمعنى الحي القيوم ولذلك فصلت عن التي قبلها .

والسِّنة فِعْلة من الوسن ، وهو أول النوم ، والظاهر أنّ أصلها اسم هيأة كسائر ما جاء على وزن فِعله من الواوي الفاء ، وقد قالوا وَسنة بفتح الواو على صيغة المرة . والسنة أول النوم ، قال عدي بن الرقاع :

وسنانُ أقْصَدَهُ النُّعَاس فَرنَّقَتْ . في عينه سِنَة وليسَ بنائم

والنوم معروف وهو فتور يعتري أعصَاب الدماغ من تعب أعمال الأعصاب ومن تصاعد الأبخرة البدنية الناشئة عن الهضم والعملِ العصبي ، فيشتدّ عند مغيب الشمس ومجيءِ الظُلمة فيطلب الدمَاغ والجهاز العصبي الذي يدبّره الدمَاغ استراحةً طبيعية فيغيب الحِسّ شيئا فشيئا وتثقل حركة الأعضاء ، ثم يغيب الحسّ إلى أن تسترجع الأعصاب نشاطها فتكون اليقظة .

ونفي استيلاء السنة والنوم على الله تعالى تحقيق لكمال الحياة ودوام التدبير ، وإثبات لكمال العلم ؛ فإنّ السنة والنوم يشبهان الموت ، فحياة النائم في حالهما حياة ضعيفة ، وهما يعوقان عن التدبير وعن العلم بما يحصل في وقت استيلائهما على الإحساس.

ونفي السنة عن الله تعالى لا يغني عن نفي النوم عنه لأنّ من الأحياء من لا تعتريه السنة فإذا نام نام عميقا ، ومن الناس من تأخذه السنة في غير وقت النوم غلبة ، وقد تمادحت العرب بالقدرة على السهر ، قال أبو كبير :

فأتَتْ به حُوشَ الفُؤادِ مُبَطَّنا سُهُداً إذَا ما نَامَ ليلُ الهَوْجَلِ

والمقصود أنّ الله لا يحجب علمه شيء حجبا ضعيفا ولا طويلا ولا غلبة ولا اكتسابا ، فلا حاجة إلى ما تطلّبه الفخر والبيضاوي من أن تقديم السنة على النوم مراعى فيه ترتيب الوجود ، وأنّ ذكر النوم من قبيل الاحتراس . وقد أخذ هذا المعنى بشّار وصاغه بما يناسب صناعة الشعر فقال :

وليلٍ دَجُوجِيٍ تَنَامُ بناتُه وأبناؤه من طُوله (1) ورَبَائِبه

فإنّه أراد من بنات الليل وأبنائه الساهرات والساهرين بمواظبة ، وأراد بربائب الليل من هم أضعف منهم سهرا لليلِ لأنّ الربيب أضعف نسبة من الولد والبنت .

وجملة « له ما في السماوات وما في الأرض » تقرير لانفراده بالالهية إذ جميع الموجودات مخلوقاته ، وتعليل لاتّصافه بالقيّومية لأنّ من كانت جميع الموجودات مِلكا له فهو حقيق بأن يكون قيّومها وألاّ يهملها ولذلك فُصلت الجملة عن التي قبلها .

واللامُ للمِلك . والمراد بالسماوات والأرض استغراق أمكنة الموجودات ، فقد دلت الجملة على عموم الموجودات بالموصول وصلته ، وإذا ثبت ملكه للعموم ثبت أنّه لا يشذّ عن مِلكه موجود فحصل معنى الحصر ، ولكنّه زاده تأكيدا بتقديم المسند — أي لا لِغيره — لإفادة الردّ على أصناف المشركين ، من الصابئة عبدة الكواكب كالسريان واليونان ، ومن مشركي العرب ، لأنّ مجرّد حصول معنى الحصر بالعموم لا يكفي في الدلالة على إبطال العقائد الضّالة . فهذه الجملة أفادت تعليم التوحيد بعمومها ، وأفادت إبطال عقائد أهل الشرك بخصوصية القصر ، وهذا بلاغة معجِزة .

وجملة « من ذا الذي يشفع عنده إلاّ بإذنه » مقرّرة لمضمون جملة « له ما في السماوات وما في الأرض » لما أفادهُ لام الملك من شمول ملكه تعالى لِجميع ما في السماوات وما في الأرض ، وما تضمّنه تقديم المجرور من قَصْر ذلك الملك عليه تعالى قصرَ قلب ، فبطل وصف الالهية عن غيره تعالى ، بالمطابقة . وبطل حق الإدلال عليه والشفاعة عنده — التي لا تردّ — بالالتزام ، لأنّ الادلال من شأن المساوي والمقارب ، والشفاعة إدلال . وهذا إبطال لمعتقد معظم مشركي العرب لأنّهم لم يثبتوا لالهتهم وطواغيتهم

(1) كتب في نسخة ديوان بشار «هوله» بهاء في أوله وطبع كذلك وبدا لي بعد ذلك أنه تحريف وأن الصواب «طوله» بطاء عوض الهاء لأنه المناسب لقوله «تنام» .

ألوهية تامة ، بل قالوا « هؤلاء شفعاؤنا عند الله » وقالوا « ما نعبدهم إلاّ ليقرّبونا إلى الله زُلفى » ، فأكّد هذا المدلول بالصريح ، ولذلك فصلت هذه الجملة عمّا قبلها .

و(ذا) مزيدة للتأكيد إذ ليس ثمّ مشار إليه معيّن ، والعرب تزيد (ذا) لما تدل عليه الإشارة من وجود شخص معيّن يتعلق به حكم الاستفهام ، حتى إذا أظهر عدم وجوده كان ذلك أدلّ على أن ليس ثمّة متطلع ينصب نفسه لادّعاء هذا الحكم ، وتقدم القول في (من ذا) عند قوله تعالى « مَن ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا » . والاستفهام في قوله :

« من ذا الذي يشفع عنده » مستعمل في الإنكار والنفي بقرينة الاستثناء منه بقوله « إلاّ بإذنه » .

والشفاعة تقدم الكلام عليها عند قوله تعالى « لا بيع فيه ولا خلّة ولا شفاعة » .

والمعنى أنّه لا يشفع عنده أحد بحق وإدلال لأنّ المخلوقات كلها ملكهُ ، ولكن يشفع عنده من أراد هو أن يُظهر كرامته عنده فيأذَنَه بأن يشفع فيمن أراد هو العفوَ عنه ، كما يُسند إلى الكبراء مناولة المكرمات إلى نبغاء التلامذة في مواكب الامتحان ، ولذلك جاء في حديث الشفاعة : أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتيه الناس ليكلّم ربّه فيخفّف عنهم هَوْل موقف الحساب ، فيأتي حتى يسجد تحت العرش ويتكلم بكلمات يعلّمه الله تعالى إياها ، فيقال يا محمدُ ارفع رأسك ، سَل تعطَه ، واشفَع تشفَّع ، فسجوده استيذان في الكلام ، ولا يشفع حتى يقال اشفع ، وتعليمهُ الكلمات مقدّمة للإذن .

وجملة « يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه » تقرير وتكميل لما تضمّنه مجموع جملتي « الحيّ القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم » ولما تضمّنته جملة « من ذا الذي يشفع عنده إلاّ بإذنه » ، فإنّ جملتي «الحيّ القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم» دلتا على عموم علمه بما حدث ووُجد من الأكوان ولم تدُلاّ على علمه بما سيكون فأُكد وكمل بقوله يعلمُ الآية ، وهي أيضا تعليل لجملة من ذا الذي يشفع عنده إلاّ بإذنه إذ قد يتّجه سؤال لماذا حُرموا الشفاعة إلاّ بعد الإذن فقيل لأنّهم لا يعلمون من يستحقّ

الشفاعة وربّما غرّتهم الظواهر . والله يعلم من يستحقّها فهو يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم . ولأجل هذين المعنيين فصلت الجملة عما قبلها .

والمراد بما بين أيديهم وما خلفهم ما هو ملاحظ لهم من المعلومات وما خفي عنهم أو ذهلوا عنه منها . أو ما هو واقع بعدهم وما وقع قبلهم . وأما علمه بما في زمانهم فأحْرى . وقيل المستقبل هو ما بين الأيدي والماضي هو الخَلف . وقيل عكس ذلك ، وهما استعمالان مبنيان على اختلاف الاعتبار في تمثيل ما بين الأيدي والخلفِ ، لأنّ ما بين أيدي المرء هو أمامه ، فهو يستقبله ويشاهده ويسعى للوصول إليه . وما خلفه هو ما وراء ظهره . فهو قد تخلّف عنه وانقطع ولا يشاهده . وقد تجاوزه ولا يتّصل به بعد . وقيل أمور الدنيا وأمور الآخرة . وهو فرع من الماضي والمستقبل . وقيل المحسوسات والمعقولات . وأياما كان فاللفظ مجاز . والمقصود عموم العلم بسائر الكائنات .

وضمير (أيديهم) و(خلفهم) عائد إلى «ما في السماوات وما في الأرض» بتغليب العقلاء من المخلوقات لأنّ المراد بما بين أيديهم وما خلفهم ما يشمل أحوال غيرالعقلاء . أو هو عائد على خصوص العقلاء من عموم ما في السماوات وما في الأرض فيكون المراد ما يختصّ بأحوال البشر — وهو البعض . لضمير ولا يحيطون — لأنّ العلم من أحوال العقلاء .

وعطفت جملة « ولا يحيطون بشيء من علمه » على جملة « يعلم ما بين أيديهم » لأنّها تكملة لمعناها كقوله « والله يعلم وأنتم لا تعلمون » .

ومعنى يحيطون يعلمون علما تاما ، وهو مجاز حقيقته أنّ الإحاطة بالشيء تقتضي الاحتواء على جميع أطرافه بحيث لا يشذّ منه شيء من أوله ولا آخره ، فالمعنى لا يعلمون — علم اليقين — شيئا من معلوماته ، وأمّا ما يدّعونه فهو رجم بالغيب . فالعلمُ في قوله « من علمه » بمعنى المعلوم . كالخَلْق بمعنى المخلوق ، وإضافته إلى ضمير اسم الجلالة تخصيص له بالعلوم اللدُنية التي استأثر الله بها ولم ينصب الله تعالى عليها دلائل عقلية أو عادية . ولذلك فقوله « إلاّ بما شاء » تنبيه على أنّه سبحانه قد يُطلع بعض أصفيائه على ما هو من خواصّ علمه كقوله « عالمُ الغيب فلا يُظهر على غيبه أحداً إلاّ مَنْ ارتضى من رسول » .

وقوله « وسع كرسيّه السموات والأرض » تقرير لما تضمّنته الجمل كلّها من عظمة الله تعالى وكبريائه وعلمه وقدرته وبيان عظمة مخلوقاته المستلزمة عظمة شأنه ، أو لبيان سعة ملكه ـ كذلك ـ كما سنبيّنه ، وقد وقعت هذه الجمل مترتّبة متفرّعة .

والكرسي شيء يُجلس عليه مُتركب من أعواد أو غيرها موضوعة كالأعمدة متساوية ، عليها سطح من خشب أو غيره بمقدار ما يسع شخصاً واحدا في جلوسه ، فإن زاد على مجلس واحد وكان مرتفعا فهو العرش . وليس المراد في الآية حقيقة الكرسي إذ لا يليق بالله تعالى لاقتضائه التحيّز ، فتعين أن يكون مرادا به غير حقيقته .

والجمهور قالوا : إنّ الكرسي مخلوق عظيم ، ويضاف إلى الله تعالى لعظمته ، فقيل هو العرش ، وهو قول الحسَن . وهذا هو الظاهر لأنّ الكرسي لم يذكر في القرآن إلاّ في هذه الآية وتكرّر ذكر العرش ، ولم يَرِد ذكرهما مقترنين ؛ فلو كان الكرسي غير العرش لذكر معه كما ذُكرت السماوات مع العرش في قوله تعالى « قل من رب السموات السبع وربُ العرش العظيم » ، وقيل الكرسي غير العرش ؛ فقال ابن زيد هو دون العرش وروى في ذلك عن أبي ذَر أنّ النبيء صلى الله عليه وسلم قال : « ما الكرسيُ في العرش إلاّ كحلقة من حديد ألقيَتْ بين ظهري فلاة من الأرض » وهو حديث لم يصح . وقال أبو موسى الأشعري والسُدى والضحاك : الكرسي موضع القدمين من العرش ، أي لأنّ الجالس على عرش يكون مرتفعا عن الأرض فيوضع له كرسي لئلاّ تكون رجلاه في الفضاء إذا لم يتربّع ، وروي هذا عن ابن عباس . وقيل الكرسي مثَل لعلم الله ، وروي عن ابن عباس لأنّ العالم يجلس على كرسي ليعلّم الناس . وقيل مثل لملك الله تعالى كما يقولون فلان صاحب كرسي العراق أي ملك العراق ، قال البيضاوي : « ولعلّه الفلَك المسمّى عندهم بفلَك البروج » . قلت : أثبت القرآن سبع سماوات ولم يبيّن مسمّاها في قوله (سورة نوح) « ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا وجعل القمر فيهنّ نورا وجعل الشمس سراجا » ، فيجوز أن تكون السماوات طبقات من الأجواء مختلفة الخصائص متمايزة بما يملأها من العناصر ، وهي مسبح الكواكب ، ولقد قال تعالى (سورة الملك) « ولقد زيّنا السماء الدنيا بمصابيح » ، ويجوز أن تكون السماوات هي الكواكب العظيمة المرتبطة بالنظام

الشمسي وهي : فلكان . وعطارد . والزهرة . وهذه تحت الشمس إلى الأرض . والمريخُ ، والمشتري . وزحلُ . وأورانوس . ونبتون ، وهذه فوق الشمس على هذا الترتيب في البعد . إلا أنّها في عظم الحجم يكون أعظمها المشتري ، ثم زحل ، ثم نبتون ، ثم أورانوس . ثم المريخ . فإذا كان العرش أكبرها فهو المشتري . والكرسي دونه فهو زُحل . والسبع الباقية هي المذكورة ، ويضم إليها القمر . وإن كان الكرسي هو العرش فلا حاجة إلى عدّ القمر . وهذا هو الظاهرُ ، والشمس من جملة الكواكب . وقوله تعالى « وجعل الشمس سراجا » تخصيص لها بالذكر للامتنان على الناس بأنّها نور للأرض . إلاّ أنّ الشمس أكبر من جميعها على كل تقدير . وإذا كانت السماوات أفلاكا سبعة لشموس غير هذه الشمس ولكل فلك نظامه كما لهذه الشمس نظامها فذلك جائز — وسبحان من لا تحيط بعظمةِ قدرتِه الأفهامُ — فيكون المعنى على هذا أن الله تعالى نبهنا إلى عظيم قدرته وسعة ملكوته بما يدل على ذلك مع موافقته لما في نفس الأمر . ولكنّه لم يفصّل لنا ذلك لأنّ تفصيله ليس من غرض الاستدلال على عظمته . ولأن العقول لا تصل إلى فهمه لتوقفه على علوم واستكمالات فيها لم تتمّ إلى الآن . ولتعلمُنّ نبأه بعد حين .

وجُملة « ولا يؤوده حفظهما » عطفت على جملة «وَسِع كرسيهُ» لأنّها من تكملتها وفيها ضمير معادُه في التي قبلها . أي إنّ الذي أوجد هاته العوالمَ لا يعجز عن حفظها .

وآده جعله ذا أوَد . والأوَدْ — بالتحريك — العِوَج . ومعنى آده أثقله لأن المثقّل ينحني فيصير ذا أوَد .

وعطف عليه «وهو العلي العظيم» لأنّه من تمامه . والعلو والعظمة مستعاران لشرف القدر وجلال القدرة .

ولهذه الآية فضل كبيرٌ لما اشتملت عليه من أصول معرفة صفات الله تعالى . كما اشتملت سورة الإخلاص على ذلك وكما اشتملت كلمة الشهادة . في الصحيحين عن أبي هريرة « أنّ آتياً أتاه في الليل فأخذ من طعام زكاة الفطر فلما أمسكه قال له إذا أويت إلى فراشك فاقرأ آية الكرسي لن يزال معك من الله حافظ ولا يقربك شيطان

حتى تصبح » فقال له النبـيء صلى الله عليه وسلم « صدقك وذلك شيطان » ، وأخرج مسلم عن أبـي ابن كعب أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له « يا أبا المنذر أتدري أيّ آية من كتاب الله معك أعظم ــ قلت ــ اللهُ لا إله إلاّ هو الحـيّ القيّوم ، فضرب في صدري وقال : والله لِيَهْنِكَ العلمُ أبا المُنذر » . وروى النسائـي : « من قرأ آية الكرسي في دبر كل صلاة مكتوبـة لم يمنعه من دخول الجنـة إلاّ الموت » ، وفيها فضائل كثيرة مجرّبة للتأمين على النفس والبيت .

﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ فَمَنْ يَّكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِاللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ . 256

استئناف بياني ناشئٌ عن الأمر بالقتال في سبيل الله في قوله « وقـٰتلوا في سبيل الله واعلموا أنّ الله سميع عليم » إذ يبدو للسامع أنّ القتال لأجل دخول العدوّ في الإسلام فبيّن في هذه الآية أنّه لا إكراه على الدخول في الإسلام ، وسيأتي الكـلام على أنّها محكمة أو منسوخة .

وتعقيب آيـة الكرسي بهاته الآية بمناسبة أنّ ما اشتملت عليه الآية السابقة من دلائل الوحدانية وعظمة الخالـق وتنزيهه عن شوائب ما كفرت به الأممُ ، من شأنه أن يسوق ذوي العقول إلى قبول هذا الدين الواضحِ العقيدةِ ، المستقيمِ الشريعةِ ، باختيارهم دون جبر ولا إكراه ، ومن شأنه أن يجعل دوامهم على الشرك بمحل السؤال : أيُتْرَكون عليه أم يُكْرَهُون على الإسلام ، فكانت الجملة استئنافا بيانيا .

والإكـراه الحمل على فعل مكـروه ، فالهمزة فيه للجعل ، أي جعله ذا كراهية ، ولا يكون ذلك إلاّ بتخويف وقوع ما هو أشدّ كراهية من الفعل المدعو إليه .

والدين تقدم بيانه عند قوله «مـٰلك يوم الدين» ، وهو هنا مراد به الشرع .

والتعريف في الدين للعهد ، أي دين الإسلام .

ونفي الإكراه خبر في معنى النهي ، والمراد نفي أسباب الإكراه في حُكم الإسلام ، أي لا تكرهوا أحدا على أتباع الإسلام قسرا ، وجيء بنفي الجنس لقصد العموم نصّا . وهي دليل واضح على إبطال الإكراه على الدِّين بسائر أنواعه ، لأنّ أمر الإيمان يجرى على الاستدلال ، والتمكين من النظر ، وبالاختيار . وقد تقرر في صدر الإسلام قتال المشركين على الإسلام ، وفي الحديث : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله فإذا قالوها عصموا منّي دماءهم وأموالهم إلاّ بحقّها » . ولا جائز أن تكون هذه الآية قد نزلت قبل ابتداء القتال كله ، فالظاهر أنّ هذه الآية نزلت بعد فتح مكة واستخلاص بلاد العرب ، إذ يمكن أن يدوم نزول السورة سنين كما قدمناه في صدر تفسير سورة الفاتحة لاسيما وقد قيل بأنّ آخر آية نزلت هي في سورة النساء « يبيّن الله لكم أن تضلّوا » الآية ، فنسخت حكم القتال على قبول الكافرين الإسلام ودلت على الاقتناع منهم بالدخول تحت سلطان الإسلام وهو المعبّر عنه بالذمة ، ووضحهُ عمل النبيء صلى الله عليه وسلم وذلك حين خلصت بلاد العرب من الشرك بعد فتح مكة وبعد دخول النا س في الدين أفواجا حين جاءت وفود العرب بعد الفتح ، فلما تم مراد الله من إنقاذ العرب من الشرك والرجوع بهم إلى ملَّة إبراهيم ، ومن تخليص الكعبة من أرجاس المشركين ، ومن تهيئة طائفة عظيمة لحمل هذا الدين وحماية بيضته ، وتبيّنَ هدى الإسلام وزال ما كان يحول دون اتّباعه من المكابرة ، وحقّق الله سلامة بلاد العرب من الشرك كما وقع في خطبة حجة الوداع « إنّ الشيطان قد يئس من أن يُعبد في بلدكم هذا » ، لَمَّا تم ذلك كله أبطل الله القتال على الدين وأبقى القتال على توسيع سلطانه ، ولذلك قال (سورة التوبة 29) « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسولُه ولا يدينون دينَ الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يُعْطُوا الجِزْيَة عن يد وهُم صاغرون » ، وعلى هذا تكون الآية ناسخة لما تقدّم من آيات القتال مثل قوله « يأيها النبيء جاهد الكفّار والمنافقين واغلظ عليهم » .

على أنّ الآيات النازلة قبلها أو بعدها أنواع ثلاثة :

أحدها آيات أمرت بقتال الدفاع كقوله تعالى «وقاتلوا المشركين كافّة كما يقاتلونكم كافّة » ، وقوله « الشهرُ الحرام بالشهر الحرام والحرماتُ قصاص فمن اعتدى

عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله » ، وهذا قتال ليس للإكراه على الإسلام بل هو لدفع غائلة المشركين .

النوع الثاني آيات أمرت بقتال المشركين والكفّار ولم تغيّ بغاية ، فيجوز أن يكون إطلاقها مقيّدا بغاية آية « حتى يعطوا الجزية » وحينئذ فلا تعارضه آيتنا هذه « لا إكراه في الدين » .

النوع الثالث ما غُيِّيَ بغاية كقوله تعالى « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله » ، فيتعيّن أن يكون منسوخا بهاته الآية وآية « حتى يعطوا الجزية » كما نُسخ حديثُ « أمرت أن أقاتل الناس » . هذا ما يظهر لنا في معنى الآية والله أعلم .

ولأهل العلم قبلنا فيها قولان : الأول قال ابن مسعود وسليمان بن موسى : هي منسوخة بقوله « يأيها النبيء جاهد الكفّار والمنافقين » ، فإنّ النبيء – صلى الله عليه وسلم – أكره العرب على الإسلام وقاتلهم ولم يرض منهم إلاّ به . ولعلّهما يريدان من النسخ معنى التخصيص . والاستدلال على نسخها بقتال النبيء صلى الله عليه وسلم العربَ على الإسلام، يعارضه انّه عليه السلام أخذ الجزية من جميع الكفّار ، فوجه الجمع هو التنصيص . القول الثاني أنها محكمة ولكنّها خاصة ، فقال الشعبي وقتادة والحسن والضحاك هي خاصة بأهل الكتاب فإنّهم لا يُكْرَهون على الإسلام إذا أدّوا الجزية وإنّما يجبر على الإسلام أهل الأوثان ، وإلى هذا مال الشافعي فقال : إنّ الجزية لا تؤخذ إلاّ من أهل الكتاب والمجوس . قال ابن العربي في الأحكام « وعلى هذا فكل من رأى قبول الجزية من جنس يَحمل الآية عليه » ، يعني مع بقاء طائفة يتحقق فيها الإكراه . وقال ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد : نزلت هذه الآية في الأنصار كانوا في الجاهلية إذا كانت المرأة منهم مِقلاتا – أي لا يعيش لها ولد – (1) تنذر إن عاش لها ولد أن تهوّده ، فلما جاء الإسلام وأسلموا كان كثير من أبناء الأنصار يهودا فقالوا : لا ندع أبناءنا بل نكرههم على الإسلام ، فأنزل الله تعالى « لا إكراه في الدين » .

1) المقلات – بكسر الميم – مشتقة من القلت بالتحريك وهو الهلاك ، وعليه فالتاء فيه أصلية وليست هاء تأنيث ، ووقع في كلام ابن عباس تكون المرأة مقلى ، رواه الطبري فيكون مقلاه مفعلة من قلى اذا ابغض .

وقال السدي : نزلت في قصة رجل من الأنصار يقال له أبو حُصَين من بني سلمة بن عَوف وله ابنان جاء تجّار من نصارى الشام إلى المدينة فدعَوْهما إلى النصرانية ، فتنصّرا وخرجا معهم ، فجاء أبوهما فشكا للنبيء صلى الله عليه وسلم وطلب أن يبعث من يردّهما مكرهين فنزلت « لا إكراه في الدين » ، ولم يؤمر يومئذ بالقتال ثم نسخ ذلك بآيات القتال . وقيل : إن المراد بنفي الإكراه نفي تأثيره في إسلام من أسلم كرها فرارا من السيف ، على معنى قوله تعالى « ولا تقولوا لمن ألْقَى إليكم السَلَم لست مؤمنا تبتغون عرض الحياة الدنيا » . وهذا القول تأويل في معنى الإكراه وحمل للنفي على الإخبار دون الأمر.

وقيل : إنّ المراد بالدين التوحيد ودين له كتاب سماوي وإنّ نفي الإكراه نهي ، والمعنى لا تكرهوا السبايا من أهل الكتاب لأنهنّ أهل دين وأكرهُوا المجوس منهم والمشركات .

وقوله « قد تبيّن الرشد من الغي » واقع موقع العلة لقوله « لا إكراه في الدين » ولذلك فصلت الجملة .

والرشد – بضم فسكون . وبفتح ففتح – الهُدى وسداد الرأي . ويقابله الغيّ والسفه . والغيّ الضلال . وأصله مصدرُ غَوَى المتعدي فأصله غَوْي قلبت الواو ياء ثم أدغمتا . وضُمّن تبيّن معنى تميز فلذلك عدي بمِن . وإنّما تبيّن ذلك بدعوة الإسلام وظهوره في بلد مستقل بعد الهجرة .

وقوله « فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى » تفريع على قوله « قد تبيّن الرشد من الغي » إذ لم يبق بعد التبيين إلاّ الكفرُ بالطاغوت ، وفيه بيان لنفي الإكراه في الدين ؛ إذ قد تفرّع عن تميزّ الرشد من الغي ظهور أنّ متّبع الإسلام مستمسك بالعروة الوثقى فهو ينساق إليه اختيارا .

والطاغوت الأوثان والأصنام ، والمسلمون يسمّون الصّنم الطاغية ، وفي الحديث « كانوا يهلون لمناة الطاغية » . ويجمعون الطاغوت على طواغيت ، ولا أحسبه ألاّ من مصطلحات القرءان وهو مشتق من الطغيان وهو الارتفاع والغلو في الكبر وهو مذموم ومكروه . ووزن طاغوت على التحقيق طَغَيُوت – فَعَلُوت – من أوزان المصادر

مثل مَلَـكوت وَرَهَـبوت وَرَحَـمُـوت فوقع فيه قلب مكاني ـ بين عينه ولامه ـ فصُير إلى فَلَعوت طيَغوت ليتأتى قلب اللام ألفا فصار طاغوت، ثم أزيل عنه معنى المصدر وصار اسما لطائفة مما فيه هذا المصدر فصار مثل مَلَـكوت في انه اسم طائفة مما فيه معنى المصدر ـ لا مثل رَحموت ورهبوت في أنهما مصدران ـ فتاؤه زائدة، وجعل علما على الكفر وعلى الأصنام، وأصله صفة بالمصدر ويطلق على الواحد والجمع والمذكر والمؤنث كشأن المصادر.

وعطف «ويؤمن بالله» على الشرط لأنّ نبذ عبادة الأصنام لا مزيّة فيه إن لم يكن عوّضها بعبادة الله تعالى.

ومعنى استمسك تمسك، فالسينُ والتاء للتأكيد كقوله «فاستمسكْ بالذي أُوحيَ إليك» وقوله «فاستجاب لهم ربهم» وقول النابغة «فاستَنْكَحُوا أمّ جابر» إذ لا معنى لطلب التمسك بالعروة الوثقى بعد الإيمان، بل الإيمان التمسك نفسه. والعروة ـ بضم العين ـ ما يُجعل كالحلْقة في طرف شيء ليقبض على الشيء منه، فللدّلْو عروة وللكُوز عُروة، وقد تكون العروة في حبل بأن يشدّ طرفه إلى بعضه ويعقد فيصير مثل الحلقة فيه، فلذلك قال في الكشاف: العروة الوثقى من الحبل الوثيق.

و«الوثقى» المحكمة الشدّ. «ولا انفصام لها» أي لا انقطاع، والفصم القطع بتفريق الاتصال دون تجزئة بخلاف القصم بالقاف فهو قطع مع إبانة وتجزئة.

والاستمساك بالعروة الوثقى تمثيلي، شبهت هيأة المؤمن في ثباته على الإيمان بهيأة من أمسك بعروة وثقى من حَبل وهو راكِب على صَعب أو في سفينة في هَول البحر، وهي هيأة معقولة شبهت بهيأة محسوسة، ولذلك قال في الكشاف «وهذا تمثيل للمعلوم بالنظَر، بالمشاهَد»، وقد أفصح عنه في تفسير سورة لقمان إذ قال «مثلت حال المتوكل بحال من أراد أن يتدلى من شاهق فاحتاط لنفسه بأن استمسك بأوثق عروة من حبل متين مأمون انقطاعه»، فالمعنى أنّ المؤمن ثابت اليقين سالم من اضطراب القلب في الدنيا وهو ناج من مَهاوي السقوط في الآخرة كحال من تمسك بعروة حبل متين لا ينفصم.

وقد أشارت الآية إلى أنّ هذه فائدة للمؤمن تنفعه في دنياه بأن يكون على الحق والبصيرة وذلك ممّا تطلبه النفوس ، وأشارت إلى فائدة ذلك في الآخرة بقوله « والله سميع عليم » الذي هو تعريض بالوعد والثواب .

﴿ ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ . 257

وقع قوله « الله ولي الذين آمنوا » الآية موقع التعليل لقوله « لا انفصام لها » لأنّ الذين كفروا بالطاغوت وآمنوا بالله قد تولّوا الله تعالى فصار وليّهم ، فهو يقدّر لهم ما فيه نفعهم وهو ذبّ الشبهات عنهم ، فبذلك يستمر تمسّكهم بالعروة الوثقى ويأمنون انفصامها ، أي فإذا اختار أحد أن يكون مسلما فإنّ الله يزيده هدى .

والولي الحليف فهو ينصر مولاه . فالمراد بالنور نور البرهان والحق ، وبالظلمات ظلمات الشبهات والشك ، فالله يزيد الذين اهتدوا هدى لأنّ اتّباعهم الإسلام تيسير لطرق اليقين فهم يزدادون توغّلا فيها يوما فيوما ، وبعكسهم الذين اختاروا الكفر على الإسلام فإنّ اختيارهم ذلك دل على ختْم ضُرب على عقولهم فلم يهتدوا ، فهم يزدادون في الضلال يوما فيوما . ولأجل هذا الازدياد المتجدّد في الأمرين وقع التعبير بالمضارع في «يُخرجهم — ويخرجونهم» وبهذا يتّضح وجه تعقيب هذه الآيات بآية «ألم تر إلى الذي حاجّ إبراهيم» ثم بآية «أوْ كالذي مرّ على قرية» ثم بآية «وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تُحْيِي الموتى» فإنّ جميعها جاء لبيان وجوه انجلاء الشك والشبهات عن أولياء الله تعالى الذين صدق إيمانهم ، ولا داعي إلى ما في الكشاف وغيره من تأويل الذين آمنوا والذين كفروا بالذين أرادوا ذلك ، وجَعْلِ النور والظلمات تشبيها للإيمان والكفر ، لِما علمت من ظهور المعنى بما يدفع الحاجة إلى التأويل بذلك ، ولا يحسن وقعهُ بعدَ قوله «فمن يكفر بالطـٰغوت ويؤمن بالله» ، ولِقوله «والذين كفروا أولياؤهم الطـٰغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات» فإنّه متعيّن للحمل على زيادة تضليل الكافر في كفره بمزيد الشك كما

في قوله «فما أغنت عنهم آلهتهم التي يدعون من دون الله» ، ـ إلى قوله ـ «وما زادوهم غير تتبيب» ، ولأنّ الطاغوت كانوا أولياء للذين آمنوا قبل الإيمان فإنّ الجميع كانوا مشركين ، وكذلك ما أطال به فخر الدين من وجوه الاستدلال على المعتزلة واستدلالهم علينا . وجملة يخرجهم خبر ثانٍ عن اسم الجلالة . وجملة يخرجونهم حال من الطاغوت . وأعيد الضمير إلى الطاغوت بصيغة جمع العقلاء لأنّه أسند إليهم ما هو من فعل العقلاء وإن كانوا في الحقيقة سبب الخروج لا مُخرجين . وتقدم الكلام على الطاغوت عند قوله تعالى «فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى» .

﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِي حَآجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحْيِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْيِۦ وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِي بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِي كَفَرَ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِي ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ . 258

جرى هذا الكلام مجرى الحجة على مضمون الجملة الماضية أو المثالِ لها ؛ فإنّه لما ذكر أنّ الله يخرج الذين آمنوا من الظلمات إلى النور وأنّ الطاغوت يخرجون الذين كفروا من النور إلى الظلمات ، ساق ثلاثة شواهد على ذلك هذا أولها وأجمعها لأنّه اشتمل على ضلال الكافر وهدى المؤمن ، فكان هذا في قوّة المثال .

والمقصود من هذا تمثيل حال المشركين في مجادلتهم النبيء ـ صلى الله عليه وسلم ـ في البعث بحال الذي حاجّ إبراهيم في ربه ، ويدل لذلك ما يرد من التخيير في التشبيه في قوله «أو كالذي مرّ على قرية» الآية .

وقد مَضى الكلام على تركيب ألم تر . والاستفهامُ في«ألم تر»مجازي متضمّن معنى التعجيب ، وقد تقدم تفصيل معناه وأصله عند قوله تعالى «ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم» . وهذا استدلال مسوق لإثبات الوحدانية لله تعالى وإبطال إلاهية غيره لانفراده بالإحياء والإماتة ، وانفراده بخلق العوالم المشهودة للناس . ومعنى «حاجّ» خاصم ، وهو

فعل جاء على زنة المفاعلة ، ولا يعرف لحـاجّ في الاستعمال فعل مجرد دال على وقوع الخصام ولا تعرف المادة التي اشتق منها . ومن العجيب أنّ الحجة في كلام العرب البرهان المصدّق للدعوى مع أنّ حاجّ لا يستعمل غالبا إلاّ في معنى المخاصمة ؛ قال تعالى « وإذ يتحاجّون في النار» مع قوله «إنّ ذلك لحق تخاصم أهل النار» ، وأنّ الأغلب أنّه يفيد الخصام بباطل ، قال تعالى «وحاجّه قومه قال أتحاجّوني في الله وقد هدان» وقال «فإن حاجّوك فقل أسلمت وجهي لله» والآيات في ذلك كثيرة . فمعنى «الذي حاجّ إبراهيم» أنّه خاصمه خصاما باطلا في شأن صفات الله ربّ إبراهيم .

والذي حاجّ إبراهيم كـافر لا محالة لقوله «فبهُت الذي كفر» ، وقد قيل : إنّه نمرودُ بن فالخ بن عابر بن شالح بن أرفخشد بن سام بن كوش بن حام بن نوح ، فيكون أخا (رَعو) جدّ إبراهيم . والذي يُعتمد أنّه ملك جبّار ، كان ملـكا في بابل ، وأنّه الذي بنى مدينة بابل ، وبنى الصرح الذي في بابل ، واسمه نمرودُ ــ بالدال المهملة في آخره ــ ويقال بالذال المعجمة ، ولم تتعرّض كتب اليهود لهذه القصة وهـي في المرويات .

والضمير المضاف إليه ربّ عائـد إلى ابراهيم ، والإضافة لتشريف المضاف إليه ، ويجوز عوده إلى الذي ، والإضافة لإظهار غلطه كقول ابن زيابة :

نُبِّئْتُ عَمراً غارزاً رأسَه   في سِنَةٍ يُوعِدُ أخوا لَه

أي ما كان من شأن المروءة أن يُظهر شراً لأهلِ رحمه .

وقوله «أن آتاه الله الملك» تعليل حذفت منه لام التعليل ، وهو تعليل لما يتضمّنه حاجّ من الإقدام على هذا الغلط العظيم الذي سهّله عنده ازدهاؤه وأعجابه بنفسه ، فهو تعليل محض وليس علة غَائِيَّة مقصودةً للمحاجِّ من حجاجه . وجوّز صاحب الـكشاف أن يكون تعليلا غائيا أي حاجّ لأجل أنّ الله آتاه الملك ، فاللام استعارة تبعية لمعنى يُؤدَّى بحرف غير اللام ، والداعي لهاته الاستعارة التهـكّم ، أي أنّه وضَع الـكفر موضع الشـكر كما في أحد الوجهين في قوله تعالى «وتَجْعلون رزقـكم أنّـكم تـكذبون» ، أي جزاءَ رزقـكم . وإيتاء الملك مجاز في التفضّل عليه بتقدير أن جعله ملـكا وخوّله ذلك ، ويجيء تفصيل هذا الفعل عند قوله تعالى «وتلك حجّتنا آتيناها إبراهيم» في سورة الأنعام . قيل : كان نمرود أولَ ملِك في الأرض وأولَ من وضع التاج على رأسه .

و «إذ قال» ظرف لحاجّ. وقد دل هذا على أنّ إبراهيم هو الذي بدأ بالدعوة إلى التوحيد واحتجّ بحجة واضحة يدركها كل عاقل وهي أنّ الرب الحق هو الذي يحيي ويميت؛ فإنّ كل أحد يعلم بالضرورة أنه لا يستطيع إحياء ميت فلذلك ابتدأ إبراهيم الحجة بدلالة عجز الناس عن إحياء الأموات. وأراد بأنّ الله يحيي أنه يخلق الأجسام الحيّة من الإنسان والحيوان وهذا معلوم بالضرورة. وفي تقديم الاستدلال بخلق الحياة إدماج لإثبات البعث لأنّ الذي حاجّ إبراهيم كان من عبدة الأصنام. وهم ينكرون البعث. وذلك موضع العِبرة من سياق الآية في القرآن على مسامع أهل الشرك. ثم أعقبه بدلالة الأماتة؛ فإنّه لا يستطيع تنهية حياة الحي. ففي الإحياء والإماتة دلالة على أنّهما من فعل فاعل غير البشر. فالله هو الذي يحيي ويميت. فالله هو الباقي دون غيره الذين لا حياة لهم أصلاً كالأصنام إذْ لا يُعطون الحياة غيرَهم وهم فاقدوها. ودون من لا يدفع الموت على نفسه مثل هذا الذي حاجّ إبراهيم.

وجملة «قال أنا أحيي» بيان لحاجّ والتقدير حاجّ ابراهيمَ قال أنا أحيي وأميت حين قال له ابراهيم «ربي الذي يحيي ويميت». وقد جاء بمغالطة عن جهل أو غرور في الإحياء والإماتة إذ زعم أنّه يعمد إلى من حَكَم عليه بالموت فيعفو عنه. وإلى بريء فيقتله. كذا نقلوه. ويجوز أن يكون مراده أنّ الإحياء والإماتة من فِعله هوَ لأنّ أمرهما خفي لا يقوم عليه برهان محسوس.

وقرأ الجمهور ألِف ضمير (أنا) بقصر الألف بحيث يكون كفتحة غير مشبعة وذلك استعمال خاص بألف (أنا) في العربية. وقرأه نافع وأبو جعفر مثلهم إلاّ إذا وقع بعد الألف همزةُ قطع مضمومةٌ أو مفتوحةٌ كما هنا، وكما في قوله تعالى «وأنا أول المسلمين» فيقرأه بألف ممدودة. وفي همْزة القطع المكسورة روايتان لقالونَ عن نافع نحو قوله تعالى «إن أنا إلاّ نذير» وهذه لغة فصيحة.

وقوله «قال ابراهيم» مجاوبة فقطعت عن العطف جريا علَى طريقة حكاية المحاورات، وقد عدل ابراهيم عن الاعتراض بأنّ هذا ليس من الإحياء المحتجّ به ولا من الإماتة المحتجّ بها. فأعرض عنه لِما علم من مكابرة خصمه وانتقل إلى ما لا يستطيع الخصم انتحاله، ولذلك بُهت، أي عجز ولم يجد معارضة.

وبهت فعل مبني للمجهول يقال بَهَتَه فبُهت بمعنى أعجزه عن الجواب فعَجز أو فاجأه بما لم يَعرف دفعه قال تعالى «بل تأتيهم بغتة فتبهتهم» وقال عروة العذري:

فما هو إلاّ أن أراها فُجاءة فأُبْهتَ حتى ما أكادُ أجيب

ومنه البهتان وهو الكذب الفظيع الذي يُبهت سامعَه.

وقوله «والله لا يهدي القوم الظالمين» تذييل هو حوصلة الحجة على قوله «الله وليّ الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور»، وإنّما انتفى هدى الله القوم الظالمين لأنّ الظلم حائل بين صاحبه وبين التنازل إلى التأمّل من الحجج وإعمال النظر فيما فيه النفع؛ إذ الذهن في شاغل عن ذلك بزهوه وغروره.

والآية دليل على جواز المجادلة والمناظرة في إثبات العقائد، والقرآن مملوء بذلك. وأما ما نهي عنه من الجدل فهو جدال المكابرة والتعصّب وترويج الباطل والخطإ.

﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. 259

تخيير في التشبيه على طريقة تكرير التشبيه، وقد تقدم بيانها عند قوله تعالى «أو كصيّب من السماء» لأنّ قوله «ألم تر إلى الذي حاجّ إبراهيم» في معنى التمثيل والتشبيه كما تقدم، وهو مراد صاحب الكشاف بقوله «ويجوز أن يحمل على المعنى دون اللفظ كأنّه قيل: أرأيت كالذي حاجّ أو كالذي مرّ» وإذ قد قرّر بالآية قبلها ثبوت انفراد الله بالالاهية، وذلك أصل الإسلام، أعقب بإثبات البعث الذي إنكاره أصل أهل الإشراك.

واعلَم أنّ العرب تستعمل الصيغتين في التعجّب : يقولون ألم تر إلى كذا ، ويقولون أرأيتَ مثل كذا أو ككذَا ، وقد يقال ألم تر ككذا لأنّهم يقولون لم أر كاليوم في الخير أو في الشر ، وفي الحَديث «فلم أرَ كاليوم منْظَرا قط» ، وإذا كان ذلك يقال في الخير جاز أن يدخل عليه الاستفهام فتقول : ألم تر كاليوم – في الخير والشر – ، وحيث حذف الفعل المستفهَم عنه فلك أن تقدره على الوجهين ، ومال صاحب الكشاف إلى تقديره : أرأيتَ كالذي لأنّه الغالب في التعجّب مع كاف التشبيه .

والذي مر على قرية قيل هو أرْمِيَا بن حلقيا ، وقيل هو عُزَيْر بن شرخيا (عزرا ابن سَرَيَّا) . والقرية بيت المقدس في أكثر الأقوال . والذي يظهر لي أنّه حزقيال ابن بوزي نبيء إسرائيل كان معاصرا لأرميا ودانيال وكان من جملة الذين أسرهم بختنصر الى بابل في أوائل القرن السادس قبل المسيح. وذلك أنّه لما رأى عزم بختنصر على استئصال اليهود وجمعه آثار الهيكل ليأتي بها إلى بابل ، جمع كتب شريعة موسى وتابوتَ العهد وعصَا موسى ورماها في بئر في أورشليم خشية أن يحرقها بختنصر . ولعله اتّخذ علامة يعرفها بها وجعلها سراً بينه وبين أنبياء زمانه وورثتهم من الأنبياء . فلما أخرج إلى بابل بقي هنالك وكتب كتابا في مَراءٍ رآها وَحْيا تدل على مصائب اليهود وما يرجى لهم من الخلاص ، وكان آخر ما كتبه في السنة الخامسة والعشرين بعد سبي اليهود ، ولم يعرف له خبر بعدُ كما ورد في تاريخهم ، ويظن أنّه مات أو قُتل . ومن جملة ما كتبه «أخرَجَني روحُ الرب وأنزلني في وسط البقعة وهي ملآنة عظاما كثيرة وأمرّني عليها وإذا تلك البقعة يابسة فقال لي: أتَحيَى هذه العظامُ ؟ فقلت : يا سيدي الربّ أنتَ تعلم . فقال لي: تنبأْ على هذه العظام وقل لها : أيتها العظام اليابسة اسمعي كلمة الرب قال ها أنا ذا أدخل فيكم الروح وأضع عليكم عصبا وأكسوكم لحما وجلدا . فتنبأت ، كما أمرني فتقاربتْ العظام كل عظم إلى عظمه ، ونظرت وإذا باللحم والعصب كساها وبسط الجلد عليها من فوق ودخل فيهم الروح فحيُوا وقاموا على أقدامهم جيش عظيم جدا » . ولما كانت رؤيا الأنبياء وحيا فلا شكّ أن الله لما أعاد عُمران أورشليم في عهد عزرا النبيء في حدود سنة 450 قبل المسيح أحيا النبيء حزقيال – عليه السلام – ليرى مصداق نبوته ، وأراه إحياء العظام ، وأراه آية في طعامه وشرابه وحماره – وهذه مخاطبة بين الخالق وبعض أصفيائه على طريق المعجزة – وجعل خبره آية للناس من أهل الإيمان

الذين يوقنون بما أخبرهم الله تعالى . أو لقوم أطلعهم الله على ذلك من أصفيائه . أو لأهل القرية التي كان فيها وفُقِد من بينهم فجاءهم بعد مائة سنة وتحققه من يعرفه بصفاته ؛ فيكون قوله تعالى « مرّ على قرية » إشارة إلى قوله «أخرجني روح الرب وأمرّني عليها» . فقوله «قال أنّى يحيي هذه الله» إشارة إلى قوله أتحيى هذه العظام فقلت يا سيدي أنت تعلم لأنّ كلامه هذا ينبئ باستبعاد إحيائها ، ويكون قوله تعالى « فأماته الله مائة عام» الخ مما زاده القرآن من البيان على ما في كتب اليهود لأنّهم كتبوها بعد مرور أزمنة ، ويظن من هنا أنّه مات في حدود سنة 560 قبل المسيح ، وكان تجديد أورشليم في حدود 458 فتلك مائة سنة تقريبا ، ويكون قوله « وانظر إلى العظام كيف ننشرها ثم نكسوها لحمًا » تذكرة له بتلك النبوءة وهي تجديد مدينة إسرائيل .

وقوله « وهي خاوية على عروشها » الخاوية : الفارغة من السكان والبناء .. والعروش جمع عرش وهو السقف . والظرف مستقرٌ في موضع الحال ، والمعنى أنّها خاوية ساقطة على سقفها وذلك أشدّ الخراب لأنّ أول ما يسقط من البناء السُقُف ثم تسقط الجدران على تلك السُقُف . والقرية هي بيت المقدس رآها في نومه كذلك أو رآها حين خربها رسل بختنصّر ، والظاهر الأول لأنّه كان ممن سُبي مع (يهويا قيم) ملكِ إسرائيل وهو لم يقع التخريب في زمنه بل وقع في زمن (صدقيا) أخيه بعد إحدى عشرة سنة .

وقوله «أنّى يحيي هذه الله بعد موتها» استفهامُ إنكارواستبعاد ، وقوله «فأماته الله» التعقيب فيه بحسب المعقب فلا يلزم أن يكون أماته في وقت قوله «أنّى يحيي هذه الله» . وقد قيل : إنّه نام فأماته الله في نومه .

وقوله «ثم بعثه» أي أحياه وهي حياة خاصة ردّت بها روحه إلى جسده ؛ لأنّ جسده لم يبلَ كسائر الأنبياء ، وهذا بعث خارق للعادة وهو غير بعث الحشر .

وقوله «لبثتُ يوما أو بعضَ يوم» اعتقد ذلك بعلم أودعه الله فيه أو لأنّه تذكر أنّه نام في أول النهار ووجد الوقت الذي أفاق فيه آخر نهار .

وقوله «فانظر إلى طعامك» تفريع على قوله « لبثتَ مائةَ عام » . والأمرُ بالنظر أمر للاعتبار أي فانظُره في حال أنّه لم يتسنه ، والظاهر أنّ الطعام والشراب كانا معه حين أميت أو كانا موضوعين في قبره إذا كان من أمة أو في بلد يضعون الطعام للموتى المكرّمين كما يفعل المصريون القدماء، أو كان معه طعام حين خرج فأماته الله في نومه كما قيل ذلك .

ومعنى «لم يتسنه» لم يتغيّر ، وأصله مشتق من السَّنَة لأنّ مر السنين يوجب التغيّر وهو مثل تحجّر الطين ، والهاء أصلية لا هاء سكت ، وربما عاملوا هاء سنة معاملة التاء في الاشتقاق فقالوا أسنت فلان إذا أصابته سنة أي مجاعة . قال مطرود الخزاعي ، أو ابن الزبعرى :

عَمْرُو الذي هشَم الثريدَ لقومِه قومٍ بمكّةَ مُسنتين عجافِ

وقوله «وانظر إلى حمارك» قيل : كان حماره قد بلي فلم تبق إلاّ عظامه فأحياه الله أمامه . ولم يؤت مع قوله « وانظر إلى حمارك » بذكر الحالةِ التي هي محل الاعتبار لأنّ مجرد النظر إليه كاف ، فإنّه رآه عظاما ثم رآه حيا . ولعلّه هلك فبقي بتلك الساحة التي كان فيها حزقيال بعيدا عن العُمران . وقد جمع الله له أنواع الإحياء إذْ أحيى جسده بنفخ الروح — عن غير إعادة — وأحيى طعامه بحفظه من التغيّر وأحيى حماره بالإعادة فكان آية عظيمة للناس الموقنين بذلك ، ولعلّ الله أطْلَع على ذلك الإحياءِ بعضَ الأحياء من أصفيائه .

فقوله « ولنجعلك آية » معطوف على مقدر دل عليه قوله — فانظر إلى طعامك — وانظر إلى حمارك ، فإنّ الأمر فيه للاعتبار لأنّه ناظر إلى ذلك لا محالة ، والمقصود اعتباره في استبعاده أن يُحيي الله القرية بعد موتها . فكان من قوة الكلام انظر إلى ما ذكر جعلناه آية لك على البعث وجعلناك آية للناس لأنّهم لم يروا طعامه وشرابَه وحماره ، ولكن رأوا ذاته وتحقّقوه بصفاته . ثم قال له : وانظر إلى العظام كيف ننشرها ، والظاهر أنّ المراد عظام بعض الآدميين الذين هلكوا ، أو أراد عظام الحمار فتكون (أل) عوضا عن المضاف إليه فيكون قوله إلى العظام في قوة البدل من حمارك إلاّ أنّه برز فيه العامل المنويّ تكريرُه .

وقرأ جمهور العشرة «نُنْشِرها» بالرّاء مضارع أنْشَر الرباعي بمعنى الإحياء . وقرأه ابن عامر وحمزة وعاصم والكسائي وخلف : «نُنشِزها» بالزاي — مضارع أنشزه إذا رفعه ، والنشز الارتفاع . والمراد ارتفاعها حين تغلظ بإحاطة العصب واللحم والدم بها فحصل من القراءتين معنيان لكلمة واحدة . وفي كتاب (حزقيال) «فتقاربت العِظام كل عظم إلى عظمه . ونظرتُ وإذا بالعصب واللحم كساها وبسط الجلد عليها» .

وقوله «قال أعلمُ أنّ الله على كل شيء قدير» قرأ الجمهور أعلم بهمزة قطع على أنّه مضارع عَلِم فيكون جوابَ الذي مر على قرية عن قول الله له «فانظر إلى طعامك» الآية ، وجاء بالمضارع ليدل على ما في كلام هذا النبيء من الدلالة على تجدّد علمه بذلك لأنّه عَلِمه من قبلُ ، وتجدّد علمه إياه . وقرأه حمزة والكسائي بهمزة وصل على أنّه من كلام الله تعالى ، وكان الظاهر أن يكون معطوفا على «فانظر إلى طعامك» لكنّه ترك عطفه لأنّه جُعل كالنتيجة للاستدلال بقوله «فانظر إلى طعامك وشرابك» الآية .

﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ . 260

معطوف على قوله «أو كالذي مرّ على قرية» ، فهو مثال ثالث لقضية قوله «الله وليّ الذين آمنوا» الآية ومثال ثان لقضية «أو كالذي مرّ على قرية» فالتقدير : أو هو كإبراهيم إذ قال رب أرني الخ . فإنّ إبراهيم لفرط محبته الوصول إلى مرتبة المعاينة في دليل البعث رام الانتقال من العلم النظري البرهاني ، إلى العلم الضروري ، فسأل الله أن يريه إحياء الموتى بالمحسوس .

وانتصب «كيف» هنا على الحال مجردةً عن الاستفهام ، كانتصابها في قوله تعالى «هو الذي يصوّركم في الأرحام كيفَ يشاء» .

وقوله «أوَ لم تؤْمِنْ» الواو فيه واو الحال ، والهمزة استفهام تقريري على هذه الحالة ، وعامل الحال فعل مقدر دل عليه قوله «أرني» والتقدير : أأريك في حال أنّك لم تؤمن ، وهو تقرير مجازي مراد به لفت عقله إلى دفع هواجس الشك ، فقوله «بلى ولكن ليطمئنّ قلبي» كلام صدر عن اختباره يقينَه وإلفائه سالما من الشك .

وقوله «ليطمئنّ قلبي» معناه ليثبت ويتحقّق علمي وينتقل من معالجة الفكر والنظر إلى بساطة الضرورة بيقين المشاهدة وانكشاف المعلوم انكشافا لا يحتاج إلى معاودة الاستدلال ودفع الشُبه عن العقل ؛ وذلك أنّ حقيقة يَطمئن يسكن . ومصدره الاطمئنان ، واسم المصدر الطُّمَأنِينَة . فهو حقيقة في سكون الأجسام . وإطلاقه على استقرار العلم في النفس وانتفاء معالجة الاستدلال أصله مجاز بتشبيه التردّد وعلاج الاستدلال بالاضطراب والحركة . وشاع ذلك المجاز حتى صار مساويا للحقيقة . يقال اطمأنّ بَالُه واطمأنّ قلبه .

والأظهر أنّ اطمأنّ وزنه افعَلَلّ وأنّه لا قلب فيه . فالهمزة فيه هي لام الكلمة والميم عين الكلمة . وهذا قول أبي عمرو وهو البيِّن إذ لا داعي إلى القلب ؛ فإنّ وقوع الهمزة لاما أكثر وأخف من وقوعها عينا . وذهب سيبويه إلى أنّ اطمأن مقلوب وأصله اطْأَمَنّ وقد سمع طَمْأَنْتُه وطَأْمَنْتُه وأكثر الاستعمال على تقديم الميم على الهمزة . والذي أوجب الخلاف عدم سماع المجرد منه إذ لم يسمع طَمَنَ .

والقلبُ مراد به العلم إذ القلب لا يضطرب عند الشك ولا يتحرك عند إقامة الدليل وإنّما ذلك للفكر . وأراد بالاطمئنان العلمَ المحسوس وانشراح النفس به وقد دلّه الله على طريقة يرى بها إحياء الموتى رأي العين .

وقوله « فخذ أربعة من الطير » اعلم أنّ الطير يطلق على الواحد مرادفا لطائر ؛ فإنّه من التسمية بالمصدر وأصلها وصف فأصلها الوحدة ، ولا شك في هذا الإطلاق ، وهو قول أبي عبيدة والأزهري وقُطرب ولا وجه للتردّد فيه . ويطلق على جمعه أيضا وهو اسم جمع طائر كصحْب وصاحب ، وذلك أنّ أصله المصدر والمصدر يجري على الواحد وعلى الجمع .

وجيء بمن للتبعيض للدلالة على أنّ الأربعة مختلفة الأنواع . والظاهر أنّ حكمة التعدّد والاختلاف زيادة في تحقّق أنّ الإحياء لم يكن أهون في بعض الأنواع دون بعض، فلذلك عدّدت الأنواع ، ولعلّ جعلها أربعة ليكون وضعُها على الجهات الأربع : المشرق والمغرب والجنوب والشمال لئلاّ يظنّ لبعض الجهات مزيد اختصاص بتأتّي الإحياء ، ويجوز أنّ المراد بالأربعة أربعة أجزاء من طير واحد فتكون اللام للعهد إشارة إلى طير

حاضر، أي خذ أربعة من أجزائه ثم ادعهن، والسعي من أنواع المشي لا من أنواع الطيران، فجعل ذلك آية على أنهن أعيدت إليهن حياة مخالفة للحياة السابقة، لئلا يظن أنهن لم يمتن تماما.

وذكر كل جبل يدل على أنه أمر بجعل كل جزء من أجزاء الطير على جبل لأن وضعها على الجبال تقوية لتفرق تلك الأجزاء؛ فإنها فرقت بالفصل من أجسادها وبوضعها في أمكنة متباعدة وعسِرة التناول.

والجبل قطعة عظيمة من الأرض ذات حجارة وتراب ناتئة تلك القطعة من الأرض المستوية، وفي الأرض جبال كثيرة متفاوتة الارتفاع، وفي بعضها مساكن للبشر مثل جبال طيِّء، وبعضها تعتصم به الناس من العدو كما قال السَّمَوْأل:

لنا جبل يحتلّه من نجيره   منيع يردّ الطَّرفَ وهو كليل

ومعنى «صرهن» أدنِهن أو أمِلهن يقال صاره يصُوره ويصيره بمعنًى وهو لفظ عربي على الأصح وقيل معرب، فعن عكرمة أنه نبطي، وعن قتادة هو حبشي، وعن وهب هو رومي. وفائدة الأمر بإدنائها أن يتأمل أحوالها حتى يعلم بعد إحيائها أنها لم ينتقل جزء منها عن موضعه..

وقوله «ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً» عطف على محذوف دلّ عليه قوله «جزءاً» لأن تجزئتهن إنما تقع بعد الذبح. فالتقدير فاذبحهن ثم اجعل الخ.

وقرأ الجمهور «فصُرهن» — بضم الصاد وسكون الراء — من صاره يصُوره، وقرأ حمزة وأبو جعفر وخلف ورويس عن يعقوب «فصِرهن» — بكسر الصاد — من صار يصير لغة في هذا الفعل.

وقرأ الجمهور «جُزْءا» — بسكون الزاي — وقرأه أبو بكر عن عاصم بضم الزاي، وهما لغتان.

﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنۢبُلَةٖ مِّاْئَةُ حَبَّةٖ وَاللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ وَاللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ 261 ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنفَقُواْ مَنًّا وَلَا أَذًى لَّهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ 262.

عود إلى التحريض على الإنفاق في سبيل الله ، فهذا المثَل راجع إلى قوله «يأيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم» . وهو استئناف بياني لأنّ قوله «من قبلِ أن يأتي يوم لا بيعٌ فيه» الآية يثير في نفوس السامعين الاستشراف لما يلقاه المنفق في سبيل الله يومئذ بعد أن أعقب بدلائل ومواعظ وعبر وقد تهيّأت نفوس السامعين إلى التمحّض لهذا المقصود فأطيل الكلام فيه إطالة تناسب أهميته .

وقوله «مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله» تشبيه حال جزائهم وبركتهم ؛ والصلة مؤذنة بأنّ المراد خصوص حال إنفاقهم بتقدير مَثَلُ نفقةِ الدين . وقد شبه حالُ إعطاء النفقة ومصادفتها موقعها وما أعطي من الثواب لهم بحال حبّة أنبتت سبع سنابل الخ ، أي زُرعت في أرض نقية وتراب طيّب وأصابها الغيث فأنبتت سبع سنابل . وحذف ذلك كلّه إيجازا لظهور أنّ الحبّة لا تنبت ذلك إلاّ كذلك ؛ فهو من تشبيه المعقول بالمحسوس والمشبه به هيأة معلومة ، وجعل أصل التمثيل في التضعيف حبّة لأنّ تضعيفها من ذاتها لا بشيء يزّاد عليها ، وقد شاع تشبيه المعروف بالزرع وتشبيه الساعي بالزارع ؛ وفي المثل «رُب ساع لقاعد وزَارع غيرِ حاصد» . ولما كانت المضاعفة تنسب إلى أصل وحدة ، فأصل الوحدة هنا هي ما يثيبُ الله به على الحسنات الصغيرة ، أي ما يقع ثوابا على أقلّ الحسنات كمن همّ بحسنة فلم يعملها ، فإنّه في حسنة الإنفاق في سبيل الله يكون سبعمائة ضعف .

قال الواحدي في أسباب النزول وغيرُه : إنّ هذه الآية نزلت في عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف ؛ ذلك أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أراد

الخروج إلى غزوة تبوك حثّ الناس على الإنفاق في سبيل الله . وكان الجيشُ يومئذ بحاجة إلى الجهاز –وهو جيش العُسْرة– فجاءه عبد الرحمن بن عوف بأربعة آلاف ، وقال عثمان بن عفان «علَيّ جهاز من لا جهاز له» فجهّز الجيش بألف بعير بأقْتابها وأحلاَسِها وقيل جاء بألف دينار ذهبا فصبّها في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ومعنى قوله «والله يضاعف لمن يشاء» أنّ المضاعفة درجات كثيرة لا يعلمها إلاّ الله تعالى ؛ لأنّها تترتّب على أحوال المتصدّق وأحوال المتصدّق عليه وأوقات ذلك وأماكنه . وللإخلاص وقصد الامتثال ومحبة الخير للناس والإيثار على النفس وغير ذلك مما يحفّ بالصدقة والإنفاق . تأثير في تضعيف الأجر والله واسع عليم .

وأعاد قوله «الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله» إظهارا للاهتمام بهذه الصلة . وقوله «ثم لا يتبعون» جاء في عطفه بثـم مع أنّ الظـاهر أن يعطف بالواو ، قـال في الكشاف «لإظهار التفاوت بين الإنفاق وترك المنّ والأذى ، وإنّ تركهما خير من نفس الإنفاق» ؛ يعني أنّ ثم للترتيب الرتبي لا للمهلة الزمنيـة ترفيعا لرتبة ترك المنّ والأذى على رتبة الصدقـة ؛ لأنّ العطاء قد يصدر عن كـرم النفس وحبّ المحمدة فللنفوس حظّ فيه مع حظّ المعطَى . بخلاف ترك المنّ والأذى فلا حظ فيه لنفس المعطي ؛ فإنّ الأكثر يميلون إلى التبجّح والتطاول على المعطَى . فالمهلة في (ثم) هنا مجازية ، إذ شُبِّه حصول الشـيء المهم –في عزّة حصوله– بحصول الشيء المتأخّر زمنه . وكأنّ الذي دعا الزمخشري إلى هذا أنّه رأى معنى المهلة هنا غير مراد لأنّ المراد حصول الإنفاق وترك المنّ معا .

والمنّ أصله الإنعام والفضل ، يقال مَنّ عليه منّاً ، ثم أطلق على عدّ الإنعام على المنعَم عليه ، ومنه قوله تعالى «ولا تمنن تستـكثر» . وَهو إذا ذُكر بعد الصدقة والعطاء تعيّن للمعنى الثاني .

وإنّما يكون المنّ في الإنفاق في سبيل الله بالتطاول على المسلمين والرياء بالإنفاق ، وبالتطاول على المجاهدين الذين يُجهّزهم أو يَحْملهم . وليس من المنّ التمدّح بمواقف المجاهد في الجهـاد أو بمواقف قومِه ، فقد قال الحُريش بن هلال القريعي يذكر خَيْله في غزوة فتح مكة ويوم حنين :

شَهِدنَ مع النبيء مُسوّمات حُنينا وهْيَ دامِيَةُ الحوامي
ووقْعةَ خالدٍ شهِدَت وحكّتْ سَنابكَها على البلد الحرام

وقال عباس بن مرداس يتمدّح بمواقع قومه في غزوة حنين :

حتّى إذا قال النبيءُ محمدٌ أبَني سُليْم قدْ وفَيْتُم فأرجعوا
عُدْنا ولَوْلا نحنُ أحْدقَ جمْعُهم بالمُسلمين وأحرَزُوا ما جمَّعوا

والأذى هو أن يوذي المنفق من أنفق عليه باساءة في القول او في الفعل قال النابغة :

عليّ لِعمرٍو نعمة بعد نعمة لوالده ليست بذات عقارب

فالمقصد الشرعي أن يكون إنفاق المنفق في سبيل الله مرادا به نصر الدين ولا حظّ للنفس فيه ، فذلك هو أعلى درجات الإنفاق وهو الموعود عليه بهذا الأجر الجزيل ، ودون ذلك مراتب كثيرة تتفاوت أحوالها .

﴿ قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ 263 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَّا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴾ 264 .

تخلّصٌ من غرض التنويه بالإنفاق في سبيل الله إلى التنويه بضرب آخر من الإنفاق وهو الإنفاق على المحاويج من الناس ، وهو الصدقات . ولم يتقدم ذكر للصدقة إلاّ أنّها تخطر بالبال عند ذكر الإنفاق في سبيل الله ، فلما وصف الإنفاق في سبيل الله بصفة الإخلاص لله فيه بقوله «الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا» الآية انتقل بمناسبة ذلك إلى طرد ذلك الوصف في الإنفاق على المحتاجين ؛ فإنّ

المنّ والأذى في الصدقة أكثر حصولا لكون الصدقة متعلّقة بأشخاص معيّنين، بخلاف الإنفاق في سبيل الله فإن أكثر من تنالهم النفقة لا يعلمهم المنفق.

فالمنّ على المتصدّق عليه هو تذكيره بالنعمة كما تقدم آنفا.

ومن فقرات الزمخشري في (الكلم النوابغ) «طَعْمُ الآلاء أحلى من المنّ. وهوَ أمرّ من الآلاء عند المنّ» الآلاء الأول النعم والآلاء الثاني شجر مُر الورق، والمنّ الأول شيء شِبْه العسل يقع كالندَى على بعض شجر بادية سينا وهو الذي في قوله تعالى «وأنزلنا عليكم المنّ والسلْوَى»، والمنّ الثاني تذكير المنعَم عليه بالنعمة.

والأذى الإساءة والضرّ القليل للمنعم عليه قال تعالى «لن يضرّوكم إلاّ أذى»، والمراد به الأذى الصريح من المنعِم للمنعَم عليه كالتطاول عليه بأنّه أعطاه، أو أن يتكبّر عليه لأجل العطاء، بله تعييرِه بالفقر، وهو غير الأذى الذي يحصل عند المن. وأشار أبو حامد الغزالي في كتاب الزكاة من «الإحياء» إلى أنّ المنّ له أصل ومغرس وهو من أحوال القلب وصفاته، ثم تتفرّع عليه أحوال ظاهرة على اللسان والجوارح. ومنبع الأذى أمران: كراهية المعطي إعطاءَ ماله وشدّةُ ذلك على نفسه ورؤيتُه أنّه خير من الفقير، وكلاهما منشؤهُ الجهل؛ فإنّ كراهية تسليم المال حمق لأنّ من بذل المال لطلب رضا الله والثواب فقد علم أنّ ما حصل له من بذل المال أشرف ممّا بذله. وظنّه أنّه خير من الفقير جهل بِخطر الغنَى، أي أنّ مراتب الناس بما تتفاوت به نفوسهم من التزكية لا بعوارض الغنى والفقر التي لا تنشأ عن درجات الكمال النفساني.

ولما حذّر الله المتصدّق من أن يؤذي المتصدّق عليه عُلِم أنّ التحذير من الإضرار به كشتمه وضربه حاصلٌ بفحوى الخطاب لأنّه أوْلى بالنهي.

أوْسع اللّهُ تعالى هذا المقام بيانا وترغيبا وزجرا بأساليب مختلفة وتفنّنات بديعة فنبّهنا بذلك إلى شدّة عناية الإسلام بالإنفاق في وجوه البرّ والمعُونة.

وكيف لا تكون كذلك وقوام الأمة دوران أموالها بينها، وإنّ من أكبر مقاصد الشريعة الانتفاع بالثروة العامة بين أفراد الأمة على وجوه جامعة بين رعْي المنفعة العامة ورعي الوجدان الخاص، وذلك بمراعاة العدل مع الذي كدّ لجمع المال وكسبه،

ومراعاةِ الإحسان للذي بطَّأ به جُهده ، وهذا المقصد من أشرف المقاصد التشريعية . ولقد كان مقدار الإصابة والخطإ فيه هو ميزان ارتقاء الأمم وتدهورها ، ولا تجد شريعة ظهرت ولا دعاة خير دعَوا إلاّ وهم يجعلون لتنويل أفراد الأمة حَظا من الأموال التي بين أيدي أهل الثروة وموضعا عظيما من تشريعهم أو دعوتهم ، إلاّ أنّهم في ذلك متفاوتون بين مقارب ومقصرٍ أو آملٍ ومُدَبِّر ، غير أنّك لا تجد شريعة سدّدت السهم لهذا الغرض . وعرفت كيف تفرق بين المستحبّ فيه والمفترَض . مثل هذه الشريعة المباركة ، فإنّها قد تصرّفت في نظام الثروة العامة تصرّفا عجيبا أقامته على قاعدة توزيع الثروة بين أفراد الأمة ، وذلك بكفاية المحتاج من الأمة مؤونة حاجته ، على وجوه لا تحرم المكتسب للمال فائدة اكتسابه وانتفاعه به قبل كل أحد .

فأول ما ابتدأت به تأمين ثقة المكتسب ــ بالأمن على ماله ــ من أن ينتزعه منه مُنتزع إذ قال تعالى «يأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل» وقال النبيء صلى الله عليه وسلم في خطبة حجة الوداع «إنّ دماءكم وأموالكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا» ، سمع ذلك منه مائة ألف نفس أو يزيدون وتناقلوه في آفاق الإسلام حتى بلغ مبلغ التواتر ، فكان من قواعد التشريع العامة قاعدة حفظ الأموال لا يستطيع مسلم إبطالها .

وقد أتبعت إعلان هذه الثقةِ بحفظ الأموال بتفاريع الأحكام المتعلّقة بالمعاملات والتوثيقات ، كمشروعية الرهن في السلف والتوثّق بالإشهاد كما تُصرّح به الآيات الآتية وما سوى ذلك من نصوص الشريعة تنصيصا واستنباطا .

ثم أشارت إلى أنّ من مقاصدها ألاّ تبقى الأموال متنقّلة في جهة واحدة أو عائلة أو قبيلة من الأمة بل المقصد دورانها بقوله تعالى في آية الفيء «ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كَيْلا يكون دُولةً بين الأغنياء منكم» ، فضمير يكون عائد إلى ما أفاء الله باعتبار كونه مالا أي كيلا يكون المال دُولة . والدُّولة ما يتداوله الناس من المال ، أي شرعْنا صرفه لمن سمّيناهم دون أن يكون لأهل الجيش حق فيه ، لينال الفقراءُ منه حظوظهم فيصبحوا أغنياء فلا يكون

مُدالا بين طائفة الأغنياء كما كانوا في الجاهلية يأخذ قادتهم المِرْبَاع ويأخذ الغزاة ثلاثة الأرباع فيبقى المال كله لطائفة خاصة .

ثم عمدت إلى الانتزاع من هذا المال انتزاعا منظّما فجعلت منه انتزاعا جبريا بعضه في حياة صاحب المال وبعضه بعد موته . فأما الذي في حياته فهو الصدقات الواجبة ، ومنها الزكاة ، وهي في غالب الأحوال عشر المملوكات أو نصف عشرها أو ربع عشرها . وقد بيّن النبيء صلى الله عليه وسلم وجه تشريعها بقوله لمعاذ بن جبل حين أرسله الى اليمن «إنّ الله فرض عليهم زكاة تُؤخذ من أغنيائهم فتردّ على فقرائهم» ، وجعل توزيع ما يتحصّل من هذا المال لإقامة مصالح الناس وكفاية مؤن الضعفاء منهم ، فصاروا بذلك ذوي حق في أموال الأغنياء ، غير مهينين ولا مهدّدين بالمنع والقساوة . والتفت إلى الأغنياء فوعدهم على هذا العطاء بأفضل ما وُعد به المحسنون ، من تسميته قرضا لله تعالى ، ومن توفير ثوابه ، كما جاءت به الآيات التي نحن بصدد تفسيرها .

ويلحق بهذا النوع أخذ الخمس من الغنيمة مع أنّها حق المحاربين ، فانتزع منهم ذلك وقال لهم «واعلموا أنّ ماغنمتم من شيء فأنّ لله خمسه وللرسول –إلى قوله– إن كنتم آمنتم بالله» فحرّضهم على الرضا بذلك ، ولا شك أنّه انتزعه من أيدي الذين اكتسبوه بسيوفهم ورماحهم . وكذلك يلحق به النفقات الواجبة غير نفقة الزوجة لأنّها غير منظور فيها إلى الانتزاع إذ هي في مقابلة تألّف العائلة ، ولا نفقةِ الأولاد كذلك لأنّ الداعي إليها جبليّ . أما نفقة غير البنين عند من يوجب نفقة القرابة فهي من قسم الانتزاع الواجب ، ومن الانتزاع الواجب الكفارات في حنث اليمين ، وفطر رمضان ، والظهار ، والإيلاء ، وجزاء الصيد . فهذا توزيع بغض مال الحي في حياته .

وأما توزيع المال بعد وفاة صاحبه فذلك ببيان فرائض الإرث على وجه لا يقبل الزيادة والنقصان . وقد كان العرب يعطون أموالهم لمن يحبّون من أجنبي أو قريب كما قدمنا بيانه في قوله «كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموتُ» ، وكان بعض الأمم يجعل الإرث للأكبر .

وجعل توزيع هذه الفرائض على وجه الرحمة بالناس أصحاب الأموال ، فلم تعط أموالهم إلاّ لأقرب الناس إليهم ، وكان توزيعه بحسب القرب كما هو معروف في

مسائل الحجب من الفرائض ، وبحسب الأحوجية إلى المال ، كتفضيل الذكر على الأنثى لأنّه يعول غيره والأنثى يعولها غيرها . والتفت في هذا الباب إلى أصحاب الأموال فترك لهم حقّ التصرّف في ثلث أموالهم يعينون من يأخذه بعد موتهم على شرط ألاّ يكون وارثا ، حتى لا يتوسلوا بذلك إلى تنفيل وارث على غيره .

وجعلت الشريعة من الانتزاع انتزاعا مندوبا إليه غير واجب ، وذلك أنواع المواساة بالصدقات والعطايا والهدايا والوصايا وإسلاف المعسر بدون مراباة وليس في الشريعة انتزاع أعيان المملوكات من الاصول فالانتزاع لا يعدو انتزاع الفوائد بالعدالة والمساواة .

وجملة «قول معروف» إلى آخرها مستأنفة استئنافا بيانيا . وتنكير«قول معروف» للتقليل ، أي أقَلُّ قول معروف خير من صدقة يتبعها أذى . والمعروف هو الذي يعرفه الناس ، أي لا ينكرونه . فالمرَاد به القول الحسن وهو ضدّ الأذى .

والمغفرة هنا يراد بها التجاوز عن الإساءة أي تجاوز المتصدق عن الملحّ أو الجافي في سؤاله إلحاحَهُ أو جفاءهُ مثل الذي يسأل فيقول : أعطني حقّ الله الذي عندك أو نحو ذلك ، ويراد بها أيضا تجاوز الله تعالى عن الذنوب بسبب تلك الصدقة إذا كان معها قول معروف ، وفي هذا تعْريض بأنّ الأذى يوشك أنْ يبطل ثواب الصدقة .

وقوله «والله غني حليم» تذييل للتذكير بصفتين من صفات الله تعالى ليتخلّق بهما المؤمنون وهما : الغِنَى الراجع إليه الترفّع عن مقابلة العطيه بما يبرد غليل شحّ نفس المعطي ، والحلمُ الراجع إليه العفو والصفح عن رعونة بعض العُفاة .

والإبطال جعل الشيء باطلا أي زائلا غير نافع لما أُريدَ منه . فمعنى بطلان العمل عدم ترتّب أثره الشرعي عليه سواء كان العمل واجبا أم كان متطوّعا به ، فإن كان العمل واجبا فبطلانه عدم إجزائه بحيث لا تبرأ ذمة المكلّف من تكليفه بذلك العمل وذلك إذا اختلّ ركن او شرط من العمل . وإن كان العمل متطوّعا به رجع البطلان الى عدم الثواب على العمل لمانع شرعي من اعتبار ثوابه وهو المراد هنا جمعا بين أدلة الشريعة .

وقوله «كالذي ينفق ماله رئاء الناس» الكاف ظرف مستقر هو حال من ضمير تبطلوا . أي لا تكونوا في إتبَاع صدقاتكم بالمنّ والأذى كالذي ينفق ماله رئاء الناس وهو كافر لا يؤمن بالله واليوم الآخر . وإنّما يعطي ليراه الناس وذلك عطاء أهل الجاهلية .

فالموصول من قوله «كالذي ينفق ماله» مراد به جنس وليس مراد به معَيّناً ولا واحدا . والغرض من هذا التشبيه تفظيع المشبّه به وليس المراد المماثلة في الحكم الشرعي . جمعا بين الأدلة الشرعية .

والرئاء –بهمزتين– فِعال مِن رأى . وهو أن يُكثر من إظهار أعماله الحسنة للناس . فصيغة الفعال فيه للمبالغة والكثرة . وَأولى الهمزتين أصلية والأخيرة مبدلة عن الياء بعد الألف الزائدة . ويقال رياء –بياء بعد الراء– على إبدال الهمزة ياء بعد الكسرة .

والمعنى تشبيه بعض المتصدّقين المسلمين الذين يتصدّقون طلبا للثواب ويعقبون صدقاتهم بالمَنّ والأذى . بالمنفقين الكافرين الذين ينفقون أموالهم لا يطلبون من إنفاقها إلاّ الرئاء والمدحة –إذ هم لا يتطلّبون أجر الآخرة– .

ووجه الشبه عدم الانتفاع مِمَّا أعطوا بأزيدَ من شفاء ما في صدورهم من حبّ التطاول على الضعفاء وشفاء خُلق الأذى المتطبّعين عليه دون نفع في الآخرة .

ومُثّل حال الذي ينفق ماله رئاء الناس المشبهِ به – تمثيلا يسري إلى الذين يُتبعون صدقاتهم بالمنّ والأذى بقوله «فمثله كمثل صفوان الخ» – وضمير مثله عائد إلى الذي ينفق ماله رئاء للناس . لأنّه لما كان تمثيلا لحال المشبّه به كان لا محالة تمثيلا لحال المشبّه ، ففي الكلام ثلاثة تشبيهات .

مثَّل حال الكافر الذي ينفق ماله رئاء الناس بحال صفوان عليه تراب يغشيه ، يعني يَتخاله الناظر تربة كريمة صالحة للبذر ، فتقدير الكلام عليه تراب صالحٌ للزرع فحذفت صفة التراب إيجازا اعتمادا على أنّ التراب الذي يرقب الناس أن يصيبه الوابل هو التراب الذي يبذرون فيه ، فإذا زرعه الزارع وأصابه وابل وطمع الزارع في زكاء زرعه ، جرفه الماء من وجه الصفوان فلم يترك منه شيئا وبقي مكانُه صلدا أملس فخاب أمل زارعه .

وهذا أحسن وأدق من أن نجعل المعنى تمثيل إنفاق الكافر بحال تراب على صفوان أصابه وابل فجرفه . وأن وجه الشبه هو سرعة الزوال وعدم القرار كقوله تعالى «مثَل الذين كفروا أعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف» فإن مورد تلك الآية مقام آخر .

ولك (1) أن تجعل كاف التشبيه في قوله تعالى «كالذي ينفق ماله» صفة لمصدر محذوف دل عليه ما في لفظ صدقاتهم من معنى الإنفاق وحذف مضاف بين الكاف وبين اسم الموصول . والتقدير إنفاقا كإنفاق الذي ينفق ماله رئاء الناس .

وقد روعي في هذا التمثيل عكس التمثيل لمن ينفق ماله في سبيل الله بحبة أغلّت سبعمائة حبة .

فالتشبيه تشبيه مركب معقول بمركب محسوس . ووجه الشبه الأمل في حالة تغر بالنفع ثم لا تلبث ألا تأتي لآملها بما أمّله فخاب أمله . ذلك أن المؤمنين لا يخلون من رجاء حصول الثواب لهم من صدقاتهم ، ويكثر أن تعرض الغفلة للمتصدق فيُتبع صدقته بالمن والأذى اندفاعا مع خواطر خبيثة .

وقوله « لا يقدرون على شيء مما كسبوا » أوقع موقعا بديعا من نظم الكلام تنهال به معانٍ كثيرة فهو بموقعه كان صالحا لأن يكون حالا من الذي ينفق ماله رئاء الناس فيكون مندرجا في الحالة المشبّهة ، واجراء ضمير كسبوا ضمير جمع لتأويل الذي ينفق بالجماعة ، وصالحا لأن يكون حالا من مثل صفوان باعتبار أنه مثل على نحو ما جوز في قوله تعالى «أو كصيّب من السماء» إذ تقديره فيه كمثل ذوي صيّب فلذلك جاء ضميره بصيغة الجمع رعيا للمعنى وان كان لفظ المعاد مفردا ، وصالحا لأن يجعل استينافا بيانيا لأن الكلام الذي قبله يثير سؤال سائل عن مغبة أمر المشبّه ، وصالحا لأن يجعل تذييلا وفذلكة لضرب المثل فهو عود عن بدء قوله «لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى» إلى آخر الكلام .

---

(1) هذا مقابل قولنا في الصفحة السابقة « هو حال من ضمير تبطلوا » .

وصالحـا لأن يجعل حالا من صفوان أي لا يقـدرون على شيء ممـّا كسبوا منه وحذف عائد الصلة لأنـّه ضمير مجـرور بما جرّ به اسم الموصول. ومعنى «لايقدرون» لا يستطيعون أن يسترجعوه ولا انتفعوا بثوابه فلم يبق لهم منه شـيء .

ويجوز أن يكون المعنى لا يحسنون وضع شيء ممّا كسبوا موضعه ، فهم يبذلون مالهم لغير فائدة تعود عليهم في آجلهم ، بدليل قوله «والله لا يهدي القوم الكافرين» .

والمعنى فتركه صلدا لا يحصدون منه زرعا كما في قوله « فأصبَح يقلِّب كفيـّه على ما أنفق فيها » .

وجملة « والله لا يهدي القوم الـكافرين » تذييل والواو اعتراضية وهذا التذييل مسوق لتحذير المؤمنين من تسرّب أحوال الكـافرين إلى أعمالهم فإنّ من أحوالهم المنّ على من ينفقون وأذاه .

﴿ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَـَٔاتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ . 265

عطف مثل الذين ينفقون أموالهم في مرضاة الله على مـَثـَل الذي ينفـق ماله رئاء الناس ، لزيـادة بيان ما بين المرتبتين مِن البـَوْن وتـأكيداً للثناء على المنفقين بإخلاص ، وتفنـّنا في التمثيل . فإنـّه قد مثّله فيما سلف بحبـّة أنبتت سبـع سنابل ، ومثـّله فيما سلف تمثيلا غير كثيـرِ التركيب لتحصل السرعة بتخيـّل مضاعفـة الثواب ، فلما مـَثـّل حال المنفق رئـاءً بالتمثيل الذي مضى أعيد تمثيل حال المنفق ابتغـاء مرضاة الله بما هو أعجب في حسن التخيـُّل ؛ فإنّ الأمثال تبهج السامع كلـّما كانت أكثر تركيبا وضمـّنت الهيأة المشبـّه بها أحوالا حسنـة تـكسبها حـُسنـا ليسري ذلك التحسين إلى المشبـّه ، وهذا من جملة مقاصد التشبيه .

وانتصب «ابتغاء مرضاة الله وتثبيتا» على الحال بتأويل المصدر بالوصف، أي مبتغين مرضاة الله ومثَبِّتين من أنفسهم . ولا يحسن نصبهما على المفعول له ، أما قوله «ابتغاء» فلأنّ مفاد الابتغاء هو مفاد اللام التي ينتصب المفعول لأجله بإضمارها ، لأنّه يؤول إلى معنى لأجل طلبهم مرضاة الله ، وأما قوله «وتثبيتا» فلأنّ حكمَهُ حكم ما عطف هو عليه .

والتثبيت تحقيق الشيء وترسيخه ، وهو تمثيل يجوز أن يكون لكبح النفس عن التشكّك والتردّد ، أي أنّهم يمنعون أنفسهم من التردّد في الإنفاق في وجوه البر ولا يتْركون مجالا لخواطر الشحّ ، وهذا من قولهم ثبت قدمه أي لم يتردّد ولم ينكص ، فإنّ إراضة النفس على فعل ما يشُق عليها لها أثر في رسوخ الأعمال حتى تعتاد الفضائل وتصير لها ديدنا .

وإنفاق المال من أعظم ما ترسخ به الطاعة في النفس لأنّ المال ليس أمرا هيّنا على النفس ، وتكون «من» على هذا الوجه للتبعيض ، لكنه تبعيض مجازي باعتبار الأحوال ، أي تثبيتا لبعض أحوال النفس .

وموقع (من) هذه في الكلام يدل على الاستنزال والاقتصاد في تعلّق الفعل ، بحَيْث لا يطلب تسلّط الفعل على جميع ذات المفعول بل يُكتفى ببعض المفعول ، والمقصود الترغيب في تحصيل الفعل والاستدراج إلى تحصيله ، وظاهر كلام الكشاف يقتضي أنّه جعل التبعيض فيها حقيقيا .

ويجوز أن يكون تثبيتا تمثيلا للتصديق أي تصديقا لوعد الله وإخلاصا في الدين ليخالف حال المنافقين ؛ فإنّ امتثال الأحكام الشاقة لا يكون إلاّ عن تصديق للآمر بها ، أي يدُلّون على تثبيت من أنفسهم .

و(مِنْ) على هذا الوجه ابتدائية ، أي تصديقا صادرا من أنفسهم .

ويجيء على الوجه الأول في تفسير التثبيت معنى أخلاقي جليل أشار إليه الفخر ، وهو ما تقرر في الحكمة الخُلُقية أن تكرّر الأفعال هو الذي يوجب حصول الملكة الفاضلة في النفس ، بحيث تنساق عقب حصولها إلى الكمالات باختيارها ، وبلا كلفة ولا

ضجر . فالإيمان يأمر بالصدقة وأفعال البر ، والذي يأتي تلك المأمورات يثبِّت نفسه بأخلاق الإيمان ، وعلى هذا الوجه تصير الآية تحريضا على تكرير الإنفاق .

ومُثِّل هذا الإنفاق بجنّة بربوة الخ، ووجه الشبه هو الهيأة الحاصلة من مجموع أشياء تكامل بها تضعيف المنفعة ، فالهيأة المشبّهة هي النفقة التي حفّ بها طلب رضى الله والتصديقُ بوعده فضوعفت أضعافا كثيرة أو دونها في الكثرة ، والهيأة المشبّهة بها هي هيأة الجنّة الطيّبة المكان التي جاءها التهتّان فزكا ثمرُها وتزايد فأكملت الثمرة ، أو أصابها طلّ فكانت دون ذلك .

والجنّة مكان من الأرض ذو شجر كثير بحيث يجِن أي يستر الكائن فيه فاسمها مشتقّ من جنّ إذا ستر ، وأكثر ما تطلق الجنّة في كلامهم على ذات الشجر المثمر المختلف الأصناف ، فأما ما كان مغروساً نخيلا بحتا فإنّما يسمى حائطا . والمشتهر في بلاد العرب من الشجر المثمر غير النخيل هو الكرم وثمره العنب أشهر الثمار في بلادهم بعد التمر ، فقد كان الغالبَ على بلاد اليمن والطائف . ومن ثمارهم الرمّان ، فإن كان النخل معها قيل لها جنّة أيضا كما في الآية التي بعد هذه . ومما يدل على أنّ الجنّة لا يراد بها حائطُ النخل قوله تعالى في سورة الأنعام «وهوَ الذي أنشأ جناتٍ معْروشات وغير معْروشات والنّخل والزرع» . فعطف النخل على الجنّات، وذكر العريش وهو مما يجعل للكرم ، هذا ما يستخلص من كلام علماء اللغة .

وقد حصل من تمثيل حال الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله بحبّة ثم بجنّة جناس مصحَّف .

والربوة بضم الراء وفتحها مكان من الأرض مرتفع دون الجُبيل . وقرأ جمهور العشرة بربوةٍ بضم الراء وقرأه ابن عامر وعاصم بفتح الراء . وتخصيص الجنة بأنّها في ربوة لأنّ أشجار الربى تكون أحسن منظرا وأزكى ثمرا فكان لهذا القيد فائدتان إحداهما قوة وجه الشبه كما أفاده قول «ضعفين» ، والثانية تحسين المشبّه به الراجع إلى تحسين المشبّه في تخيّل السامع .

والأكل بضم الهمزة وسكون الكاف وبضم الكاف أيضا ، وقد قيل إن كل فُعْل في كلام العرب فهو مخفف فُعُل كعُنْق وفُلْك وحُمْق ، وهو في الأصل ما يؤكل وشاع في ثمار الشجر قال تعالى «ذواتَي أكْلٍ خَمْطٍ» وقال «تُؤتي أكُلَها كل حين بإذن ربها» ، وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وأبو جعفر ويعقوب «أُكْلها» بسكون الكاف ، وقرأه ابن عامر وحمزة وعاصم والكسائي وخلف بضم الكاف .

وقوله «ضِعفين» التثنية فيه لمجرد التكرير – مثل لَبَّيْك – أي آتت أكلها مضاعفا على تفاوتها .

وقوله «فإن لم يُصبها وابل فطل» ، أي فإن لم يصبها مطر غزير كفاها مطر قليل فآتت أكلها دون الضعفين . والمعنى أن الإنفاق لابتغاء مرضاة الله له ثواب عظيم ، وهو – مع ذلك – متفاوت على تفاوت مقدار الإخلاص في الابتغاء والتثبيت كما تتفاوت أحوال الجنات الزكية في مقدار زكائها ولكنها لا تخيب صاحبها .

﴿ أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَارُ لَهُۥ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ ٱلْكِبَرُ وَلَهُۥ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَآءُ فَأَصَابَهَآ إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَٱحْتَرَقَتْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾ . 266

استئناف بياني أثاره ضرب المثل العجيب للمنفق في سبيل الله بمثل حبّة أنبتت سبع سنابل ، ومثل جنة بربوة إلى آخر ما وصف من المثَلين . ولمّا أتبع بما يفيد أنّ ذلك إنّما هو للمنفقين في سبيل الله الذين لا يتبعون ما أنفقوا منّاً ولا أذًى ، ثمّ أتبع بالنهي عن أن يُتبعوا صدقاتهم بالمنّ والأذى ، استشرفت نفس السامع لتلقي مثَل لهم يوضح حالهم الذميمة كما ضُرب المثل لمن كانوا بضدّ حالهم في حالة محمودة .

ضرب الله هذا مثلا لمقابل مثل النفقة لمرضاة الله والتصديق وهو نفقة الرئاء ، ووجه الشبه هو حصول خيبة ويأس في وقت تمام الرجاء وإشراف الإنتاج ، فهذا مقابل قوله

«ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله» الآية . وقد وصف الجنّة بأعظم ما يحسن به أحوال الجنّات وما يُرجى منه توفر رَيعها ، ثم و صف صاحبها بأقصى صفات الحاجة إلى فائدة جنّته ، بأنّه ذو عيال فهو في حاجة إلى نفعهم وانهم ضعفاء – أي صغار – إذ الضعيف في لسان العرب هو القاصر ، ويطلق الضعيف على الفقير أيضا ، قال تعالى «فإن كان الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفا» ، وقال أبو خالد العتّابي :

لقد زَاد الحياةَ إليّ حبُا بَناتي إنّهُنّ من الضّعاف

وقد أصابه الكِبَر فلا قدرة له على الكسب غير تلك الجنة ، فهذه أشدّ أحوال الحرص كقول الأعْشى :

كجَابيةِ الشّيخِ العِراقي تَفَهْقَ

فحصل من تفصيل هذه الحالة أعظم الترقّب لثمرة هذه الجنّة كما كان المعطي صدقتهُ في ترقّب لثوابها .

فأصابها إعصار ، أي ريح شديدة تَقلع الشجر والنباتَ ، فيها نار أي شدة حرارة – وهي المسمّاة بريح السموم ، فاطلاق لفظ نار على شدة الحر تشبيه بليغ ، فأحرَقت الجنّة – أي أشجارها – أي صارت أعوادها يابسة ، فهذا مفاجأة الخيبة في حين رجاء المنفعة .

والاستفهام في قوله « أيَوَدُّ » استفهام إنكار وتحذير كما في قوله « أيُحِب أحدكم أن يأكل لَحْم أخيه ميّتاً » . والهيأة المشبّهة محذوفة وهي هيأة المنفق نفقة متبعة بالمنّ والأذى .

روى البخاري أنّ عمر بن الخطاب سأل يوما أصحابَ رسول الله صلى الله عليه وسلم فيمَ ترون هذه الآية نَزلت «أيَود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعناب» الآية ، فقال بعضهم «الله أعلم» ، فغضب عمر وقال «قولوا نَعْلَم أو لا نعلم» ، فقال ابن عباس «في نفسي منها شيء يا أمير المؤمنين» ، فقال عمر «يا ابن أخي قُل ولا تحقِرْ نفسك» ، قال ابن عباس «ضُربت مثلا لعَمل» ، قال عمر «أيُّ عمل» ، قال ابن عباس «لعملٍ» ، قال صدقتَ ، لرجل غني يعمل بطاعة الله ، ثم بعث الله عز وجل إليه الشيطان لما فَني عمره فعمل في المعاصي حتى أحرق عمله .

وقوله «كذلك يبيّن الله لكم الآيات» تذييل ، أي كهذا البيان الذي فيه تقريب المعقول بالمحسوس بين الله نصحا لكم ، رجاء تفكّركم في العواقب حتى لا تكونوا على غفلة . والتشبيه في قوله «كذلك يبيّن الله لكم الآيات» نحو ما في قوله تعالى «وكذلك جعلناكم أمة وسطا» .

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَنفِقُوا۟ مِن طَيِّبَـٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا۟ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِـَٔاخِذِيهِ إِلَّآ أَن تُغْمِضُوا۟ فِيهِ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ حَمِيدٌ ﴾ . 267

إفضاء إلى المقصود وهو الأمرُ بالصدقات بعد أن قُدم بين يديه مواعظ وترغيبٌ وتحذير ، وهي طريقة بلاغية في الخطابة والخِطابِ . فربما قدموا المطلوب ثم جاؤوا بما يكسبه قبولا عند السامعين ، وربما قدموا ما يكسب القبولَ قبل المقصود كما هنا . وهذا من ارتكاب خلاف مقتضى الظاهر في ترتيب الجُمل ، ونكتة ذلك أنّه قد شاع بين الناس الترغيب في الصدقة وتكرّر ذلك في نزول القرآن فصار غرضا دينيا مشهورا ، وكان الاهتمام بإيضاحه والترغيب في أحواله والتنفير من نقائصه أجدر بالبيان . ونظير هذا قول علي في خطبته التي خطبها حين دخل سُفيانُ الغامِدي -أحدُ قواد أهل الشام- بلدَ الأنبار - وهي من البلاد المطيعة للخليفة علي - وقتلوا عاملها حسان بنَ حسان البَكري : «أما بعد فإنّ من ترَك الجهاد رغبَة عنه ألبسه الله ثوب الذل ، وشمله البلاء ، ودُيِّثَ بالصَّغار ، وضرب على قلبه ، وسيم الخَسْفَ ، ومُنِع النِّصْف . ألاَ وإنّي قد دعوتكم إلى قتال هؤلاء القوم ليلا ونهارا وقلتُ لكم اغزوهم قبل أن يَغزوكم ، فوالله ما غُزِي قوم في عُقْر دارهم إلاّ ذلّوا ، فتواكلتم . هذا أخو غامد قد وردتْ خيلُه الأنبار» الخ . وانظر كلمة «الجهاد» في هذه الخطبة فلعل أصلها القتال كما يدل عليه قوله بعده الى قتال هؤلاء فحرّفَها قاصِدٌ أو غافِلٌ ولا إخالها تصدر عن علي رضي الله عنه ..

والأمر يجوز أن يكون للوجوب فتكون الآية في الأمر بالزكاة، أو للندب وهي في صدقة التطوّع، أو هو للقدر المشترك في الطلب فتشمل الزكاة وصدقة التطوع، والأدلة الأخرى تبيّن حكم كل. والقيد بالطيّبات يناسب تعميم النفقات.

والمراد بالطيّبات خيار الأموال، فيطلق الطيّب على الأحسن في صنفه. والكسب ما يناله المرء بسعيه كالتجارة والإجارة والغنيمة والصيد. ويطلق الطيّب على المال المكتسب بوجه حلال لا يخالطه ظلم ولا غشّ، وهو الطيّب عند الله كقول النبيء صلى الله عليه وسلم «من تصدق بصدقة من كسب طيّب — ولا يقبل الله إلاّ طيّبا — تلقّاها الرحمن بيمينه» الحديث، وفي الحديث الآخر «إنّ الله طيّب لا يقبل إلاّ طيّبا». ولم يذكر الطيّبات مع قوله «وممّا أخرجنا لكم من الأرض» اكتفاء عنه بتقدم ذكره في قسيمه، ويظهر أنّ ذلك لم يقيّد بالطيّبات لأنّ قوله "أخرجنا لكم" أشعر بأنّه مما اكتسبه المرء بعمله بالحرث والغرس ونحو ذلك، لأنّ الأموال الخبيثة تحصل غالبا من ظُلم الناس أو التحيّل عليهم وغشّهم وذلك لا يتأتّى في الثمرات المستخرجة من الأرض غالبا.

والمراد بما أخرج من الأرض الزروع والثمار، فمنه ما يخرج بنفسه، ومنه ما يعالج بأسبابه كالسقي للشجر والزرع، ثم يخرجه الله بما أوجد من الأسباب العادية. وبعض المفسرين عد المعادن داخلة في «ما أخرجنا لكم من الأرض». وتجب على المعدن الزكاة عند مالك إذا بلغ مقدار النصاب، وفيه ربع العشر. وهو من الأموال المفروضة وليس بزكاة عند أبي حنيفة، ولذلك قال فيه الخمس. وبعضهم عدّ الركاز داخلا فيما أخرج من الأرض ولكنّه يخمس، والحق في الحكم بالغنيمة عند المالكية. ولعلّ المراد بما كسبتم الأموال المزكّاة من العين والماشية، وبالمخرج من الأرض الحبوب والثمار المزكّاة.

وقوله «ولا تيمّموا الخبيث منه تنفقون» أصل تيمّموا تتيمموا، حذفت تاء المضارعة في المضارع وتَيمّم بمعنى قصد وعمد.

والخبيث الشديد سُوءاً في صنفه فلذلك يطلق على الحرام وعلى المستقذر قال تعالى «ويحرِّم عليهم الخبائث» وهو الضدّ الأقصى للطيّب فلا يطلق على الرديء إلاّ على وجه المبالغة، ووقوع لفظه في سياق النهي يفيد عموم ما يصدق عليه اللفظ.

وجملة «منه تنفقون» حال . والجار والمجرور معمولان للحال قدما عليه للدلالة على الاختصاص . أي لا تقصدوا الخبيث في حال الا تنفقوا إلا منه . لأن محل النهي أن يخرج الرجل صدقته من خصوص رديء ماله . أما إخراجه من الجيد ومن الرديء فليس بمنهي لا سيما في الزكاة الواجبة لأنه يخرج عن كل ما هو عنده من نوعه . وفي حديث الموطا في البيوع «أن النبيء صلى الله عليه وسلم أرسل عاملا على صدقات خيبر فأتاه بتَمْر جَنيب فقال له : أكُلُّ تَمْرِ خيبر هكذا قال : لا ، ولكنّي أبيع الصاعين من الجَمْع بصاع من جنيب (1) . فقال له : بع الجمع بالدّراهم ثم ابتع بالدراهم جنيبا» . فدل على أن الصدقة تؤخذ من كل نصاب من نوعه . ولكن المنهي عنه أن يخص الصدقة بالأصناف الرديئة . وأما في الحيوان فيؤخذ الوسط لتعذّر التنويع غالبا إلا إذا أكثر عدده فلا إشكال في تقدير الظرف هنا .

وقرأ الجمهور «تَيمّموا» بتاء واحدة خفيفة وصْلا وابتداء . أصله تَتيمّموا . وقرأه البزي عن ابن كثير بتشديد التاء في الوصل على اعتبار الإدغام .

وقوله «ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه» جملة حالية من ضمير تنفقون ويجوز أن يكون الكلام على ظاهره من الإخبار فتكون جملة الحال تعليلا لنهيهم عن الإنفاق من المال الخبيث شرعا بقياس الإنفاق منه على اكتسابه قياس مساواة إي كما تكرهون كسبه كذلك ينبغي أن تكرهوا إعطاءه . وكأن كراهية كسبه كانت معلومة لديهم متقررّة في نفوسهم ، ولذلك وقع القياس عليها .

ويجوز أن يكون الكلام مستعملا في النهي عن أخذ المال الخبيث ، فيكون الكلام منصرفا إلى غرض ثانٍ وهو النهي عن أخذ المال الخبيث والمعنى لا تأخذوه ، وعلى كلا الوجهين هو مقتضٍ تحريم أخذ المال المعلومة حرِمته على من هو بيده ولا يُحلّه انتقاله إلى غيره .

والإغماض إطباق الجفن ويطلق مجازا على لازم ذلك ، فيطلق تارة على الهناء والاستراحة لأن من لوازم الإغماض راحة النائم قال الأعشى :

عليكِ مثلُ الذي صلّيتِ فاغْتمضي جَفْناً فإنّ لِجَنْبِ المَرْءِ مُضْطَجَعَا

(1) الجمع صنف من التمر رديء والجنيب صنف طيب .

أراد فاهنئي . ويطلق تارة على لازمه من عدم الرؤية فيدل على التسامح في الأمر المكروه كقول الطرماح :

لم يَفُتْنا بِالْوِتْرِ قَوْمٌ وَلِلضَّيْمِ رجالٌ يَرْضَوْنَ بالإغماض .

فإذا أرادوا المبالغة في التغافل عن المكروه الشديد قالوا أغمض عينه على قذى ؛ وذلك لأنّ إغماض الجفن مع وجود القذى في العين . لقصد الراحة من تحرّك القذى . قال عبد العزيز بن زُرَارة الكَلاّءي (1) :

وأغْمَضْتُ الجُفُونَ على قَذَاهَا ولَمْ أسْمَعْ إلى قالٍ وقِيلِ

والاستثناء في قوله «إلاّ أن تغمضوا فيه» على الوجه الأول من جعل الكلام إخبارا . هو تقييد للنفي . وأما على الوجه الثاني من جعل النفي بمعنى النهي فهو من تأكيد الشيء بما يُشبه ضدّه أما لا تأخذوه إلاّ إذا تغاضيتم عن النهي وتجاهلتموه .

وقوله «واعلموا أن الله غني حميد» تذييل . أي غني عن صدقاتكم التي لا تنفع الفقراء . أو التي فيها استساغة الحرام . حميد . أي شاكر لمن تصدّق صدقة طيّبة . وافتتحه باعلموا للاهتمام بالخبر كما تقدم عند قوله تعالى «واتقوا الله واعلموا أنّكُمْ مُلاقوه» . أو نُزّل المخاطبون الذين نُهوا عن الإنفاق من الخبيث منزلة من لا يعلم أنّ الله غني فأعطوا لوجهه ما يقبله المحتاج بكل حال ولم يعلموا أنّه يحمد من يعطي لوجهه من طيّب الكسب .

والغني الذي لا يحتاج إلى ما تكثر حاجة غالب الناس إليه ، ولِلّهِ الغنى المطلق فلا يعطى لأجله ولامتثال أمره إلاّ خير ما يعطيه أحد للغَنِـي عن المال .

والحميد من أمثلة المبالغة . أي شديد الحَمد ؛ لأنّه يثني على فاعلي الخيرات . ويجوز أن يكون المراد أنّه محمود . فيكون حَميد بمعنى مفعول . أي فتخلّقُوا بذلك لأنّ صفات الله تعالى كمالات . فكونوا أغنياء القلوب عن الشحّ محمودين على صدقاتكم ، ولا تعطوا صدقات تؤذن بالشحّ ولا تشكرون عليها .

---

(1) الكلائـي نسبة إلى الكلاء بوزن جبار محلة بالبصرة قرب الشاطىء . والكلاء الشاطي . وهذه الأبيات قالها بعد أن مكث عاما بباب معاوية لم يؤذن له ثم أذن له وأدناه وأولاه مصر ، وقبله :

دخلت على معاوية بن حرب ولكن بعد يأس من دخول
وما نلت الدخول عليه حتى حللت محلة الرجل الذليل

﴿ ٱلشَّيْطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِٱلْفَحْشَآءِ ﴾ .

استئناف عن قوله «أنفقوا من طيّبات ما كسبتم» لأنّ الشيطان يصدّ الناس عن إعطاء خيار أموالهم ، ويغريهم بالشحّ أو بإعطاء الرديء والخبيث ، ويخوّفهم من الفقر إن أعطوا بعض مالهم .

وقدّم اسم الشيطان مسندا إليه لأنّ تقديمه مؤذن بذمّ الحكم الذي سيق له الكلام وشؤمه لتحذير المسلمين من هذا الحكم ، كما يقال في مثال علم المعاني «السفّاح في دار صديقك» ، ولأنّ في تقديم المسند إليه على الخبر الفعلي تقَوّيَ الحُكم وتحقيقه .

ومعنى «يعدكم» يسوّل لكم وقوعه في المستقبل إذا أنفقتم خيار أموالكم ، وذلك بما يلقيه في قلوب الذين تخلّقوا بالأخلاق الشيطانية . وسميّ الإخبار بحصول أمر في المستقبل وعدا مجازا لأنّ الوعد إخبار بحصول شيء في المستقبل من جهة المخبِر، ولذلك يقال : أنجز فلان وعده أو أخلف وعده ، ولا يقولون أنجز خبَره ، ويقولون صدق خبَره وصدَق وعده ، فالوعد أخصّ من الخبر ، وبذلك يؤذن كلام أئمة اللغة . فشُبّهَ إلقاء الشيطان في نفوسهم توقّع الفقر بوعد منه بحصوله لا محالة ، ووجه الشبه ما في الوعد من معنى التحقق ، وحسّن هذا المجاز هنا مشاكلته لقوله «واللهُ يعدكم مغفرة» فإنّه وعد حقيقي .

ثم إن كان الوعد يطلق على التعهد بالخير والشر كما هو كلام القاموس ـــ تبعا لفصيح ثعلب ـــ ففي قوله يعدكم الفقر مجاز واحد ، وإن كان خاصا بالخير كما هو قول الزمخشري في الأساس ، ففي قوله «يعدكم الفقر» مجازان .

والفقر شدّة الحاجة إلى لوازم الحياة لقلة أو فقد ما يعاوض به ، وهو مشتق من فقار الظهر ، فأصله مصدر فَقَرَه إذا كسر ظهره ، جعلوا العاجز بمنزلة من لا يستطيع أدنى حركة لأنّ الظّهر هو مجمع الحركات ، ومن هذا تسميتهم المصيبة فاقرة ، وقاصمة الظهر ، ويقال فَقْر وفُقْر وفَقَر وفُقُر ـــ بفتح فسكون ، وبفتحتين ، وبضم فسكون ، وبضمتين ـــ ، ويقال رجل فقير ، ويقال رجل فَقْر وصفا بالمصدر .

والفحشاء اسم لفعل أو قول شديد السوء واستحقاق الذم عرفا أو شرعا . مشتق من الفحش - بضم الفاء وسكون الحاء - تجاوز الحد . وخصّه الاستعمال بالتجاوز في القبيح . أي يأمركم بفعل قبيح . وهذا ارتقاء في التحذير من الخواطر الشيطانية التي تدعو إلى الأفعال الذميمة . وليس المراد بالفحشاء البخل لأنّ لفظ الفحشاء لا يطلق على البخل وإن كان البخيل يسمّى فاحشا . وإطلاق الأمر على وسوسة الشيطان وتأثير قوته في النفوس مجاز لأنّ الأمر في الحقيقة من أقسام الكلام . والتعريف في الفحشاء تعريف الجنس .

وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلاً وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ . 268

عطف على جملة «الشيطان يعدكم الفقر» لإظهار الفرق بين ما تدعو إليه وساوس الشيطان وما تدعو إليه أوامر الله تعالى . والوعد فيه حقيقة لا محالة . والقول في تقديم اسم الجلالة على الخبر الفعلي في قوله «والله يعدكم» على طريقة القول في تقديم اسم الشيطان في قوله «الشيطانُ يعدكم الفقر» .

ومعنى «واسع» أنّه واسع الفضل . والوصف بالواسع مشتق من وَسِع المتعدي -إذا عمّ بالعطاء ونحوه- . قال الله تعالى : «ربنا وسِعت كلّ شيء رحمةً وعلما» ، وتقول العرب : «لا يسعني أن أفعل كذا» . أي لا أجدُ فيه سعة ، وفي حديث علي في وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم : «قد وسع الناسَ بِشْرُه وخُلُقه» . فالمعنى هنا أنّه وَسِع الناس والعالمين بعطائه .

يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَنْ يَّشَآءُ وَمَنْ يُّؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَابِ . 269

هذه الجملة اعتراض وتذييل لما تضمنته آيات الإنفاق من المواعظ والآداب وتلقين الأخلاق الكريمة . مما يكسب العاملين به رجاحة العقل واستقامة العمل .

فالمقصود التنبيه إلى نفاسة ما وعظهم الله به ، وتنبيههم إلى أنّهم قد أصبحوا به حكماء بعد أن كانوا في جاهلية جهلاء . فالمعنى : هذا من الحكمة التي آتاكم الله ، فهو يؤتي الحكمة من يشاء . وهذا كقوله «ومَا أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به» .

قال الفخر : «نبه على أنّ الأمر الذي لأجله وجب ترجيح وعد الرحمان على وعد الشيطان هو أنّ وعد الرحمان ترجّحه الحكمة والعقل ، ووعدَ الشيطان ترجّحه الشهوة والحسّ من حيث إنّهما يأمران بتحصيل اللذّة الحاضرة ، ولا شك أنّ حكم الحكمة هو الحكم الصادق المبرّأ عن الزيغ ، وحكم الحسّ والشهوة يوقع في البلاء والمحنة . فتعقيب قوله «والله يعدكم مغفرة» ، بقوله «يؤتي الحكمة» إشارة إلى أنّ ما وعد به تعالى من المغفرة والفضل من الحكمة ، وأنّ الحكمة كلّها من عطاء الله تعالى ، وأنّ الله تعالى يعطيها من يشاء .

والحكمة إتقان العلم وإجراء الفعل على وفق ذلك العلم . فلذلك قيل : نزلت الحكمة على ألسنة العرب ، وعقول اليونان ، وأيدي الصينيين . وهي مشتقة من الحُكْم – وهو المنع – لأنّها تمنع صاحبها من الوقوع في الغلط والضلال ، قال تعالى : «كتاب أحكمت آياته» ، ومنه سميت الحديدة التي في اللجام وتجعل في فم الفرس ، حَكَمَة .

ومن يشاء الله تعالى إيتاءه الحكمة هو الذي يخلقه مستعدّا إلى ذلك ، من سلامة عقله واعتدال قواه ، حتى يكون قابلا لفهم الحقائق منقادا إلى الحق إذا لاح له ، لا يصدّه عن ذلك هوى ولا عصبية ولا مكابرة ولا أنفة ، ثم ييسّر له أسباب ذلك من حضور الدعاة وسلامة البقعة من العُتاة ، فإذا انضمّ إلى ذلك توجّهه إلى الله بأن يزيد أسبابه تيسيرا ويمنع عنه ما يحجب الفهم فقد كمل له التيسير . وفسرت الحكمة بأنّها معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه بما تبلغه الطاقة ، أي بحيث لا تلتبس الحقائق المتشابهة بعضها مع بعض ولا يغلط في العلل والأسباب .

والحكمة قسمت أقساما مختلفةَ الموضوع اختلافا باختلاف العصور والأقاليم . ومبدأ ظهور علم الحكمة في الشرق عند الهنود البراهمة والبوذيين ، وعند أهل الصين

البوذيين . وفي بلاد فارس في حكمة زرادشت . وعند القبط في حكمة الكهنة . ثم انتقلت حكمة هؤلاء الأمم الشرقية إلى اليونان وهُذّبت وصحّحت وفرّعت وقسّمت عندهم إلى قسمين : حكمة عملية ، وحكمة نظرية .

فأما الحكمة العملية فهي المتعلّقة بما يصدر من أعمال الناس . وهي تنحصر في تهذيب النفس ، وتهذيب العائلة ، وتهذيب الأمة .

والأول علم الأخلاق . وهو التخلّق بصفات العلوّ الإلهيّ بحسب الطاقة البشرية ، فيما يصدر عنه كمال في الإنسان .

والثاني علم تدبير المنزل .

والثالث علم السياسة المدنية والشرعية .

وأما الحكمة النظرية فهي الباحثة عن الأمور التي تعلم وليست من الأعمال ، وإنّما تعلم لتمام استقامة الأفهام والأعمال . وهي ثلاثة علوم :

علم يلقّب بالأسفل وهو الطبيعيّ ، وعلم يلقّب بالأوسط وهو الرياضيّ ، وعلم يلقّب بالأعلى وهو الإلهيّ .

فالطبيعيّ يبحث عن الأمور العامة للتكوين والخواصّ والكون والفساد ، ويندرج تحته حوادث الجوّ وطبقات الأرض والنبات والحيوان والإنسان ، ويندرج فيه الطبّ والكيمياء والنجوم .

والرياضيّ الحساب والهندسة والهيأة والموسيقى ، ويندرج تحته الجبر والمساحة والحيل المتحركة (الماكينية) وجرّ الأثقال .

وأما الإلهيّ فهو خمسة أقسام : معاني الموجودات ، وأصول ومبادئ وهي المنطق ومناقضة الآراء الفاسدة ، وإثبات واجب الوجود وصفاته ، وإثبات الأرواح والمجرّدات ، وإثبات الوحي والرسالة ، وقد بيّن ذلك أبو نصر الفارابي وأبو علي ابن سينا .

فأمّا المتأخّرون —من حكماء الغرب— فقد قصروا الحكمة في الفلسفة على ما وراء الطبيعة وهو ما يسمّى عند اليونان بالإلهيّات .

والمهمّ من الحكمة في نظر الدين أربعة فصول :

أحدها معرفة الله حق معرفته وهو علم الاعتقاد الحق ، ويسمّى عند اليونان العلم الإلهيّ أو ما وراء الطبيعة .

الثاني ما يصدر عن العلم به كمال نفسية الإنسان ، وهو علم الأخلاق .

الثالث تهذيب العائلة ، وهو المسمّى عند اليونان علم تدبير المنزل .

الرابع تقويم الأمة وإصلاح شؤونها وهو المسمّى علم السياسة المدنية ، وهو مندرج في أحكام الإمامة والأحكام السلطانية . ودعوةُ الإسلام في أصوله وفروعه لا تخلو عن شعبة من شعب هذه الحكمة .

وقد ذكر الله الحكمة في مواضع كثيرة من كتابه مرادا بها ما فيه صلاح النفوس ، من النبوءة والهدى والإرشاد . وقد كانت الحكمة تطلق عند العرب على الأقوال التي فيها إيقاظ للنفس ووصاية بالخير ، وإخبار بتجارب السعادة والشقاوة ، وكليات جامعة لجماع الآداب . وذكر الله تعالى –في كتابه– حكمة لقمان ووصاياه في قوله تعالى «ولقد آتينا لقمان الحكمة» الآيات . وقد كانت لشعراء العرب عناية بإيداع الحكمة في شعرهم وهي إرسال الأمثال ، كما فعل زُهير في الأبيات التي أولها «رأيت المنايا خبط عشواء» والتي افتتحها بمَنْ ومَنْ في معلقته . وقد كانت بيد بعض الأحبار صحائف فيها آداب ومواعظ مثل شيء من جامعة سليمان عليه السلام وأمثاله ، فكان العرب ينقلون منها أقوالا . وفي صحيح البخاري في باب الحياء من كتاب الأدب أنّ عمران بن حُصين قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الحياء لا يأتي إلاّ بخير، فقال بُشَير بن كعب العدوي : مكتوب في الحكمة إنّ من الحياء وقاراً وإنّ من الحياء سكينة ، فقال له عمران : أحدّثك عن رسول الله وتحدّثني عن صحيفتك» .

والحكيم هو النابغ في هاته العلوم أو بعضها فبحكمته يعتصم من الوقوع في الغلط والضلال بمقدار مبلغ حكمته ، وفي الغرض الذي تتعلّق به حكمته .

وعلوم الحكمة هي مجموع ما أرشد إليه هدي الهداة من أهل الوحي الإلهي الذي هو أصل إصلاح عقول البشر ، فكان مبدأ ظهور الحكمة في الأديان ؛ ثم ألحق بها ما

أنتجه ذكاء أهل العقول من أنظارهم المتفرّعة على أصول الهدى الأول . وقد مهّد قدماء الحكماء طرائق من الحكمة فنبعت ينابيع الحكمة في عصور متقاربة كانت فيها مخلوطة بالأوهام والتخيّلات والضلالات . بين الكلدانيين والمصريين والهنود والصين . ثم درسها حكماء اليونان فهذّبوا وأبدعوا . وميّزوا علم الحكمة عن غيره . وتوخوْا الحق ما استطاعوا فأزالوا أوهاماً عظيمة وأبقوا كثيرا . وانحصرت هذه العلوم في طريقتي سقراط وهي نفسية . وفيثا غورس وهي رياضية عقلية . والأولى يونانية والثانية لإيطاليا اليونانية . وعنهما أخذ أفلاطون . واشتهر أصحابه بالإشراقيين . ثم أخذ عنه أفضل تلامذته وهو أرسططاليس وهذّب طريقته ووسّع العلوم . وسُميت أتباعه بالمشّائين . ولم تزل الحكمة من وقت ظهوره معوّلة على أصوله إلى يومنا هذا .

«ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا» وهو الذي شاء الله إيتاءه الحكمة . والخيرُ الكثير منجرّ إليه من سداد الرأي والهدى الإلهي . ومن تفاريع قواعد الحكمة التي تعصم من الوقوع في الغلط والضلال بمقدار التوغّل في فهمها واستحضار مهمها : لأنّنا إذا تتبّعنا ما يحلّ بالناس من المصائب نجد معظمها من جرّاء الجهالة والضلالة وأفن الرأي . وبعكس ذلك نجد ما يجتنيه الناس من المنافع والملائمات منجرّا من المعارف والعلم بالحقائق . ولو أنّنا علمنا الحقائق كلّها لاجتنبنا كل ما نراه موقعا في البؤس والشقاء .

وقرأ الجمهور «ومن يؤت» بفتح المثناة الفوقية بصيغة المبني للنائب . على أنّ ضمير يؤت نائبُ فاعل عائد على من الموصولة وهو رَابطُ الصلة بالموصول . وقرأ يعقوب ومن يؤتِ الحكمة -بكسر المثناة الفوقية- بصيغة البناء للفاعل . فيكون الضمير الذي في فعل يؤت عائدا إلى الله تعالى . وحينئذ فالعائد ضمير نصب محذوف والتقدير : ومن يؤته اللهُ .

وقوله «وما يذّكر إلاّ أولو الألباب» تذييل للتنبيه على أنّ من شاء الله إيتاء الحكمة هو ذو اللّب . وأنّ تذّكر الحكمة واستصحاب إرشادها بمقدار استحضار اللّب وقوته . واللّب في الأصل خلاصة الشيء وقلبُه . وأطلق هنا على عقل الإنسان لأنّه أنفع شيء فيه .

﴿ وَمَا أَنفَقْتُم مِّن نَّفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُم مِّن نَّذْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُهُۥ﴾ .

تذييل للكلام السابق المسوق للأمر بالإنفاق وصفاته المقبولة والتحذير من المثبّطات عنه ابتداء من قوله «يأيها الذين آمنوا أنفقوا من طيّبات ما كسبتم» .

والمقصود من هذا التذييل التذكير بأنّ الله لا يخفى عليه شيء من النفقات وصفاتها ، وَأُدْمج النذر مع الإنفاق فكان الكلام جديرا بأن يكون تذييلا .

والنذر التزام قربة أو صدقة بصيغة الإيجاب على النفس كقوله عليّ صدقة وعليّ تجهيز غاز أو نحو ذلك ، ويكون مطلقا ومعلّقا على شيء . وقد عرفت العرب النذر من الجاهلية ، فقد نذر عبدُ المطلب أنّه إن رُزق عشرة أولاد ليذبحنّ عاشرهم قربانا للكعبة ، وكان ابنُه العاشر هو عبد الله ثاني الذبيحين ، وأكرِم بها مزيةّ ، ونذرت نُتَيلةُ زوج عبد المطلب ـ لما افتقدت ابنها العباسَ وهو صغير ـ أنّها إن وجدته لتَكْسُوَنّ الكعبة الديباج ففعلت ، وهي أول من كسا الكعبة الديباج . وفي حديث البخاري أنّ عمر بن الخطاب قال : «يا رسول الله إني نذرت في الجاهلية أن أعتكف ليلة في المسجد الحرام ، فقال أوْفِ بنذرك» .

وفي الأمم السالفة كان النذر ، وقد حكى الله عن امرأة عمران «إنّي نذرت لك ما في بطني محرّرا» . والآية دلّت على مشروعيته في الإسلام ورجاء ثوابه ، لعطفه على ما هو من فعل الخير سواء كان النذر مطلقا أم معلّقا ، لأنّ الآية أطلقت، ولأنّ قوله «فإن الله يعلمه» مراد به الوعد بالثواب . وفي الحديث الصحيح عن عمر وابنه عبد الله وأبي هريرة عن النبيء صلى الله عليه وسلم «أنّ النذر لا يُقدّم شيئا ولا يؤخّر، ولا يردّ شيئا ولا يأتي ابنَ آدم بشيء لم يكن قُدر له ، ولكنّه يُستخرج به من البخيل» . ومَساقه الترغيب في النذر غير المعلّق لا إبطال فائدة النذر . وقد مدح الله عباده فقال «يوفون بالنذر» . وفي الموطا عن النبيء صلى الله عليه وسلم «من نَذر أن يطيعَ الله فليُطِعْه ومن نذر أن يعصيَ الله فلا يعْصِه» .

و(مِن) في قوله «من نفقة» و«من نذر» بيان لما أنفقتم ونذرتم ، ولما كان شأن البيان أن يفيد معنى زائدا على معنى المبيّن ، وكان معنى البيان هنا عين معنى المبيّن ، تعيّن

أن يكون المقصود منه بيان المنفق والمنذور بما في تنكير مجروري (مِنْ) من إرادة أنواع النفقات والمنذورات . فأكدَّ بذلك العمومِ ما أفادته ما الشرطيةُ من العموم من خير أو شر في سبيل الله أو في سبيل الطاغوت ، قال التفتازاني : «مِثْل هذا البيان يكون لتأكيد العموم ومنع الخصوص» .

وقوله «فإنّ الله يعلمه» كناية عن الجزاء عليه لأنّ علم الله بالكائنات لا يَشُكُّ فيه السامعون . فأريد لازم معناه . وإنّما كان لازما له لأنّ القادر لا يصدّه عن الجزاء إلاّ عدم العلم بما يفعله المحسن أو المسيء .

﴿ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴾ . 270

هذا وعيد قوبل به الوعد الذي كنيّ عنه بقوله «فإنّ الله يعلمه» ، والمراد بالظالمين المشركون علنا والمنافقون ، لأنّهم إن منعوا الصدقات الواجبة فقد ظلموا مصارفها في حقّهم في المال وظلموا أنفسهم بإلقائها في تبعات المنع ، وإن منعوا صدقة التطوّع فقد ظلموا أنفسهم بحرمانها من فضائل الصدقات وثوابها في الآخرة .

والأنصار جمع نصير ، ونفي الأنصار كناية عن نفي النصر والغوث في الآخرة وهو ظاهر ، وفي الدنيا لأنّهم لما بخلوا بنصرهم الفقير بأموالهم فإنّ الله يعدمهم النصير في المضائق ، ويقسي عليهم قلوب عباده ، ويلقي عليهم الكراهية من الناس .

﴿ إِن تُبْدُوا۟ ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَنُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّـَٔاتِكُمْ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾ . 271

استئناف بياني ناشىءٌ عن قوله «وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فإنّ الله يعلمه» . إذ أشعر تعميمُ «مِن نفقة» بحال الصدقات الخفيّة فيتساءل السامع في نفسه هل إبداء الصدقات يُعد رِياءً وقد سمع قبل ذلك قوله «كالذي ينفق ماله رئاء الناس» ،

ولأنّ قوله «فإنّ الله يعلمه» قد كان قولا فصلا في اعتبار نيّات المتصدّقين وأحوال ما يظهرونه منها وما يخفونه من صدقاتهم . فهذا الاستئناف يدفع توهّما من شأنه تعطيل الصدقات والنفقات ، وهو أن يمسك المرء عنها إذا لم يجد بُدّا من ظهورها فيخشى أن يصيبه الرياء .

والتعريف في قوله «الصدقات» تعريف الجنس ، ومحمله على العموم فيشمل كل الصدقات فرضِها ونفلها ، وهو المناسب لموقع هذه الآية عقب ذكر أنواع النفقاتِ .

وجاء الشرط بإنْ في الصدقتين لأنّها أصل أدوات الشرط ، ولا مقتضي للعدول عن الأصل ، إذ كلتا الصدقتين مُرض لله تعالى ، وتفضيل صدقة السرّ قد وفى به صريح قوله «فهو خير لكم» .

وقوله «فنعما» أصله فنعمَ مَا ، فأدغم المِثلان وكسرت عَيْن نِعْم لأجل التقاء الساكنين ، وما في مثله نكرة تامة أي متوغّلة في الإبهام لا يقصد وصفها بما يخصّصها ، فتمامُها من حيث عدم إتباعها بوصف لا من حيث إنّها واضحة المعنى ، ولذلك تفسّر بشيء . ولما كانت كذلك تعيّن أن تكون في موضع التمييز لضمير نُعم المرفوع المستتر ، فالقصد منه التنبيه على القصد إلى عدم التمييز حتى إنّ المتكلم –إذا ميّز– لا يميّز إلاّ بمثلِ المميَّز .

وقوله «هِي» مخصوص بالمدح ، أي الصدقاتُ ، وقد علم السامع أنّها الصدقات المُبْدَأة ، بقرينة فعل الشرط ، فلذلك كان تفسير المعنى فنعما إبداؤها .

وقرأ ورش عن نافع وابن كثير وحفص ويعقوب فنِعِمّا – بكسر العين وتشديد الميم من نِعم مع ميم ما – . وقرأه ابن عامر وحمزة والكسائي بفتح النون وكسر العين . وقرأه قالون عن نافع وأبو عمرو وأبو بكر عن عاصم بكسر النون واختلاس حركة العين بين الكسر والسكون . وقرأه أبو جعفر بكسر النون وسكون العين مع بقاء تشديد الميم ، ورويت هذه أيضا عن قالون وأبي عمرو وأبي بكر .

وقوله «وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم» تفضيل لصدقة السرّ لأنّ فيها إبْقاء على ماءِ وجه الفقير ، حيث لم يطّلع عليه غير المعطي . وفي الحديث الصحيح ، عَدّ من السبعة الذين يظلّهم الله بظلّه «... ورجلٌ تصدّقَ بصدقة فأخفاها حتى لا تَعلمَ

شِماله ما أنْفَقَت يَمينه» ، (يعني مع شدّة القرب بين اليمين والشمال ؛ لأنّ حساب الدراهم ومناولة الأشياء بتعاونهما ، فلو كانت الشمال من ذوات العلم لما أطلعت على ما أنفقته اليمين) .

وقد فضّل الله في هذه الآيـة صدقة السرّ على صدقة العلانية على الإطلاق ، فإن حُملت الصدقات على العموم – كما هو الظاهر – إجراءً للفظ الصدقات مجرى لفظ الإنفاق في الآي السابقة واللاّحقة – كان إخفاء صدقة الفرض والنفل أفضل ، وهو قول جمهور العلمـاء ، وعن الكِيَا الطَّبَري أنّ هذا أحد قولي الشافعي . وعن المهدوي : كان الإخفاء أفضل فيهما في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم ساءت ظنون الناس بالناس فاستحسن العلماءُ إظهار صدقة الفرض ، قال ابن عطية : وهذا مخالف للآثار أنّ إخفاء الصدقة أفضل . فيكون عموم الصدقات في الآية مخصوصا بصدقة التطوّع ، ومخصّص العموم الإجماعُ ، وحكى ابن العربي الإجماع عليه . وإن أريد بالصدقات في الآية غير الزكاة كان المراد بها أخصّ من الإنفاق المذكور في الآي قبلها وبعدها ، وكان تفضيل الإخفاء مختصًا بالصدقات المندوبة . وقال ابن عباس والحسن : إظهار الزكاة أفضل ، وإخفاء صدقة التطوّع أفضل من إظهارها وهو قول الشافعي .

وقوله «وتؤتوها الفقراء» ، توقّف المفسّرون في حكمة ذكره ، مع العلم بأنّ الصدقة لا تكون إلاّ للفقراء ، وأنّ الصدقة المُبْدَاةَ أيضا تعطى للفقراء .

فقال العصام : «كأنّ نكتة ذكره هنا أنّ الإبداء لا ينفكّ عن إيتاء الفقراء ؛ لأنّ الفقير يظهر فيه ويمتاز عن غيره إذ يعلمه الناس بحاله ، بخلاف الإخفاء ، فاشترط معه إيتاؤها للفقير حثّا على الفحص عن حال من يعطيه الصدقة » (أي لأنّ الحريصين – من غير الفقراء – يستحيون أن يتعرّضوا للصدقات الظاهرة ولا يصدّهم شيء عن التعرّض للصدقات الخفيّة) .

وقال الخفاجي : «لم يذكر الفقراء مع المُبْدَاةِ لأنّه أريد بها الزكاة ومصارفها الفقراءُ وغيرهم ، وأما الصدقة المخفَاةُ فهي صدقة التطوّع ومصارفها الفقراء فقط» . وهو ضعيف لوجهين : أحدهما أنّه لا وجه لقصر الصدقة المبداةِ على الفريضة ولا قائل به بل الخلاف في أنّ تفضيل الإخفاء هل يعمّ الفريضة أولا ، الثاني أنّ الصدقة المتطوّع بها لا يمتنع صرفها لغير الفقراء كتجهيز الجيوش .

وقال الشيخ ابن عاشور جدّي في تعليق له على حديث فضل إخفاء الصدقة من صحيح مسلم : «عطف إيتاء الفقراء على الإخفاء المجعول شرطا للخيرية في الآية — مع العلم بأنّ الصدقة للفقراء — يؤذن بأنّ الخيرية لإخْفَاءِ حال الفقير وعدم إظهار اليد العليا عليه» ، أي فهو إيماء إلى العلة وأنّها الإبقاء على ماء وجه الفقير ، وهو القول الفصل لانتفاء شائبة الرياء .

وقوله «ونكفّر عنكم من سيئاتكم» قرأه نافع والكسائي وأبو بكر وأبو جعفر وخلف بنون العظمة ، وبجزمِ الراء عطفا على موضع جملة الجواب وهي جملة فهو خير لكم ، فيكون التكفير معلّقا على الإخفاء . وقرأه ابن كثير وأبو عمرو بالنون أيضا وبرفع الراء على أنّه وعد على إعطاء الصدقات ظاهرةً أو خفية . وقرأه ابن عامر وحفص بالتحتية — على أنّ ضميره عائد إلى الله — وبالرفع .

﴿ لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَآءُ ﴾ .

استئناف معترض به بين قوله «إن تبدوا الصدقات» وبين قوله «وما تنفقوا من خير فلأنفُسكم» ، ومناسبته هنا أنّ الآيات المتقدمة يلوح من خلالها أصناف من الناس : منهم الذين ينفقون أموالهم رئاء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ، ومنهم الذين يبطلون صدقاتهم بالمنّ والأذى ، ومنهم الذين يتيمّمون الخبيث منه ينفقون ، ومنهم من يَعدهم الشيطان الفقرَ ويأمرهم بالفحشاء . وكان وجود هذه الفرق مما يثقل على النبيء صلى الله عليه وسلم ، فعقّب الله ذلك بتسكين نفس رسوله والتهوين عليه بأن ليس عليه هُداهم ولكن عليه البلاغ . فالهُدى هنا بمعنى الإلجاء لحصول الهدي في قلوبهم ، وأما الهدى بمعنى التبليغ والإرشاد فهو على النّبيء ، ونظائر هذا في القرآن كثيرة . فالضمير راجع إلى جميع من بقي فيهم شيء من عدم الهدى وأشدّهم المشركون والمنافقون ، وقيل الضمير راجع إلى ناس معروفين ، روي أنّه كان لأسماء ابنةِ أبي بكر أمٌّ كافرة وجَدٌّ كافر فأرادتْ أسماء —عام عمرة القضية— أن تواسيهما بمال ، وأنّه أراد بعض الأنصار الصدقة على قرابتهم وأصهارهم في بني النضير وقريظة ، فنهى

النبيء صلى الله عليه وسلم المسلمين عن الصدقة على الكفار، إلجاء لأولئك الكفار على الدخول في الإسلام. فأنزل الله تعالى «ليس عليك هداهم» الآيات، أي هدى الكفار إلى الإسلام، أي فرخص للمسلمين الصدقة على أولئك الكفرة.

فالضمير عائد إلى معلوم للمخاطب. فيكون نزول الآية لذلك السبب ناشئا عن نزول آيات الأمر بالإنفاق والصدقة، فتكون الآيات المتقدمة سببَ السبب لنزول هذه الآية.

والمعنى أنْ ليس عليك أن تهديهم بأكثر من الدعوة والإرشاد، دون هداهم بالفعل أو الإلجاء، إذ لا هاديَ لمن يضلل الله، وليس مثل هذا بميسّر للهُدى.

والخطاب في «ليس عليك هداهم» ظاهره أنّه خطاب للرسول على الوجه الأول الذي ذكرناه في معاد ضمير هداهم. ويجوز أن يكون خطابا لمن يسمع على الوجه الآتي في الضمير إذا اعتبرنا ما ذكروه في سبب النزول. أي ليس عليك أيها المتردّد في إعطاء قريبك.

و(على) في قوله «عليك» للاستعلاء المجازي، أي طلب فعل على وجه الوجوب. والمعنى ليس ذلك بواجب على الرسول، فلا يحزنْ على عدم حصول هداهم لأنّه أدّى واجب التبليغ، أو المعنى ليس ذلك بواجب عليكم أيّها المعالجين لإسلامهم بالحرمان من الإنفاق حتى تسعوا إلى هداهم بطرق الإلجاء.

وتقديم الظرف وهو «عليك» على المسند إليه وهو «هُداهم» إذا أجري على ما تقرّر في علم المعاني من أنّ تقديم المسند الذي حقّه التأخير يفيد قصر المسند إليه على المسند، وكان ذلك في الإثبات بيّنا لا غبار عليه نحو «لَكُم دينكم ولي ديني» وقوله «لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت»، فهو إذا وقع في سياق النفي غير بيّن لأنّه إذا كان التقديم في صورة الإثبات مفيدا للحصر اقتضى أنّه إذا نفي فقد نفي ذلك الانحصار، لأنّ الجملة المكيّفة بالقصر في حالة الإثبات هي جملة مقيَّدة نسبتُها بقيد الانحصار أي بقيد انحصار موضوعها في معنى محمولها. فإذا دخل عليها النفي كان مقتضيا نفي النسبة المقيّدة، أي نفي ذلك الانحصارِ، لأنّ شأن النفي إذا توجّه إلى كلام مقيّد أن ينْصَبّ على ذلك القيد.

لكنّ أئمة الفن حين ذكروا أمثلة تقديم المسند على المسند إليه سوّوا فيها بين الإثبات – كما ذكرنا – وبين النفي نحوْ «لا فيها غوْل» ، فقد مثل به في الكشاف عند قوله تعالى «لا ريب فيه» فقال «قصد تفضيل خمر الجنّة على خمور الدنيا» ، وقال السيد في شرحه هنالك «عُدّ قصراً للموصوف على الصفة ، أي الغول مقصور على عدم الحصول في خمور الجنة لا يتعدّاه إلى عدم الحصول فيما يقابلها ، أو عدمُ الغول مقصور على الحصول فيها لا يتجاوزه إلى الحصول في هذه الخمور» . وقد أحلتُ عند قوله تعالى «لا ريب فيه» على هذه الآية هنا ، فبِنَا أن نبيِّن طريقة القصر بالتقديم في النفي ، وهي أنّ القصر لما كان كيفية عارضة للتركيب ولم يكن قيدا لفظيا بحيث يتوجّه النفي إليه كانت تلك الكيفية مستصحبة مع النفي ، فنحو «لا فيها غول» يفيد قصر الغَول على الانتفاء عن خمور الدنيا ولا يفيد نفي قصر الغول على الكون في خمور الجنة . وإلى هذا أشار السيّد في شرح الكشاف عند قوله «لا ريب فيه» إذ قال «وبالجملة يجعل حرف النفي جزءا أو حرفا من حروف المسند أو المسند إليه» . وعلى هذا بنى صاحب الكشاف فجعل وجه أن لم يقدّمْ الظرفُ في قوله «لا ريب فيه» كما قدم الظرف في قوله «لا فيها غول» لأنّهُ لو أوّل لقُصد أنّ كتابا آخر فيه الريب ، لا في القرآن ، وليس ذلك بمراد .

فإذا تقرر هذا فقوله «ليس عليك هداهم» إذا أجري على هذا المنوال كان مفاده هداهم مقصور على انتفاء كونه عليك ، فيلزم منه استفادة إبطال انتفاء كونه على غير المخاطب ، أي إبطال انتفاء كونه على الله ، وكلا المفادين غير مراد إذ لا يُعتقد الأول ولا الثاني . فالوجه : إما أن يكون التقديم هنا لِمجرد الاهتمام كتقديم يوم الندى في قول الحريري :

ما فيه من عيب سوى أنّه يوم النّدى قِسمته ضيزى

بني كون هداهم حقا على الرسول تهوينا للأمر عليه ، فأما الدلالة على كون ذلك مفوّضا إلى الله فمن قوله «ولكنّ الله يهدي من يشاء» . وإما أن يكون جرى على خلاف مقتضى الظاهر بتنزيل السامعين منزلة من يعتقد أنّ إيجاد الإيمان في الكفّار يكون بتكوين الله وبالإلجاء من المخلوق ، فقُصر هداهم على عدم الكون في إلجاء المخلوقين إياهم لا على عدم الكون في أنّه على الله ، فيلزم من ذلك أنّه على الله ، أي مفوّض إليه .

وقوله «ولكنّ الله يهدي من يشاء» جيء فيه بحرف الاستدراك لما في الكلام المنفي من توهّم إمكان هديهم بالحرص أو بالإلجاء ، فمصبُّ الاستدراك هو الصلة ، أعْني «من يشاء» ؛ أي فلا فائدة في إلجاء من لم يشأ الله هديه . والتقدير : ولكن هداهم بيد الله ، وهو يهدي من يشاء ، فإذا شاء أن يهديهم هداهم .

﴿ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ وَمَا تُنفِقُونَ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ ٱللَّهِ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴾ . 272

عطف على جملة «إن تبدوا الصدقات» ؛ وموقعها زيادة بيان فضل الصدقات كلّها ، وأنّها لما كانت منفعتها لنفس المتصدّق فليختر لنفسه ما هو خير ، وعليه أن يُكثر منها بنبذ كل ما يدعو لترك بعضها .

وقوله «وما تنفقون إلاّ ابتغاء وجه الله» جملة حالية ، وهو خبر مستعمل في معنى الأمر ، أي إنّما تكون منفعة الصدقات لأنفسكم إن كنتم ما تنفقون إلاّ ابتغاء وجه الله لا للرياء ولا لمراعاة حال مسلمٍ وكافر ، وهذا المعنى صالح لكلا المعنيين المحتملين في الآية التي قبلها . ويجوز كونها معطوفة عليها إذا كان الخبر بمعنى النهي ، أي لا تنفقوا إلاّ ابتغاء وجه الله . وهذا الكلام خبر مستعمل في الطلب لقصد التحقيق والتأكيد ، ولذلك خولف فيه أسلوب ما حفّ به من جملة «وما تنفقوا من خير فلأنفسكم —وجملة— وما تنفقوا من خير يوفّ إليكم» .

وقوله «وما تنفقوا من خير يوفّ إليكم وأنتم لا تظلمون» عطف على التي قبلها لبيان أنّ جزاء النفقات بمقدارها وأنّ مَن نُقِص له من الأجر فهو الساعي في نقصه . وكُرّر فعل تنفقون ثلاث مرات في الآية لمزيد الاهتمام بمدلوله وجيء به مرتين بصيغة الشرط عند قصد بيان الملازمة بين الإنفاق والثواب ، وجيء به مرة في صيغة النفي والاستثناء لأنّه قصد الخبر بمعنى الإنشاء ، أي النهي عن أن ينفقوا إلاّ لابتغاء وجه الله .

وتقديم «وأنتم» على الخَبَر الفعلي لمجرد التقوّي وزيادة التنبيه على أنّهم لا يُظلَمون ، وإنّما يَظْلمون أنفسهم .

وإنّما جعلت هاته الأحكام جملا مستقلاّ بعضُها عن بعض ولم تجعل جملة واحدة مقيَّدة فائدتها بقيود جميع الجمل وأعيد لفظ الإنفاق في جميعها بصيغ مختلفة تكريرا للاهتمام بشأنه ، لتكون كل جملة مستقلة بمعناها قصيرة الألفاظ كثيرة المعاني ، فتجري مجرى الأمثال ، وتتناقلها الأجيال .

وقد أخذ من الآيات الأخيرة ـعلى أحد التفسيرين ـ جواز الصدقة على الكفّار ، والمراد الكفّار الذين يختلطون بالمسلمين غير مؤذين لهم وهم أهل العهد وأهل الذمّة والجيران . واتفق فقهاء الإسلام على جواز إعطاء صدقة التطوّع للكافرين ، وحكمة ذلك أنّ الصدقة من إغاثة الملهوف والكافر من عباد الله ، ونحن قد أمرنا بالإحسان إلى الحيوان ، ففي الحديث الصحيح : قالوا يا رسول الله وإنّ لنا في البهائم لأجرا . فقال «في كل ذي كَبِدٍ رَطْبَةٍ أجرٌ» .

واتّفق الفقهاء على أنّ الصدقة المفروضة ـ أعني الزكاة ـ لا تعطى للكفّار ، وحكمة ذلك أنّها إنّما فرضت لإقامة أَوَد المسلمين ومواساتهم ، فهي مال الجامعة الإسلامية يؤخذ بمقادير معيّنة ، ففيه غنَى المسلمين ، بخلاف ما يعطيه المرء عن طيب نفس لأجل الرأفة والشفقة . واختلفوا في صدقة الفطر ، فالجمهور ألحقوها بالصدقات المفروضة ، وأبو حنيفة ألحقها بصدقة التطوّع فأجاز إعطاءها إلى الكافر . ولو قيل ذلك في غير زكاة الفطر كان أشْبَه ، فإنّ العيد عيد المسلمين ، ولعله رآها صدقةَ شكر على القدرة على الصيام ، فكان المنظور فيها حال المتصدِّق لا حال المتصدَّق عليه . وقول الجمهور أصح لأنّ مشروعيتها لكفاية فقراء المسلمين عن المسألة في يوم عيدهم وليكونوا في ذلك اليوم أوسع حالا منهم في سائر المدة ، وهذا القدر لا تظهر حكمته في فقراء الكافرين .

﴿ لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي ٱلْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ ٱلْجَاهِلُ أَغْنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَٰهُمْ لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا ﴾.

«للفقراء» متعلّق بتنفقون الأخير . وتعلّقه به يؤذن بتعلّق معناه بنظائره المقدّمة ، فما من نفقة ذكرت آنفا إلاّ وهي للفقراء لأنّ الجمل قد عضد بعضها بعضا .

«الذين أحصروا» أي حبسوا وأرصدوا . ويحتمل أنّ المراد بسبيل الله هنا الجهاد ؛ فـإن كان نزولها في قوم جرحوا في سبيل الله فصاروا زمْنَى ففي للسببية والضرب في الأرض المشـي للجهاد بقرينة قوله «في سبيل الله» ، والمعنى أنّهم أحقّاء بأن ينفق عليهم لعجزهم الحاصل بالجهاد ؛ وإن كانوا قوما بصدد القتال يحتاجون للمعونـة ، ففي للظرفية المجازية ؛ وإن كان المراد بهم أهل الصفة (1) ، وهم فقراء المهاجرين الذين خرجوا من ديارهم وأموالهم بمكة وجاؤوا دار الهجرة لا يستطيعون زراعة ولا تجارة ، فمعنى أحصروا في سبيل الله عِيقوا عن أعمالهم لأجل سبيل الله وهو الهجرة ، ففي للتعليل . وقد قيل : إنّ أهل الصفة كانوا يخرجون في كل سريّة يبعثها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعليه فسبيل الله هو الجهاد . ومعنى «أحصروا» على هذا الوجه أرصدوا . و(في) باقية على التعليل .

والظاهر من قوله «لا يستطيعون ضربا في الأرض» أنّهم عاجزون عن التجارة لقلّة ذات اليد ، والضرب في الأرض كناية عن التجر لأنّ شأن التاجر أن يسافر ليبتاع ويبيع فهو يضرب الأرض برجليه أو دابـّته .

---

(1) الصفة – بضم الصاد وتشديد الفاء – بهو واسع طويل السمك ، وهو موضع بناه النبـيء صلى الله عليه وسلم في المسجد النبوى بالمدينة كالرواق ليأوي إليه فقراء المهاجرين الذين خرجوا من أموالهم بمكة وكانوا أربعمائة في عددهم وكانوا يقلون ويكثرون ، منهم أبو ذر جندب الغفاري ومنهم أبو هريرة . ومنهم جعيل بن سراقة الضمرى ولم أقف على غيرهم . وذكر مرتضى في شرح القاموس أنه جمع من أسمائهم اثنين وتسعين ، وعن أبـي ذر كنا إذا أمسينا حضرنا باب رسول الله فيأمر كل رجل فينصرف برجل ويبقى من بقي مع رسول الله عشرة أو أقل يؤتى رسول الله بعشائه فنتعشى معه فإذا فرغنا قال لنا : ناموا في المسجد ، كان هذا في صدر أيام الهجرة ثم فتح الله على المسلمين فاستغنوا وخرجوا ودامت الصفة حياة النبـيء (صلى) فقد عد أبو هريرة من أصحابها وهو أسلم عام خيبر .

وجملة «لا يستطيعون ضربا» يجوز أن تكون حالا ، وأن تكون بيانا لجملة أحصروا .

وقوله «يحسبهم الجاهل أغنياء» حال من الفقراء ، أي الجاهل بحالهم من الفقر يظنّهم أغنياء . ومن للابتداء لأنّ التعفّف مبدأ هذا الحسبان .

والتعفّف تكلّف العفاف وهو النزاهة عمّا لا يليق . وفي البخاري باب الاستعفاف عن المسألة ، أخرج فيه حديث أبي سعيد : أنّ الأنصار سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأعطاهم ، ثم سألوه فأعطاهم ، حتى نفِدَ ما عنده فقال «ما يكون عندي من خير فلن أدّخره عنكم ، ومن يستعففْ يُعِفّه الله ، ومن يستغنِ يُغْنِه الله ، ومن يتصبّرْ يصبِّره الله» .

وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو والكسائي وخلف ويعقوب يحسِبهم بكسر السين وقرأه الباقون بفتح السين ، وهما لغتان .

ومعنى «تعرفهم بسيماهم» أي بعلامة الحاجة والخطاب لغير معيّن ليعم كلّ مخاطب ، وليس للرسول لأنّه أعلم بحالهم . والمخاطب بتَعرُّفهم هو الذي تصدّى لتطلّع أحوال الفقراء ، فهو المقابل للجاهل في قوله «يحسبهم الجاهل أغنياء» .

والجملة بيان لجملة يحسبهم الجاهل أغنياء ، كأنّه قيل : فبماذا تصل إليهم صدقات المسلمين إذا كان فقرهم خفيّا ، وكيف يُطلّع عليهم فأحيل ذلك على مظنّة المتأمّل كقوله «إنّ في ذلك لآيات للمتوسّمين» .

والسيما العلامة ، مشتقة من سَام الذي هو مقلوب وَسَم ، فأصلها وِسْمَى ، فوزنها عِفْلَى ، وهي في الصورة فِعْلى ، يدل لذلك قولهم سِمَة ؛ فإنّ أصلها وِسْمة . ويقولون سِيمى بالقصر وسِيماء بالمد وسِيمِيَاء بزيادة ياء بعد الميم وبالمد ، ويقولون سَوّم إذا جَعَل سِمة . وكأنّهم إنّما قلبوا حروف الكلمة لقصد التوصّل إلى التخفيف بهذه الأوزان لأنّ قلب عين الكلمة متأتّ بخلاف قلب فائها . ولم يسمع من كلامهم فِعْل مجردٌ من سوّم المقلوب ، وإنّما سمع منه فعل مضاعف في قولهم سَوّم فرسه .

وقوله «لا يسألون الناس إلحافا» بيان لقوله يحسبهم الجاهل أغنياء بيانا ثانيا ، لكيفية حُسبانهم أغنياء في أنّهم لا يسألون الناس . وكان مُقتضى الظاهر تقديمه على الذي قبله إلاّ أنّه أخّر للاهتمام بما سبقه من الحثّ على توسّم احتياجهم بأنّهم محصرون لا يستطيعون ضربا في الأرض لأنّه المقصود من سياق الكلام .

فأنت ترى كيف لم يغادر القرآن شيئا من الحثّ على إبلاغ الصدقات إلى أيدي الفقراء إلاّ وقد جاء به ، وأظهر به مزيد الاعتناء .

والإلحاف الإلحاح في المسألة . ونُصب على أنّه مفعول مطلق مُبيّن للنوع ، ويجوز أن يكون حالا من ضمير يسألون بتأويل مُلحفين . وأيًّا ما كان فقد نفي عنهم السؤال المقيّد بالإلحاف أو المقيدون فيه بأنّهم مُلحفون – وذلك لا يفيد نفي صدور المسألة منهم – مع أنّ قوله «يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفّف» يدل على أنّهم لا يسألون أصلا ، وقد تأوّله الزجاج والزمخشري بأنّ المقصود نفي السؤال ونفيُ الإلحاف معا كقول امرئ القيس :

عَلَى لاَحِبٍ لاَ يُهْتَدَى بِمَنَارِهِ

يُريد نفي المنار والاهتداء ، وقرينة هذا المقصود أنّهم وصفوا بأنّهم يُحسبون أغنياء من التعفّف . ونظيره قوله تعالى «ما للظالمين من حميم ولا شفيعٍ يُطاعُ» أي لا شفيع أصلا ، ثم حيث لا شفيع فلا إطاعة ، فأنتج لا شفيع يطاع ، فهو مبالغة في نفي الشفيع لأنّه كنفيه بنفي لازمه وجعلوه نوعا من أنواع الكناية ، وقال التفتازاني : «إنّما تحسن هذه الطريقة إذا كان القيد الواقع بعد النفي بمنزلة اللازم للنفي لأنّ شأن اللاّحب أن يكون له منار . وشأنَ الشفيع أن يُطاع ، فيكون نفي اللازم نفيا للملزوم بطريق برهاني ، وليس الإلحاف بالنسبة إلى السؤال كذلك ، بل لا يبعد أن يكون ضدّ الإلحاف – وهو الرفق والتلطّف – أشبهَ باللازم» (أي أن يكون المنفي مُطرّد اللزوم للمنفي عنه) . وجوّز صاحب الكشاف أن يكون المعنى أنّهم إن سألوا سألوا بتلطّف خفيف دون إلحاف ، أي إنّ شأنهم أن يتعفّفوا ، فإذا سألوا سألوا بغير إلحاف ، وهو بعيد لأنّ فصل الجملة عن التي قبلها دليل على أنّها كالبيان لها ، والأظهر الوجه الأول – الذي جعل في الكشاف ثانيا – . وأجاب الفخر بأنّه تعالى وصفهم بالتعفّف فأغنى عن ذكر أنّهم لا

يسألون ، وتعين أنّ قوله﴿لا يسألون الناس إلحافا﴾تعريض بالملحفين في السؤال ، أي زيادة فائدة في عدم السؤال .

﴿ وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴾ . 273

أعيد التحريض على الإنفاق فذكر مرة رابعة ، وقوله «فإنّ الله به عليم» كناية عن الجزاء عليه لأنّ العلم يكنّى به عن أثره كثيرا ، فلما كان الإنفاق مرغّبا فيه من الله ، وكان عِلم الله بذلك معروفا للمسلمين ، تعيّن أن يكون الإخبارُ بأنّه عليم به أنّه عليم بامتثال المنفق ، أي فهو لا يضيع أجره إذ لا يمنعه منه مانع بعد كونه عليما به ، لأنّه قدير عليه . وقد حصل بمجموع هذه المرات الأربع من التحريض ما أفاد شدة فضل الإنفاق بأنّه نفع للمنفِق ، وصلة بينه وبين ربّه ، ونوال الجزاء من الله ، وأنّه ثابت له في علم الله .

﴿ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ .274

جملة مستأنفة تفيد تعميم أحوال فضائل الإنفاق بعد أن خُصّص الكلامُ بالإنفاق للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله ، فاسم الموصول مبتدأ ، وجلمة «فلهم أجرهم» خبر المبتدإ .

وَأدخل الفاء في خبر الموصول للتنبيه على تسبّب استحقاق الأجر على الإنفاق لأنّ المبتدأ لما كان مشتملا على صلة مقصود منها التعميم ، والتعليل ، والإيماء إلى علّة بناء الخبر على المبتدإ —وهي ينفقون— صَحّ إدخال الفاء في خبره كما تدخل في جواب الشرط ؛ لأنّ أصل الفاء الدلالة على التسبّب وما أدخلت في جواب الشرط إلاّ لذلك . والسرّ : الخفاء . والعلانية : الجهر والظهور . وذكر عند ربّهم لتعظيم شأن الأجر .

وقوله «ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون» مقابل قوله «وما للظالمين من أنصار» إذ هو تهديد لمانعي الصدقات بإسلام الناس إياهم عند حلول المصائب بهم ، وهذا بشارة للمنفقين بطيب العيش في الدنيا فلا يخافون اعتداء المعتدين لأنّ الله أكسبهم محبة الناس إياهم ، ولا تحلّ بهم المصائب المحزنة إلاّ ما لا يسلم منه أحد ممّا هو معتاد في إبانه .

أما انتفاء الخوف والحزن عنهم في الآخرة فقد علم من قوله «فلهم أجرهم عند ربّهم» .

ورُفع خوف في نفي الجنس إذ لا يتوهم نفي الفرد لأنّ الخوف من المعاني التي هي أجناس محضة لا أفراد لها كما تقدّم في قوله تعالى «لا بيعٌ فيه ولا خُلّةٌ» ، ومنه ما في حديث أم زرع «لا حرٌّ ولا قرٌّ ولا مخافةٌ ولا سآمةٌ» .

﴿ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ 275 .

نَظَم القرآنُ أهمّ أصول حفظِ مال الأمَّة في سِلك هاته الآيات . فبعد أن ابتدأ بأعظم تلك الأصول وهو تأسيس مال للأمة به قوام أمرها ، يؤخذ من أهل الأموال أخذا عدْلا ممّا كان فضلا عن الغنى ففرضه على الناس ، يؤخذ من أغنيائهم فيردّ على فقرائهم ، سواء في ذلك ما كان مفروضا وهو الزكاة أو تطوّعا وهو الصدقة ، فأطنب في الحثّ عليه ، والترغيب في ثوابه ، والتحذير من إمساكه ، ما كان فيه موعظة لمن اتّعظ ، عطف الكلام إلى إبطال وسيلة كانت من أسباب ابتزاز الأغنياء أموال المحتاجين إليهم ،

وهي المعاملة بالربا الذي لقّبه النبيء صلى الله عليه وسلم ربَا الجاهلية . وهو أن يعطي المدين مالا لدائنه زائداً على قدر الدين لأجل الانتظار . فإذا حلّ الأجل ولم يدفع زَاد في الدين . يقولون : إمّا أن تَقْضيَ وإمّا أن تُربِي . وقد كان ذلك شائعا في الجاهلية كذا قال الفقهاء . والظاهر أنّهم كانوا يأخذون الربا على المدين من وقت إسلافه وكلّما طلبَ النظرة أعطى ربا آخر ، وربّما تسامح بعضهم في ذلك . وكان العباس بنُ عبد المطلب مشتهرا بالمراباة في الجاهلية ، وجاء في خطبة حجّة الوداع «ألا وإنّ ربا الجاهلية موضوع وإنّ أول ربا أبْدَأ به ربا عمّي عباس بن عبد المطلب» .

وجملة «الذين يأكلون الربا» استئناف . وجيء بالموصول للدلالة على علّة بناء الخبر وهو قوله «لا يقومون» إلى آخره .

والأكل في الحقيقة ابتلاعُ الطعام . ثم أطلق على الانتفاع بالشيء وأخذه بحرص ، وأصله تمثيل ، ثم صار حقيقة عرفية فقالوا : أكل مال الناس «إن الذين يأكلون أموال اليتامى — ولا تأكلوا أموالكم» ، ولا يختصّ بأخذ الباطل ففي القرآن «فإن طبْن لكم عن شيء منه نفْسا فكلوه هنيئا مريئا» .

والربا : اسم على وزن فِعَل بكسر الفاء وفتح العين لعلّهم خفّفوه من الرباء — بالمد — فصيّروه اسم مصدر ، لفعل رَبَا الشيء يربو رَبْواً — بسكون الباء على القياس كما في الصحاح وبضم الراء والباء كعُلُو — ورِبَاء بكسر الراء وبالمد مثل الرِّماء إذا زاد قال تعالى «فلا يَرْبُو عند الله» ، وقال «اهتزَتْ ورَبَتْ» . — ولكونه من ذوات الواو ثني على رِبَوانِ . وكتب بالألف . وكتبه بعض الكوفيين بالياء نظرا لجواز الإمالة فيه لمكان كسرة الراء (1) ثم ثنّوه بالياء لأجل الكسرة أيضا — قال الزجاج : ما رأيت خطأ أشنع من هذا ، ألا يكفيهم الخطأ في الخطّ حتى أخطؤوا في التثنية كيف وهم يقرؤون «وما آتيتم من رِبا لتُربُوَ — بفتحة على الواو — في أموال الناس» يشير إلى قراءة عاصم والأعمش ، وهما كوفيان ، وبقراءتهما يقرأ أهل الكوفة .

---

(1) من العرب من جعل الراء المكسورة في الكلمة ذات الالف المنقلبة عن واو تجوز إمالتها سواء تقدمت الراء نحو ربا أم تأخرت نحو دار .

وكُتب الربا في المصحف حيثما وقع بواو بعدها ألف ، والشأن أن يكتب ألفا ، فقال صاحب الكشاف : كتبت كذلك على لغة من يفخّم أي ينحو بالألف منحى الواو ، والتفخيم عكس الإمالة ، وهذا بعيد ؛ إذ ليس التفخيم لغة قريش حتى يكتب بها المصحف . وقال المبرّد : كتب كذلك للفرق بين الربا والزنا ، وهو أبعد لأنّ سياق الكلام لا يترك اشتباها بينهما من جهة المعنى إلاّ في قوله تعالى «ولا تقربوا الزنا» . وقال الفراء : إنّ العرب تعلّموا الخطّ من أهل الحيرة وهم نبط يقولون في الربا : رِبَوْ — بواو ساكنة — فكتبت كذلك ، وهذا أبعد من الجميع .

والذي عندي أنّ الصحابة كتبوه بالواو ليشيروا إلى أصله كما كتبوا الألفات المنقلبة عن الياء في أواسط الكلمات بياءات عليها ألفات ، وكأنّهم أرادوا في ابتداء الأمر أن يجعلوا الرسم مشيرا إلى أصول الكلمات ثم استعجلوا فلم يطّرد في رسمهم ، ولذلك كتبوا الزكاة بالواو ، وكتبوا الصلاة بالواو تنبيها على أنّ أصلها هو الركوع من تحريك الصَّلَوَيْن لا من الاصطلاء . وقال صاحب الكشاف : وكتبوا بعدها ألفا تشبيها بواو الجمع . وعندي أنّ هذا لا معنى للتعليل به ، بل إنّما كتبوا الألف بعدها عوضا عن أن يضعوا الألف فوق الواو ، كما وضعوا المنقلب عن ياء ألفا فوق الياء لئلاّ يقرأها الناس الربُو .

وأريد بالذين يأكلون الربا هنا من كان على دين الجاهلية ؛ لأنّ هذا الوعيد والتشنيع لا يناسب إلاّ التوجّه إليهم لأنّ ذلك من جملة أحوال كفرهم وهم لا يرعوون عنها ما داموا على كفرهم . أما المسلمون فسبق لهم تشريع بتحريم الربا بقوله تعالى «يأيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة» في سورة آل عمران ، وهم لا يقولون إنّما البيع مثل الربا ، فجعل الله هذا الوعيد من جملة أصناف العذاب خاصّا للكافرين لأجل ما تفرّع عن كفرهم من وضع الربا .

وتقدم ذلك كلّه إنكارُ القرآن على أهل الجاهلية إعطاءهم الربا ، وهو من أول ما نعاه القرآن عليهم في مكة ، فقد جاء في سورة الروم «وما آتيتم من ربا لتُربوا في أموال الناس فلا يَربو عند الله وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المُضعفون»

وهو خطاب للمشركين لأنّ السورة مكية ولأنّ بعد الآية قوْلهُ «الله خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء» .

ومن عادات القرآن أن يذكر أحوال الكفّار إغلاظا عليهم ، وتعريضا بتخويف المسلمين ، ليكرّه إياهم لأحوال أهل الكفر . وقد قال ابن عباس : كلّ ما جاء في القرآن من ذمّ أحوال الكفار فمراد منه أيضا تحذير المسلمين من مثله في الإسلام ، ولذلك قال الله تعالى «ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون» وقال تعالى «والله لا يحبّ كلّ كفّار أثيم» .

ثم عطف إلى خطاب المسلمين فقال «يأيها الذين آمنوا اتقوا الله» الآيات، ولعلّ بعض المسلمين لم ينكفّ عن تعاطي الربا أو لعلّ بعضهم فتن بقول الكفار : إنّما البيع مثل الربا . فكانت آية سورة آل عمران مبدأ التحريم ، وكانت هذه الآية إغلاق باب المعذرة في أكل الربا وبيانا لكيفية تدارك ما سلف منه .

والربا يقع على وجهين : أحدهما السلف بزيادة على ما يعطيه المسلف ، والثاني السلف بدون زيادة إلى أجل ، يعني فإذا لم يوف المستسلف أداء الدين عند الأجل كان عليه أن يزيد فيه زيادة يتّفقان عليها عند حلول كل أجل .

وقوله «لا يقومون» حقيقة القيام النهوض والاستقلال ، ويطلق مجازا على تحسّن الحال ، وعلى القوة ، من ذلك قامت السوق ، وقامت الحرب . فإن كان القيام المنْي هنا القيام الحقيقيّ فالمعنى : لا يقومون – يوم يقوم الناس لرب العالمين– إلاّ كما يقوم الذي يتخبّطه الشيطان ، أي إلاّ قياما كقيام الذي يتخبّطه الشيطان ، وإن كان القيامَ المجازي فالمعنى إما على أنّ حرصهم ونشاطهم في معاملات الربا كقيام المجنون تشنيعا لجشعهم ، قاله ابن عطية ، ويجوز على هذا أن يكون المعنى تشبيه ما يعجب الناس من استقامة حالهم ، ووفرة مالهم ، وقوة تجارتهم ، بما يظهر من حال الذي يتخبّطه الشيطان حتى تخاله قويا سريع الحركة ، مع أنّه لا يملك لنفسه شيئا . فالآية على المعنى الحقيقيّ وعيد لهم بابتداء تعذيبهم من وقت القيام للحساب إلى أن يدخلوا النار ، وهذا هو الظاهر وهو المناسب لقوله «ذلك بأنّهم قالوا إنّما البيع مثل الربا» ، وهي على المعنى المجازي

تشنيع . أو توعّد بسوء الحال في الدنيا ولُقِيٍّ المتاعب ومرارة الحياة تحت صورة يخالها الرائي مستقيمة .

والتخبّط مطاوع خبَطه إذا ضربه ضربا شديدا فاضطرب له ، أي تحرّك تحرّكا شديدا . ولما كان من لازم هذا التحرّك عدم الاتّساق ، أطلق التخبّط على اضطراب الإنسان من غير اتّساق . ثم إنّهم يعمدون إلى فعل المطاوعة فيجعلونه متعدّيا إلى مفعول إذا أرادوا الاختصار ، فعِوضا عن أنّ يقولوا خبطه فتخبّط يقولون تخبّطه كما قالوا : اضطرّه إلى كذا . فتخبُّط الشيطان المرءَ جعْله إياه متخبّطا . أي متحرّكا على غير اتّساق .

والذي يتخبّطه الشيطان هو المجنون الذي أصابه الصرع ، فيضطرب به اضطرابات ، ويسقط على الأرض إذا أراد القيام ، فلما شبهت الهيأة بالهيأة جيء في لفظ الهيأة المشبه بها بالألفاظ الموضوعة للدلالة عليها في كلامهم وإلاّ لما فهمت الهيأة المشبّه بها ، وقد عُرف ذلك عندهم . قال الأعشى يصفُ ناقته بالنشاط وسرعة السير ، بعد أن سارت ليلا كاملا :

وتُصبح عن غِب السرى وكأنّها ألمّ بها من طائف ِالجنّ أوْلَقُ (1)

والمسّ في الأصل هو اللمس باليد كقولها (2) «المَسُّ مَسّ أرنب» ، وهو إذا أطلق معرّفا بدون عهد ِمسٍّ معروف دل عندهم على مسّ الجن ، فيقولون : رجل ممسوس أي مجنون . وإنّما احتيج إلى زيادة قوله من المسّ ليظهر المراد من تخبّط الشيطان فلا يظنّ أنّه تخبّط مجازي بمعنى الوسوسة . و(مِن) ابتدائية متعلقة بيتخبّطه لا محالة .

وهذا عند المعتزلة جارٍ على ما عهده العربي مثل قوله «طَلْعُها كأنّه رُؤوس الشياطين» ، وقول امرئ القيس :

«ومسنونَةٌ زُرقٌ كأنياب ِأغوال»

إلاّ أنّ هذا أثره مشاهد وعلته مُتخيَّلة والآخران متخيَّلان لأنّهم ينكرون تأثير الشياطين بغير الوسوسة . وعندنا هو أيضا مبني على تخييلهم والصرع إنّما يكون من علل

(1) يريد أنها بعد أن تسرى الليل تصبح نشيطة لشدة قوتها بحيث لا يفل نشاطها . والغب بكسر الغين بمعنى عقب . وطائف الجن ما يحيط بالإنسان من الصرع والاضطراب قال تعالى : إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا . والأولق اسم مس الجن والفعل منه أولق بالبناء للمجهول .

(2) في حديث أم زرع من صحيح البخاري .

تعتري الجسم مثل فيضان المِرّة عند الأطبّاء المتقدمين وتشنّج المجموع العصبي عند المتأخرين ، إلاّ أنّه يجوز عندنا أن تكون هاته العلل كلّها تنشأ في الأصل من توجّهات شيطانية ، فإنّ عوالم المجرّدات ـ كالأرواح ـ لم تنكشف أسرارها لنا حتى الآن ولعلّ لها ارتباطات شعاعية هي مصادر الكون والفساد .

وقوله «ذلك بأنّهم قالوا إنّما البيع مثل الربا» الإشارة إلى «كما يقوم» لأنّ ما مصدرية ، والباء سببية .

والمحكيّ عنهم بقوله «قالوا إنّما البيع مثل الربا» ، إن كان قولا لسانيا فالمراد به قول بعضهم أو قول دُعاتهم وهم المنافقون بالمدينة ، ظنّوا بسوء فهمهم أنّ تحريم الربا اضطراب في حينِ تحليل البيع ، لقصد أن يفتنوا المسلمين في صحة أحكام شريعتهم ؛ إذ يتعذّر أن يكون كل من أكل الربا قال هذا الكلام ، وإن كان قولا حاليا بحيث يقوله كل من يأكل الربا لو سأله سائل عن وجه تعاطيه الربا ، فهو استعارة . ويجوز أن يكون «قالوا» مجازا لأنّ اعتقادهم مساواة البيع للربا يستلزم أن يقوله قائل ، فأطلق القول وأريد لازمه ، وهو الاعتقاد به .

وقولهم «إنّما البيع مثل الربا» قصر إضافي للردّ على من زعم تخالف حكمهما فحرم الربا وأحل البيع ، ولمّا صُرح فيه بلفظ مِثل ساغ أن يقال البيع مثل الربا كما يسوغ أن يقال الربا مثل البيع ، ولا يقال : إنّ الظاهر أن يقولوا إنّما الربا مثل البيع لأنّه هو الذي قصد إلحاقه به ، كما في سؤال الكشاف وبنى عليه جعل الكلام من قبيل المبالغة ؛ لأنّا نقول : ليسوا هم بصدد إلحاق الفروع بالأصول على طريقة القياس بل هم كانوا يتعاطون الربا والبيع ، فهما في الخطور بأذهانهم سواء ، غير أنّهم لما سمعوا بتحريم الربا وبقاء البيع على الإباحة سبق البيعُ حينئذ إلى أذهانهم فأحضروه ليثبتوا به إباحة الربا ، أو أنّهم جعلوا البيع هو الأصل تعريضا بالإسلام في تحريمه الربا على الطريقة المسمّاة في الأصول بقياس العكس (1) ؛ لأنّ قياس العكس إنّما يُلتجأ إليه عند كفاح المناظرة ؛ لا في وقت استنباط المجتهد في خاصّة نفسه .

(1) هو الاستدلال بحكم الفرع على حكم الأصل لقصد إبطال مذهب المستدل عليه ويقابله قياس الطرد وهو الاستدلال بحكم الأصل على حكم الفرع لإثبات حكم الفرع في نفس الأمر . مثال الأول أن تقول : النبيذ مثل الخمر في الإسكار ، فلو كان النبيذ حلالا لكانت الخمر حلالا وهو باطل . ومثال الثاني أن تقول : النبيذ مسكر فهو حرام كالخمر .

وأرادوا بالبيع هنا بيع التجارة لا بيع المحتاج سلعته برأس ماله .

وقوله «وأحل الله البيع وحرم الربا» من كلام الله تعالى جواب لهم وللمسلمين ، فهو إعراض عن مجادلتهم إذ لا جدوى فيها لأنّهم قالوا ذلك كفرا ونفاقا فليسوا ممّن تشملهم أحكام الإسلام . وهو إقناع للمسلمين بأنّ ما قاله الكفار هو شبهة محضة ، وأنّ الله العليم قد حرّم هذا وأباح ذاك ، وما ذلك إلاّ لحكمة وفروق معتبرة لو تدبّرها أهل التدبّر لأدركوا الفرق بين البيع والربا ، وليس في هذا الجواب كشف للشبهة فهو ممّا وكله الله تعالى لمعرفة أهل العلم من المؤمنين ، مع أنّ ذكر تحريم الربا عقب التحريض على الصدقات يومىء إلى كشف الشبهة .

واعلم أنّ مبنى شبهة القائلين «إنّما البيع مثل الربا» أنّ التجارة فيها زيادة على ثمن المبيعات لقصد انتفاع التاجر في مقابلة جلب السلع وإرصادها للطالبين في البيع الناض ، ثم لأجل انتظار الثمن في البيع المؤجّل ، فكذلك إذا أسلف عشرة دراهم مثلا على أنّه يرجعها له أحد عشر درهما ، فهو قد أعطاه هذا الدرهم الزائد لأجل إعداد ماله لمن يستسلفه ؛ لأنّ المقرض تصدّى لإقراضه وأعدّ ماله لأجله ، ثم لأجل انتظار ذلك بعد محل أجله .

وكشف هاته الشبهة قد تصدّى له القفال فقال : «من باع ثوبا يساوي عشرة بعشرين فقد جعل ذات الثوب مقابَلا بالعشرين ، فلما حصل التراضي على هذا التقابل صارت العشرون عوضا للثوب في المالية فلم يأخذ البائع من المشتري شيئا بدون عوض ، أما إذا أقرضه عشرة بعشرين فقد أخذ المقرض العشرة الزائدة من غير عوض . ولا يقال إنّ الزائد عوض الإمهال لأنّ الإمهال ليس مالا أو شيئا يشار إليه حتى يجعله عوضا عن العشرة الزائدة» . ومرجع هذه التفرقة إلى أنّها مجرّد اصطلاح اعتباري فهي تفرقة قاصرة .

وأشار الفخر في أثناء تقرير حكمة تحريم الربا إلى تفرقة أخرى زادها البيضاوي تحريرا ، حاصلها أنّ الذي يبيع الشيء المساوي عشرة بأحد عشر يكون قد مكّن المشتري من الانتفاع بالمبيع إما بذاته وإما بالتجارة به ، فذلك الزائد لأجل تلك المنفعة وهي مسيس الحاجة أو توقع الرّواج والربح ، وأما الذي دفع درهما لأجل السلف فإنّه لم يحصّل

منفعة أكثر من مقدار المال الذي أخذه . ولا يقال : إنّه يستطيع أن يتّجر به فيربح لأنّ هذه منفعة موهومة غير محقّقة الحصول ، مع أنّ أخذ الزائد أمر محقّق على كل تقدير .

وهذه التفرقة أقرب من تفرقة القفال ، لكنّها يردّ عليها أنّ انتفاع المقترض بالمال فيه سدّ حاجاته فهو كانتفاع المشتري بالسلعة ، وأما تصدّيه للمتاجرة بمال القرض أو بالسلعة المشتراة فأمر نادر فيها .

فالوجه عندي في التفرقة بين البيع والربا أنّ مرجعها إلى التعليل بالمظنّة مراعاة للفرق بين حالي المقترض والمشتري ، فقد كان الاقتراض لدفع حاجة المقترض للإنفاق على نفسه وأهله لأنّهم كانوا يعدّون التداين همًّا وكربا ، وقد استعاذ منه النبيء صلى الله عليه وسلم ، وحال التاجر حال التفضّل . وكذلك اختلاف حالي المُسْلِف والبائع ، فحال باذل ماله للمحتاجين لينتفع بما يدفعونه من الربا فيزيدهم ضيقا ؛ لأنّ المُتسلّف مظنّة الحاجة ، ألا تراه ليس بيده مال ، وحال بائع السلعة تجارةً حالُ من تجشّم مشقّة لجلب ما يحتاجه المتفضّلون وإعداده لهم عند دعاء حاجتهم إليه مع بذلهم له ما بيدهم من المال . فالتجارة معاملة بين غنيّين : ألا ترى أنّ كليهما باذل لما لا يحتاج إليه وآخذٌ ما يحتاج إليه ، فالمتسلّف مظنّة الفقر ، والمشتري مظنّة الغِنى ، فلذلك حرم الربا لأنّه استغلال لحاجة الفقير وأحلّ البيع لأنّه إعانة لطالب الحاجات . فتبيّن أنّ الإقراض من نوع المواساةِ والمعروف ، وأنّها مؤكّدة التعيُّن على المواسي وجوبا أو ندْبا ، وأيًّا ما كان فلا يحل للمقرض أن يأخذ أجرا على عمل المعروف . فأما الذي يستقرض مالا ليتّجر به أو ليوسع تجارته فليس مظنّة الحاجة ، فلم يكن من أهل استحقاق مواساة المسلمين ، فلذلك لا يجب على الغني إقراضه بحال فإذا قرضه فقد تطوّع بمعروف . وكفى بهذا تفرقة بين الحالين .

وقد ذكر الفخر لحكمة تحريم الربا أسبابا أربعة :

أولها أنّ فيه أخذ مال الغير بغير عوض ، وأورد عليه ما تقدم في الفرق بينه وبين البيع ، وهو فرق غير وجيه .

الثاني أنّ في تعاطي الربا ما يمنع الناس من اقتحام مشاقّ الاشتغال في الاكتساب ؛ لأنّه إذا تعوّد صاحب المال أخذ الربا خفّ عنه اكتساب المعيشة ، فإذا فشا في الناس أفضى إلى انقطاع منافع الخلق لأنّ مصلحة العالم لا تنتظم إلاّ بالتجارة والصناعة والعمارة .

الثالث أنّه يفضي إلى انقطاع المعروف بين الناس بالقرض .

الرابع أنّ الغالب في المقرِض أن يكون غنيا ، وفي المستقرض أن يكون فقيرا ، فلو أبيح الربا لتمكّن الغني من أخذ مال الضعيف .

وقد أشرنا فيما مرّ في الفرق بين الربا والبيع إلى علة تحريمه وسنبسط ذلك عند قوله تعالى «يأيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة» من سورة آل عمران .

هذا وقد تعرّضت الآية إلى حكم هو تحليل البيع وتحريم الربا ؛ لأنّها من قول الله تعالى لإعلان هذا التشريع بعد تقديم الموعظة بين يديه .

و (أل) في كل من البيع والربا لتعريف الجنس ، فثبت بها حكم أصلين عظيمين في معاملات الناس محتاج إليهما فيها : أحدهما يسمّى بيعا والآخر يسمّى ربا . أولهما مباح معتبر كونه حاجيا للأمة ، وثانيهما محرّم ألغيت حاجيته لما عارضها من المفسدة . وظاهر تعريف الجنس أنّ الله أحل البيع بجنسه فيشمل التحليلُ سائر أفراده ، وأنّه حرم الربا بجنسه كذلك . ولما كان معنى «أحل الله البيع» أذِنَ فيه كان في قوة قضية موجَبة فلم يقتض استغراق الجنس بالصيغة ، ولم تقم قرينة على قصد الاستغراق قيامها في نحو الحمدُ لله ، فبقي محتملا شمول الحِلّ لسائر أفراد البيع . ولما كان البيع قد تعتريه أسباب توجب فساده وحرمته تتبّعت الشريعة أسباب تحريمه ، فتعطّل احتمال الاستغراق في شأنه في هذه الآية .

أما معنى قوله «وحرم الربا» فهو في حكم المنفي لأنّ حرم في معنى منع ، فكان مقتضيا استغراق جنس الربا بالصيغة ؛ إذ لا يطرأ عليه ما يصيّره حلالا .

ثم اختلف علماء الإسلام في أنّ لفظ الربا في الآية باق على معناه المعروف في اللغة ، أو هو منقول إلى معنى جديد في اصطلاح الشرع .

فذَهَب ابن عباس وابن عمر ومعاوية إلى أنّه باق على معناه المعروف وهو ربا الجاهلية ، أعني الزيادة لأجل التأخير. وتمسك ابن عباس بحديث أسامة «إنّما الربا في النسيئة» ولم يأخذ بما ورد في إثبات ربا الفضل بدون نسيئة . قال الفخر : «ولعلّه لا يرى تخصيص القرآن بخبر الآحاد» ، يعني أنّه حمل «أحل الله البيع» على عمومه .

وأما جمهور العلماء فذهبوا إلى أنّ الربا منقول في عرف الشرع إلى معنى جديد كما دلت عليه أحاديث كثيرة . وإلى هذا نحا عمر بن الخطاب وعائشة وأبو سعيد الخدري وعبادة بن الصامت ، بل رأى عمر أنّ لفظ الربا نقل إلى معنى جديد ولم يبيّن جميعُ المراد منه فكأنّه عنده ممّا يشبه المجمل . فقد حكى عنه ابن رشد في المقدمات أنّه قال «كان من آخر ما أنزل الله على رسوله آية الربا فتوفي رسول الله ولم يفسرها ، وإنّكم تزعمون أنّا نعلم أبواب الربا ، ولأنْ أكونَ أعلَمُها أحبُّ إليّ من أن يكون لي مثل مصر وكورها» قال ابن رشد : ولم يُرد عمر بذلك أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يفسر آية الربا ، وإنّما أراد والله اعلم أنّه لم يعمّ وجوه الربا بالنص عليها . وقال ابن العربي : بيّن رسول الله صلى الله عليه وسلم معنى الربا في ستة وخمسين حديثا .

والوجهُ عندي أن ليس مراد عمر أنّ لفظ الربا مجمل لأنّه قابله بالبيان وبالتفسير ، بل أراد أنّ تحقيق حكمه في صور البيوع الكثيرة خفي لم يَعمّه النبيءُ صلى الله عليه وسلم بالتنصيص ؛ لأنّ المتقدمين لا يتوخّون في عباراتهم ما يساوي المعاني الاصطلاحية ، فهؤلاء الحنفية سمّوا المخصّصات بيانَ تغيير . وذكر ابن العربي في العواصم أنّ أهل الحديث يتوسّعون في معنى البيان . وفي تفسير الفخر عن الشافعي أنّ قوله تعالى «وأحل الله البيع وحرم الربا» من المجملات التي لا يجوز التمسك بها ، أي بعموميّتْها : عموم البيعِ وعمومِ الربا ؛ لأنّه إن كان المراد جنس البيع وجنس الزيادة لزم بيان أيّ بيع وأيّ زيادة ، وإن كان المراد كل بيع وكل زيادة فما من بيع إلاّ وفيه زيادة ، فأول الآية أباح جميع البيوع وآخرها حرم الجميع ، فوجب الرجوع إلى بيان الرسول عليه السلام . والذي حمل الجمهورَ على اعتبار لفظ الربا مستعملا في معنى جديد أحاديثُ وردت عن النبيء صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل دلت على تفسير الربا بما هو أعم من ربا الجاهلية المعروف عندهم قبل الإسلام ، وأصولها ستة أحاديث :

الحديث الأول حديث أبي سعيد الخدْري «الذهب بالذهب والفضّة بالفضّة والبُرّ بالبرّ والشعير بالشعير والتّمر بالتمر والملح بالملح مِثْلاً بمِثْلٍ يداً بيد ، فمن زاد وازداد فقد أربى ، الآخذ والمعطي في ذلك سواء» .

الثاني حديث عبادة بن الصامت «الذهبُ بالذهب تِبْرُها وعَينُها والفضّة بالفضّة تِبْرها وعَينها والبُرّ بالبُرّ مُدًا بمدّ والشعير بالشعير مُدا بمد والتمر بالتمر مُدا بمد والمِلح بالملح مدا بمد ، فمن زاد واستزاد فقد أربى ، ولا بأس ببيع الذهب بالفضّة والفضّة بالذهب أكثرهما يدا بيد ، وأما النسيئة فلا» رواه أبو داود ، فسمّاه في هذين الحديثين ربا .

الثالث حديث أبي سعيد : أنّ بلالا جاء إلى النبيء صلى الله عليه وسلم بتمر بَرْنِيٍّ ، فقال له : من أين هذا فقال بلال : تَمر كان عندنا رديء فبعتُ منه صاعين بصاع لطَعم النبيء ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «أوّه ، عيْن الربا ، لا تفعل ، ولكن إذا أردت أن تشتري التمر فبعه ثم اشتر من هذا» فسمّى التفاضل ربا .

الرابع حديث الموطإ والبخاري عن ابن سعيد وأبي هريرة أنّ سواد بن غَزِيّة جاء من خيبر بتمر جَنيب فقال له النبيء صلى الله عليه وسلم «أكُلُّ تمرِ خيبرَ هكذا» فقال «يا رسول الله إنّا لنأخُذُ الصاع من هذا بالصاعين والثلاثة» فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «لا تَفْعَلْ ، بِع الجمْع بالدراهم ، ثم ابتع بالدراهم جَنِيبا» .

الخامس حديث عائشة في صحيح البخاري : قالت «لما نزلت الآيات من آخر البقرة في الربا قرأها النبيء ثم حرّم التجارة في الخمر» فظاهره أنّ تحريم التجارة في الخمر كان عملا بآية النهي عن الربا وليس في تجارة الخمر معنى من معنى الربا المعروف عندهم وإنّما هو بيع فاسد .

السادس حديث الدارقطني — ورواه ابن وهب عن مالك — أنّ العالية بنت أيْنَع وفدت إلى المدينة من الكوفة ، فلقيت عائشة فأخبرتْها أنّها باعت من زيد بن أرقم في الكوفة جارية بثمانمائة درهم إلى العطاء ، ثم إنّ زيدا باع الجارية فاشترتها العالية منه بستمائة نقدا ، فقالت لها عائشة : «بئسما شَرَيْتِ وما اشتريتِ ، أبْلغِي زيداً أنّه

قد أبطل جِهاده مع رسول الله إلاّ أن يتوب» ، قالت : فقلت لها «أرأيتِ إن لم آخذ إلاّ رأس مالي» قالت «فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ماسلف» فجعلته عائشة من الربا ولذلك تلت الآية .

فلأجل هذه الأحاديث الستة أثبت الفقهاء ثلاثة أنواع للربا في اصطلاح الشرع :

الأول ربا الجاهلية وهو زيادة على الدين لأجل التأخير .

الثاني ربا الفضل وهو زيادة في أحد العوضين في بيع الصنف بصنفه من الأصناف المذكورة في حديث أبي سعيد وعُبادة بن الصامت .

الثالث ربا النسيئة وهو بيع شيء من تلك الأصناف بمثله مؤخّرا . وزاد المالكية نوعا رابعا : وهو ما يؤول إلى واحد من الأصناف بتهمة التحيّل على الربا ، وترجمهُ في المدوّنة ببيوع الآجال ، ودليل مالك فيه حديث العالية . ومن العلماء من زعم أنّ لفظ الربا يشمل كل بيع فاسد أخذا من حديث عائشة في تحريم تجارة الخمر ، وإليه مال ابن العربي .

وعندي أنّ أظهر المذاهب في هذا مذهب ابن عباس ، وأنّ أحاديث ربا الفضل تحمل على حديث أسامة «إنّما الربا في النسيئة» ليجمع بين الحديثين ، وتسمية التفاضل بالربا في حديثي أبي سعيد وعُبادة بن الصامت دليل على ما قلناه ، وأنّ ما راعاه مالك من إبطال ما يفضي إلى تعامل الربا إن صدر من مواقع التهمة رعي حسن ، وما عداه إغراق في الاحتياط ، وقد يؤخذ من بعض أقوال مالك في الموطإ وغيره أنّ انتفاء التهمة لا يبطل العقد .

ولا متمسّك في نحو حديث عائشة في زيد بن أرقم لأنّ المسلمين في أمرهم الأول كانوا قريبي عهد بربا الجاهلية ، فكان حالهم مقتضيا لسدّ الذرائع .

وفي تفسير القرطبي : كان معاوية بن أبي سفيان يذهب إلى أنّ النهي عن بيع الذهب بالذهب والفضّة بالفضّة متفاضلا إنّما ورد في الدينار المضروب والدرهم المضروب لا في التبر ولا في المصوغ ، فروى مسلم عن عبادة بن الصامت قال : غزونا وعلى الناس معاوية فغنمنا غنائم كثيرة ، فكان فيما غنمنا آنيّة من ذهب ، فأمر معاوية رجالا ببيعها في أعطِيات الناس ، فتنازع الناس في ذلك ، فبلغ ذلك عُبادة بن الصامت فقام فقال

«سمعتُ رسول الله ينهَـى عن بيع الذهب بالذهب والفضّة بالفضّة إلاّ سواء بسواء عيْنا بعين ، من زاد وازداد فقد أربَى» فبلغ ذلك معاويةَ فقام خطيبا فقال « ألا ما بال أقوام يتحدّثون عن رسول الله أحاديث قد كنّا نشهده ونصحبه فلم نسمعها منه» فقال عبادة بن الصامت «لنحدّثن بما سمعنا من رسول الله وإن كَرِه معاوية» .

والظاهر أنّ الآية لم يُقصد منها إلاّ ربا الجاهلية ، وأنّ ما عداه من المعاملات الباطلة التي فيها أكل مال بالباطل مُندرجة في أدلة أخرى .

وقوله «فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى» الآية تفريع على الوعيد في قوله «الذين يأكلون الربا» .

والمجيء بمعنى العلم والبلاغ ، أي من علم هذا الوعيد ، وهذا عذر لمن استرسل على معاملة الربا قبل بلوغ التحريم إليه ، فالمراد بالموعظة هذه الآية وآية آل عمران .

والانتهاء مطاوع نهاه إذا صدّه عمّا لا يليق ، وكأنّه مشتق من النُّهَى ــ بضم النون ــ وهو العقل . ومعنى «فله ما سلف» ، أي ما سلف قبْضُه من مال الربا لا ما سلف عقده ولم يُقبض ، بقرينة قوله ــ الآتي ــ «وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم» .

وقوله «وأمره إلى الله» فرَضوا فيه احتمالات يرجع بعضها إلى رجوع الضمير إلى «من جاءه» وبعضها إلى رجوعه إلى ما سلف ، والأظهر أنّه راجع إلى من جاءه لأنّه المقصود ، وأنّ معنى «وأمره إلى الله» أنّ أمر جزائه على الانتهاء موكول إلى الله تعالى ، وهذا من الإيهام المقصود منه التفخيم . فالمقصود الوعد بقرينة مقابلته بالوعيد في قوله «ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون» .

وجُعل العائد خالدا في النار إما لأنّ المراد العود إلى قوله «إنّما البيع مثل الربا» ، أي عاد إلى استحلال الربا وذلك نِفاق ؛ فإنّ كثيرا منهم قد شقّ عليهم ترك التعامل بالربا ، فعلم الله منهم ذلك وجَعل عدم إقلاعهم عنه أمارة على كذب إيمانهم ، فالخلود على حقيقته . وإما لأنّ المراد العود إلى المعاملة بالربا ، وهو الظاهر من مقابلته بقوله «فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى» والخلود طول المكث كقول لبيد :

فوقفْتُ أسألُها وكيفَ سؤالُنا صُمًّا خوَالِدَ ما يَبين كلامُها

ومنه : خلّد الله مُلك فلان .

وتمسك بظاهر هاته الآية ونحوها الخوارج القائلون بتكفير مرتكب الكبيرة كما تمسكوا بنظائرها . وغفلوا عن تغليظ وعيد الله تعالى في وقت نزول القرآن ؛ إذ الناس يومئذ قريبٌ عهدهم بكفر . ولا بد من الجمع بين أدلّة الكتاب والسنة .

﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ 276

استئناف لبيان سوء عاقبة الربا في الدنيا بعد أن بينت عاقبته في الآخرة ، فهو استئناف بياني لتوقُّعِ سؤالٍ من يسأل عن حال هؤلاء الذين لا ينتهون بموعظة الله . وقوله «ويربي الصدقات» استطراد لبيان عاقبة الصدقة في الدنيا أيضا ببيان أنّ المتصدّق يفوز بالخير في الدارين كما باء المرابي بالشر فيهما ، فهذا وعد ووعيد دنيويان .

والمَحْق هو كالمَحْو : بمعنى إزالة الشيء . ومنه محاق القمر ذهاب نوره ليلة السِّرار . ومعنى يمحق الله الربا أنّه يتلف ما حصل منه في الدنيا ، ويربي الصدقات أي يضاعف ثوابها لأنّ الصدقة لا تقبل الزيادة إلاّ بمعنى زيادة ثوابها ، وقد جاء نظيره في قوله في الحديث «مَن تصدّق بصدقة من كسب طيّب ولا يقبل الله إلاّ طيّبا تلقاها الرحمان بيمينه وَكِلْتا يديه يمين فيُرْبيها له كما يُرْبِي أحدُكم فُلُوَّه» . ولما جعل المحق بالربا وجُعل الإرباء بالصدقات كانت المقابلة مؤذنة بحذف مقابلين آخرين ، والمعنى : يمحق الله الربا ويعاقب عليه ، ويربي الصدقات ويبارك لصاحبها ، على طريقة الاحتباك .

وجملة «والله لا يحبّ كلّ كفّار أثيم» معترضة بين أحكام الربا . ولما كان شأن الاعتراض ألاّ يخلو من مناسبة بينه وبين سياق الكلام ، كان الإخبار بأنّ الله لا يحبّ جميع الكافرين مؤذنا بأنّ الربا من شعار أهل الكفر ، وأنّهم الذين استباحوه فقالوا إنّما البيع مثل الربا ، فكان هذا تعريضا بأنّ المرابي متّسم بخلال أهل الشرك .

ومفاد التركيب أنّ الله لا يحبّ أحداً من الكافرين الآثمين لأنّ (كل) من صيغ العموم ، فهي موضوعة لاستغراق أفراد ما تضاف إليه وليست موضوعة للدلالة على

صُبرة مجموعة ، ولذلك يقولون هي موضوعة للكل الجميعي ، وأما الكل المَجموعي فلا تستعمل فيه كل إلاّ مجازا . فإذا أضيفت (كل) إلى اسم استغرقتْ جميع أفراده ، سواء ذلك في الإثبات وفي النفي . فإذا دخل النفي على (كل) كان المعنى عموم النفي لسائر الأفراد ؛ لأنّ النفي كيفية تعرض للجملة فالأصل فيه أن يبْقَى مدلول الجملة كما هو ، إلاّ أنّه يتكيّف بالسلْب عوضا عن تكيّفه بالإيجاب ، فإذا قلت كلُّ الديار مَا دخلتُه ، أو لم أدخل كلّ دار ، أو كلّ دار لم أدخل ، أفاد ذلك نفي دخولك أيةَ دار من الديار ، كما أنّ مفاده في حالة الإثبات ثبوتُ دخولك كلّ دار ، ولذلك كان الرفع والنصب للفظ كل سواء في المعنى في قول أبي النَّجم :

قد أصبحت أمّ الخيار تدّعي عَلَيّ ذنبا كُلُّه لم أصنع

كما قال سيبويه : إنّه لو نصب لكان أولى ؛ لأنّ النصب لا يفسد معنى ولا يخلّ بميزان . ولا تخرج (كل) عن إفادة العموم إلاّ إذا استعملها المتكلم في خبر يريد به إبطال خبر وقعت فيه (كل) صريحا أو تقديرا ، كأنْ يقول أحد : كل الفقهاء يحرّم أكل لحوم السباع ، فتقول له : ما كل العلماء يحرّم لحوم السباع ، فأنت تريد إبطال الكلية فيبقى البعض ، وكذلك في ردّ الاعتقادات المخطئة كقول المثَل «ما كل بيضاء شَحْمة» ، فإنّه لردّ اعتقاد ذلك كما قال زفر بن الحارث الكلابي :

«وكُنَّا حَسِبْنَا كُلّ بَيْضَاءَ شحمةً»

وقد نَظَرَ الشيخ عبد القادر الجرجاني إلى هذا الاستعمال الأخير فطرده في استعمال (كل) إذا وقعت في حَيّزّ النفي بعد أداة النفي وأطال في بيان ذلك في كتابه دلائل الإعجاز، وزعم أنّ رجز أبي النجم يتغيّر معناه باختلاف رفع (كل) ونصبه في قوله «كلّه لم أصنع» . وقد تعقّبه العلامة التفتازاني تعقّبا مجملا بأنّ ما قاله أغلبي ، وأنّه قد تخلّف في مواضع . وقفّيت أنا على أثر التفتازاني فبيّنت في تعليقي «الإيجاز على دلائل الإعجاز» أنّ الغالب هو العكس وحاصله ما ذكرت هنا .

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ . 277

جملة معترضة لمقابلة الذم بالمدح ، وقد تقدم تفسير نظيرتها قريبا . والمقصود التعريض بأنّ الصفات المقابلة لهاته الصفات صفاتُ غير المؤمنين . والمناسبة تزداد ظهورا لقوله «وآتَوُا الزكاة» .

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَذَرُوا۟ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ 278 فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ فَأْذَنُوا۟ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾ . 279

قوله «يأيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بَقِي من الربا» إفضاء إلى التشريع بعد أن قُدم أمامَه من الموعظة ما هيّأ النفوس إليه . فإن كان قوله «وأحل الله البيع وحرم الربا» من كلام الذين قالوا «إنّما البيع مثل الربا» فظاهر ، وإن كان من كلام الله تعالى فهو تشريع وقع في سياق الرد ، فلم يكتف بتشريع غير مقصود ولذا احتيج إلى هذا التشريع الصريح المقصود ، وما تقدم كلّه وصف لحال أهل الجاهلية وما بقي منه في صدر الإسلام قبل التحريم .

وأمروا بتقوى الله قبل الأمر بترك الربا لأنّ تقوَى الله هي أصل الامتثال والاجتناب ؛ ولأنّ ترك الربا من جملتها . فهو كالأمرِ بطريق برهاني .

ومعنى «وذَروا ما بقِي من الربا» الآية اتركوا ما بقِي في ذمم الذين عاملتموهم بالربا ، فهذا مقابل قوله «فله ما سلف» ، فكان الذي سلفَ قبضُه قبل نزول الآية معفوا عنه وما لم يقبض مأمورا بتركه .

قيل نزلت هذه الآية خطابا لثقيف ـ أهل الطائف ـ إذ دخلوا في الإسلام بعد فتح مكة وبعد حصار الطائف على صلح وقع بينهم وبين عتّاب بن أَسِيْد ـ الذي أولاه النبيء صلى الله عليه وسلم مكة بعد الفتح ـ بسبب أنّهم كانت لهم معاملات بالربا مع قريش ، فاشترطت ثقيف قبل النزول على الإسلام أنّ كل ربا لهم على الناس يأخذونه . وكل ربا عليهم فهو موضوع ، وقبل منه رسول الله شرْطَهم ، ثم أنزل الله تعالى هذه الآية خطابا لهم ـ وكانوا حديثي عهد بإسلام ـ فقالوا : لا يَدَيْ لنا (1) بحرب الله ورسوله .

فقوله «إن كنتم مؤمنين» معناه إن كنتم مؤمنين حقا ، فلا ينافي قوله «يأيها الذين آمنوا» إذ معناه يأيها الذين دخلوا في الإيمان ، واندفعت أشكالات عرضت .

وقوله «فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله» يعني إن تمسكتم بالشرط فقد انتقض الصلح بيننا ، فاعلموا أنّ الحرب عادت جذعة ، فهذا كقوله «وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء» . وتنكير حرب لقصد تعظيم أمرها ؛ ولأجل هذا المقصد عدل عن إضافة الحرب إلى الله وجيء عوضا عنها بمن ونسبت إلى الله ؛ لأنّها بإذنه على سبيل مجاز الإسناد ، وإلى رسوله لأنّه المبلغ والمباشر ، وهذا هو الظاهر . فإذا صح ما ذكر في سبب نزولها فهو من تجويز الاجتهاد للنبيء صلى الله عليه وسلم في الأحكام إذْ قبل من ثقيف النزول على اقتضاء ما لَهم من الربا عند أهل مكة ، وذلك قبل أن ينزل قوله تعالى «وذروا ما بقي من الربا» ؛ فيحتمل أنّ النبيء صلى الله عليه وسلم رأى الصلح مع ثقيف على دخولهم في الإسلام مع تمكينهم مما لهم قبل قريش من أموال الربا الثابتة في ذممهم قبل التحريم مصلحة ، إذ الشأن أنّ ما سبق التشريع لا ينقض كتقرير أنكحة المشركين ، فلم يُقِرّه الله على ذلك وأمر بالانكفاف عن قبض مال الربا بعد التحريم ولو كان العقد قبل التحريم ، ولذلك جعلهم على خيرة من أمرهم في الصلح الذي عقدوه .

(1) أي لا قدرة لنا . فاليدان مجاز في القدرة ؛ لأنهما آلتها ، وأصله : لا يدين لنا ، فعاملوا المجرور باللام معاملة المضاف إليه كما في قولهم : لا أبا له ، بإثبات ألف أبا ، قاله ابن الحاجب . وقال غيره : اللام مقحمة بين المضاف والمضاف إليه .

ودلت الآية على أنّ مجرد العقد الفاسد لا يوجب فوات التدارك إلاّ بعد القبض ، ولذلك جاء قبلها «فله ما سلف» و جاء هنا «وذَروا ما بقي من الربا — إلى قوله — وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم» .

وهذه الآية أصل عظيم في البيوع الفاسدة تقتضي نقضها ، وانتقالَ الضمان بالقبض ، والفواتَ بانتقال الملك ، والرجوع بها إلى رؤوس الأموال أو إلى القيم إن فاتت ، لأنّ القيمة بدل من رأس المال .

ورؤوس الأموال أصولها ، فهو من إطلاق الرأس على الأصل ، وفي الحديث «رأس الأمر الإسلام» .

ومعنى «لا تظلمون ولا تظلمون» لا تأخذون مال الغير ولا يأخذ غيركم أموالكم .

وقرأ الجمهور فاذَنوا — بهمزة وصل وفتح الذال — أمرا من أذِنَ ، وقرأه حمزة وأبو بكر وخلف فآذِنوا — بهمزة قطع بعدها ألف وبذال مكسورة — أمرا من آذَن بكذا إذا أعلم به ، أي فآذِنوا أنفسكم ومن حولكم .

﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسُرَةٍ وَأَن تَصَّدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ . 280

عطف على قوله «فلكم رؤوس أموالكم» لأنّ ظاهر الجواب أنّهم يسترجعونها معجّلة ، إذ العقود قد فسخت . فعطف عليه حالة أخرى ، والمعطوفُ عليه حالة مقدّرة مفهومة لأنّ الجزاء يدل على التسبّب ، والأصل حصول المشروط عند الشرط . والمعنى وإن حصل ذو عسرة ، أي غريم معسر .

وفي الآية حجة على أنّ (ذُو) تضاف لغير ما يفيد شيئا شريفا .

والنظِرة — بكسر الظاء — الانتظار .

والميسُرة –بضم السين في قراءة نافع وبفتحها في قراءة الباقين– اسم لليسر وهو ضدّ العسر –بضم العين– وهي مَفْعُلة كمَشرُقَة ومَشْرُبَة ومألُكَة ومَقْدُرة ، قال أبو علي ومَفْعَلَة بالفتح أكثر في كلامهم .

وجملة «فنظرة» جواب الشرط ، والخبر محذوف ، أي فنظرة له .

والصيغة طلب ، وهي محتملة للوجوب والندب . فإن أريد بالعسرة العُدْم أي نفاد ماله كلّه فالطلب للوجوب ، والمقصود به إبطال حكم بيع المعسر واسترقاقه في الدّين إذا لم يكن له وفاء . وقد قيل : إنّ ذلك كان حكما في الجاهلية ، وهو حكم قديم في الأمم كان من حكم المصريين ، ففي القرآن الإشارة إلى ذلك بقوله تعالى «مَا كان ليأخُذ أخاه في دِينِ المَلِك» . وكان في شريعة الرومان استرقاق المدين ، وأحسب أنّ في شريعة التوراة قريبا من هذا ، وروي أنّه كان في صدر الإسلام ، ولم يثبت . وإن أريد بالعسرة ضيق الحال وإضرار المدين بتعجيل القضاء فالطلب يحتمل الوجوب ، وقد قال به بعض الفقهاء ، ويحتمل الندب ، وهو قول مالك والجمهورِ ، فمن لم يشأ لم ينظرهُ ولو ببيع جميع ماله لأنّ هذا حق يمكن استيفاؤه ، والإنظار معروفٌ والمعروف لا يجب . غير أنّ المتأخرين بقرطبة كانوا لا يقضون عليه بتعجيل الدفع، ويؤجّلونه بالاجتهاد لئلا يدخل عليه مضرة بتعجيل بيع ما بِهِ الخلاصُ .

ومورد الآية على ديون معاملات الربا ، لكنّ الجمهور عمّموها في جميع المعاملات ولم يعتبروا خصوص السبب لأنّه لما أبطل حكم الربا صار رأس المال دينا بحتا ، فما عيّن له من طلب الإنظار في الآية حكم ثابت للدين كلّه . وخالف شريح فخَصّ الآية بالديون التي كانت على ربا ثم أبطل رباها .

وقوله «وأن تصدّقوا خير لكم» أي أنّ إسقاط الدين عن المعسر والتنفيس عليه بإغنائه أفضل ، وجعله الله صدقة لأنّ فيه تفريج الكرب وإغاثة الملهوف .

وقرأ الجمهور من العشرة «تصّدقوا» –بتشديد الصاد– على أنّ أصله تتصدّقوا فقلبت التاء الثانيّة صادا لتقاربهما وأدغمت في الصاد ، وقرأه عاصم بتخفيف الصاد على حذف إحدى التاءين للتخفيف .

﴿ وَاتَّقُواْ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ ﴾. 281

جيء بقوله «واتقوا يوما» تذييلا لهاته الأحكام لأنّه صالح للترهيب من ارتكاب ما نهي عنه والترغيب في فعل ما أمر به أو ندب إليه ، لأنّ في ترك المنهيات سلامة من آثامها ، وفي فعل المطلوبات استكثارا من ثوابها ، والكل يرجع إلى اتّقاء ذلك اليوم الذي تُطلب فيه السلامة وكثرة أسباب النجاح.

وفي البخاري عن ابن عباس أنّ هذه آخر آية نزلت. وعن ابن عباس هي آخر ما نزل فقال جبريل «يا محمد ضعها على رأس ثمانين ومائتين من البقرة» . وهذا الذي عليه الجمهور ، قاله ابن عباس والسدّى والضحاك وابن جريج وابن جبير ومقاتل. وروي أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم عاش بعد نزولها واحدا وعشرين يوما ، وقيل واحدا وثمانين ، وقيل سبعة أيام ، وقيل تسعة ، وقيل ثلاث ساعات. وقد قيل : إنّ آخر آية هي آية الكلالة ، وقيل غير ذلك. وقد استقصى الأقوال صاحب الإتقان.

وقرأه الجمهور ترجعون بضم التاء وفتح الجيم ، وقرأ يعقوب بفتح التاء وكسر الجيم.

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلاَ يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَّكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ ٱلَّذِي عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلاَ يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْـًٔا فَإِن كَانَ ٱلَّذِي عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لاَ يَسْتَطِيعُ أَنْ يُّمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُۥ بِالْعَدْلِ ﴾.

لما اهتم القرآن بنظام أحوال المسلمين في أموالهم فابتدأ بما به قوام عامّتهم من مواساة الفقير وإغاثة الملهوف ، ووضّح ذلك بما فيه عبرة للمعتبر ، ثم عطف عليه

التحذير من مضايقة المحتاجين إلى المواساة مضايقة الربا مع ما في تلك المعاملات من المفاسد . ثلّث ببيان التوثّقات المالية من الإشهاد ، وما يقوم مقامه وهو الرهن والائتمان . وإنّ تحديد التوثّق في المعاملاتّ من أعظم وسائل بثّ الثقة بين المتعاملين ، وذلك من شأنه تكثير عقود المعاملات ودوران دولاب التموّل .

والجملة استئناف ابتدائي . والمناسبة في الانتقال ظاهرة عقب الكلام على غرَماء أهل الربا .

والتداين من أعظم أسباب رواج المعاملات لأنّ المقتدر على تنمية المال قد يعوزه المال فيضطرّ إلى التداين ليظهر مواهبه في التجارة أو الصناعة أو الزراعة ، ولأنّ المترفّه قد ينضب المال من بين يديه وله قِبل به بعد حين . فإذا لم يتداين اختلّ نظام ماله ، فشرّع الله تعالى للناس بَقاء التداين المتعارف بينهم كيلا يظنّوا أنّ تحريم الربا والرجوع بالمتعاملين إلى رؤوس أموالهم إبطال للتداين كلّه . وأفاد ذلك التشريعَ بوضعه في تشريع آخر مكمّل له وهو التوثّق له بالكتابة والإشهاد .

والخطاب موجّه للمؤمنين أي لمجموعهم ، والمقصود منه خصوص المتداينين ، والأخصّ بالخطاب هو المدين لأنّ من حق عليه أن يجعل دائنه مطمئن البال على ماله . فعلى المستقرِض أن يطلب الكتابة وإن لم يسألها الدائن ، ويؤخذ هذا مما حكاه الله في سورة القَصص عن موسى وشعيب ، إذ استأجرَ شعيبٌ موسى . فلما تراوضا على الإجارة وتعيين أجلها قال موسى «واللهُ على ما نَقول وكيل» ، فذلك إشهاد على نفسه لمؤاجره دون أن يسألَه شعيب ذلك .

والتداين تفاعل ، وأطلق هنا — مع أنّ الفعل صادر من جهة واحدة وهي جهة المُسَلِّف — لأنّك تقول ادّان منه فَدانَه . فالمفاعلة منظور فيها إلى المخاطبين وهم مجموع الأمة ؛ لأنّ في المجموع دائنا ومدينا . فصار المجموع مشتملا على جانبين . ولك أن تجعل المفاعلة على غير بابها كما تقول تَداينت من زيد .

وزيادة قيد «بدين» إما لِمجرد الإطناب ، كما يقولون رأيتُه بعيني ولمَسته بيدي ، وإما ليكون معاداً للضمير في قوله فاكتبوه ، ولولا ذكره لقال فاكتبوا الدّين فلم يكن النظم بذلك الحسن ، ولأنّه أبين لتنويع الدين إلى مؤجّل وحالّ ، قاله في الكشاف.

وقال الطيبي عن صاحب الفرائد : يمكن أن يظنّ استعمال التداين مجازا في الوعد كقول رؤبة :

داينتُ أرْوَى والديونُ تُقضَى فمطَلَتْ بعضاً وأدّت بعضا

فذكر قوله «بدين» دفعا لتوهم المجاز . والدين في كلام العرب العوض المؤخّر قال شاعرهم :

وعدَتْنَا بدرهمَيْنَا طِلاء وشِواءً معجّلا غيرَ دَيْن

وقوله «إلى أجل مسمّى» طلب تعيين الآجال للديون لئلاّ يقعوا في الخصومات والتداعي في المرادات ، فأدمج تشريع التأجيل في أثناء تشريع التسجيل .

والأجل مدة من الزمان محدودة النهاية مجعولة ظرفا لعمل غير مطلوبٍ فيه المبادرة ، لرغبة تمام ذلك العمل عند انتهاء تلك المدة أو في أثنائها .

والأجل اسم وليس بمصدر ، والمصدر التأجيل ، وهو إعطاء الأجل . ولما فيه من معنى التوسعة في العمل أطلق الأجل على التأخير ، وقد تقدم في قوله تعالى «فإذا بلغن أجلهن» وقوله «حتى يبلغ الكتاب أجله» .

والمُسمَّى حقيقته المميز باسم يميّزه عمّا يشابهه في جنسه أو نوعه ، فمنه أسماء الأعلام وأسماء الأجناس ، والمسمّى هنا مستعار للمعيّن المحدود ، وإنّما يقصد تحديده بنهاية من الأزمان المعلومة عند الناس ، فشبه ذلك بالتحديد بوضع الاسم بجامع التعيين ، إذ لا يمكن تمييزه عن أمثاله إلاّ بذلك ، فأطلق عليه لفظ التسمية ، ومنه قول الفقهاء المَهر المسمى . فالمعنى أجل معيّن بنهايته . والدين لا يكون إلاّ إلى أجل ، فالمقصود من وصف الدين بهذا الوصف ، هو وصف أجلٍ بمسمّى إدماجاً للأمر بتعيين الأجل .

وقوله «بدين إلى أجل مسمّى» يعمّ كل دين : من قرض أو من بيع أو غير ذلك . وعن ابن عباس أنّها نزلت في السلَم - يعني بيعَ الثمار ونحوها من المثليات في ذمة البائع إذا كان ذا ذمة إلى أجلٍ - وكان السلَم من معاملات أهل المدينة . ومعنى كلامه أنّ بيع السلم سبب نزول الآية ، ومن المقرر في الأصول أنّ السبب الخاص لا يخصّص العموم .

والأمر في «فاكتبوه» قيل للاستحباب . وهو قول الجمهور ومالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد . وعليه فيكون قوله «فإن أمن بعضكم بعضا» تكميلا لمعنى الاستحباب . وقيل الأمر للوجوب ، قاله ابن جريج والشعبي وعطاء والنخعي ، وروي عن أبي سعيد الخدري ، وهو قول داوود . واختاره الطبَري . ولعلّ القائلين بوجوب الإشهاد الآتي عند قوله تعالى «واستشهدوا شهيدين من رجالكم» قائلون بوجوب الكتابة ، وعليه فقوله «فإن أمن بعضكم بعضا» تخصيص لعموم أزمنة الوجوب لأنّ الأمر للتكرار ، لا سيما مع التعليق بالشرط . وسمّاه الأقدمون في عباراتهم نسخا .

والقصد من الأمر بالكتابة التوثّق للحقوق وقطع أسباب الخصومات ، وتنظيم معاملات الأمة ، وإمكان الاطّلاع على العقود الفاسدة . والأرجح أنّ الأمر للوجوب فإنّه الأصل في الأمر . وقد تأكّد بهذه المؤكّدات ، وأنّ قوله «فإن أمن بعضكم بعضا» الآية رخصة خاصة بحالة الائتمان بين المتعاقدين كما سيأتي — فإنّ حالة الائتمان حالة سالمة من تطرّق التناكر والخصام — لأنّ الله تعالى أراد من الأمة قطع أسباب التهارج والفوضى فأوجب عليهم التوثّق في مقامات المشاحنة ، لئلاّ يتساهلوا ابتداء ثم يفضوا إلى المنازعة في العاقبة ، ويظهر لي أنّ في الوجوب نفيا للحرج عن الدائن إذا طلب من مدينه الكتب حتى لا يعُدّ المدينُ ذلك من سوء الظنّ به ، فإنّ في القوانين معذرة للمتعاملين .

وقال ابن عطية : «الصحيح عدم الوجوب لأنّ للمرء أن يهب هذا الحق ويتركه بإجماع ، فكيف يجب عليه أن يكتبه ، وإنّما هو ندب للاحتياط» . وهذا كلام قد يروج في بادئ الرأي ولكنّه مردود بأنّ مقام التوثّق غير مقام التبرّع .

ومقصد الشريعة تنبيه أصحاب الحقوق حتى لا يتساهلوا ثم يندموا وليس المقصود إبطال ائتمان بعضهم بعضا ، كما أنّ من مقاصدها دفع موجدة الغريم من توثّق دائنه إذا علم أنّه بأمر من الله ومن مقاصدها قطع أسباب الخصام .

وقوله «فاكتبوه» يشمل حالتين :

الأولى حالة كتابة المتداينين بخطيّهما أو خطّ أحدهما ويسلّمه للآخر إذا كانا يحسنان الكتابة معا ، لأنّ جهل أحدهما بها ينفي ثقته بكتابة الآخر .

والثانية حالة كتابة ثـالث يتوسّط بينهما . فيكتب ما تعـاقدا عليه ويشهد عليه شاهدان ويسلمه بيد صاحب الحق إذا كانا لا يحسنان الـكتابة أو أحدهما . وهذه غالب أحوال العرب عند نزول الآية . فـكانت الأميّة بينهم فاشية . وإنّما كانت الـكتابة في الأنبار والحِيرة وبعض جهات اليمن وفيمن يتعلّمها قليلا من مكة والمدينة .

وقوله «وليكتب بينـكم كاتب بالعدل» أمر للمتداينين بأن يوسّطوا كاتبا يكتب بينهم لأنّ غالب حالهم جهل الـكتابة .

فعل الأمر به إلى الـكاتب مبالغة في أمر المتعاقدين بالاستـكتاب . والعرب تعمد الى المقصود فتنزّله منزلة الوسيلة مبالغة في حصوله كقولهم في الأمر ليكن ولدُك مهذّبا ، وفي النهـي لا تنس ما أوصيتُك . ولا أعرِفَنَّك تفعلُ كذا .

فمتعلّق فعل الطلب هو ظرف بينـكم وليس هذا أمرا للـكاتب . وأما أمر الـكاتب فهو قوله «ولا يـأبَ كاتب أن يكتُب كما علّمه الله فليكتب» .

وقوله «بالعدل» أي بالحق ، وليس العدل هنا بمعنى العدالة التي يوصف بها الشاهد فيقـال رجل عدل لأنّ وجود الباء يصرف عن ذلك . ونظيـره قوله الآتي فليُمـْلِل وليّه بالعدل .

ولذلك قصر المفسرون قوله „فاكتبوه„ على أن يكتبه كاتب غير المتداينين لأنّه الغالب . ولتعقيبه بقوله وليكتب بينـكم كاتب بالعدل . فإنّه كالبيان لـكيفية فاكتبوه . على أنّ كتابة المتعاقدين إن كانا يحسنانها تؤخذ بلحن الخطاب أو فحواه .

ولذلك كانت الآية حجة عند جمهور العلمـاء لصحة الاحتجاج بالخـط ، فإنّ استـكتاب الـكاتب إنّما ينفع بقراءة خَطه .

وقوله «ولا يأب كاتب أن يكتب» نهـي لمن تطْلب منه الـكتابة بين المتداينين عن الامتناع منها إذا دُعي إليها . فهذا حـكم آخر وليس تأكيداً لقوله «وليكتب بينـكم كاتب بالعدل» لما علمت آنفا من كون ذلك حـكما موجّهـا للمتداينين . وهذا النهـي قد اختلف في مقتضاه فقيل نهـي تحريم ، فالذي يدعى لأن يكتب بين المتداينين يحرم عليه الامتنـاع . وعليه فالإجابة للـكتابة فرض عين ، وهو قول الربيع ومجاهد وعطـاء

والطبري، وهو الذي لا ينبغي أن يعدل عنه . وقيل : إنّما تجب الإجابة وجوبا عينيا إذا لم يكن في الموضع إلاّ كاتب واحد، فإن كان غيره فهو واجب على الكفاية وهو قول الحسن، ومعناه أنّه موكول إلى ديانتهم لأنّهم إذا تمالؤوا على الامتناع أثموا جميعا ، ولو قيل : إنّه واجب على الكفاية على من يعرف الكتابة من أهل مكان المتداينين ، وإنّه يتعيّن بتعيين طالب التوثق أحدَهم لكان وجيها ، والأحق بطلب التوثّق هو المستقرض كما تقدم آنفا .

وقيل : إنّما يجب على الكاتب في حال فراغه ، قاله السُّدى . وقيل : هو منسوخ بقوله «ولا يضارّ كاتب ولا شهيد» وهو قول الضحاك ، وروي عن عطاء ، وفي هذا نظر لأنّ الحضور للكتابة بين المتداينين ليس من الإضرار إلاّ في أحوال نادرة كبُعد مكان المتداينين من مكان الكاتب . وعن الشعبي وابن جريج وابن زيد أنّه منسوخ بقوله تعالى ــ بعد هذا ــ «فإنْ أمن بعضكم بعضا فليؤدّ الذي ائتمن أمانته» وسيأتي لنا إبطال ذلك .

وعلى هذا الخلاف يختلف في جواز الأجر على الكتابة بين المتداينين ، لأنّها إن كانت واجبة فلا أجر عليها ، وإلاّ فالأجر جائز .

ويلحق بالتداين جميع المعاملات التي يطلب فيها التوثّق بالكتابة والإشهاد ، وسيأتي الكلام على حكم أداء الشهادة عند قوله تعالى «ولا يضارّ كاتب ولا شهيد» .

وقوله «كما علّمه الله» أي كتابة تشابه الذي علّمه الله أن يكتبها ، والمراد بالمشابهة المطابقة لا المقاربة ، فهي مثل قوله «فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به» ، فالكاف في موضع المفعول المطلق لأنّها صفة لمصدر محذوف. و(ما) موصولة .

ومعنى ما علّمه الله أنّه يكتب ما يعتقده ولا يجحف أو يوارب، لأنّ الله ما علم إلاّ الحق وهو المستقرّ في فطرة الإنسان ، وإنّما ينصرف الناس عنه بالهوى فيبدّلون ويغيّرون وليس ذلك التبديل بالذي علّمهم الله تعالى ، وهذا يشير إليه قول النبيء صلى الله عليه وسلم «واستفتِ نفسك وإن أفتاك الناس» .

ويجوز أن تكون الكاف لمقابلة الشيء بمكافئه والعوض بمعوضه ، أي أن يكتب كتابة تكافئ تعليم الله إياه الكتابة ، بأن ينفع الناس بها شكرا على تيسير الله له

أسباب علمها ، وإنّما يحصل هذا الشكر بأن يكتب ما فيه حفظ الحق ولا يقصر ولا يدلّس ، وينشأ عن هذا المعنى من التشبيه معنى التعليل كما في قوله تعالى «وأحْسِنْ كما أحسن الله إليك» وقوله «واذكروه كما هداكم» .

والكاف على هذا إما نائبة عن المفعول المطلق أو صفة لمفعول به محذوف على تأويل مصدر فِعل أنْ يَكْتُب بالمكتوب ، و(ما) على هذا الوجه مصدرية . وعلى كلا الوجهين فهو متعلق بقوله «أن يكتب» ، وجوّز صاحب الكشاف تعليقه بقوله فليكتب فهو وجه في تفسير الآية .

وقوله «فليكتب» تفريع على قوله «ولا يأبَ كاتب» ، وهو تصريح بمقتضى النهي وتكرير للأمر في قوله «فاكتبوه» ، فهو يفيد تأكيدَ الأمر وتأكيدَ النهي أيضا ، وإنّما أعيد ليُرتّب عليه قولُه «وليُملل الذي عليه الحق» لبعد الأمر الأول بما وَلِيَه . ومثله قوله تعالى «اتّخذوه» بعد بقوله «واتّخذ قوم موسى من بعده من حليّهم عجلا جسدا» الآية.

وقوله «وليُملل الذي عليه الحق» أملّ وأملَى لغتان : فالأولى لغة أهل الحجاز وبني أسد ، والثانية لغة تميم ، وقد جاء القرآن بهما قال تعالى «وليُمْلِلِ الذي عليه الحق» وقال «فهي تُمْلَى عليه بكرة وأصيلا» ، قالوا والأصل هو أمللّ ثم أبدلت اللاّم ياء لأنّها أخف ، أي عكسَ ما فعلوا في قولهم تقضّى البازي إذْ أصله تقَضّض .

ومعنى اللفظين أن يلقي كلاما على سامعه ليكتبه عنه ، هكذا فسره في اللسان والقاموس . وهو قصور في التفسير أحسب أنّه نشأ عن حصر نظرهم في هذه الآية الواردة في غرض الكتابة ، وإلاّ فإن قوله تعالى في سورة الفرقان «فهي تُملَى عليه بكرة وأصيلا» تشهد بأنّ الإملاء والإملال يكونان لغرض الكتابة ولغرض الرواية والنقل كما في آية الفرقان ، ولغرض الحفظ كما يقال ملّ المؤدب على الصبي للحفظ ، وهي طريقة تحفيظ العميان . فتحرير العبارة أن يفسر هذان اللفظان بإلقاء كلام ليُكتب عنه أو ليُروى أو ليُحفظ ، والحقّ هنا ما حقّ أي ثبت للدائن .

وفي هذا الأمر عبرة للشهود فإنّ منهم من يكتبون في شروط الحُبُس ونحوه ما لم يملله عليهم المشهود عليه إلاّ إذا كان قد فوّض إلى الشاهد الإحاطة بما فيه توثقه لحقّه أو أوقفه عليه قبل عقده على السدارة .

والضميران في قوله «وليتق» وقوله «ولا يبْخس منه» يحتمل أن يعودا إلى الذي عليه الحق لأنّه أقرب مذكور من الضميرين . أي لا يُنقصْ ربّ الدين شيئا حينَ الإملاء . قاله سعيد بن جبير . وهو على هذا أمر للمدين بأن يقرّ بجميع الدين ولا يغبن الدائن . وعندي أنّ هذا بعيد إذ لا فائدة بهذه الوصاية ، فلو أخفَى المدين شيئا أو غبن لأنكر عليه ربُّ الديْن لأنّ الكتابة يحضرها كلاهما لقوله تعالى «وليكتب بينكم» . ويحتمل أن يعود الضميران إلى «كاتب» بقرينة أنّ هذا النهي أشدّ تعلّقا بالكاتب ، فإنّه الذي قد يغفل عن بعض ما وقع إملاؤه عليه .

والضمير في قوله «منه» عائد إلى الحق وهو حق لكِلاَ المتداينين . فإذا بخس منه شيئا أضرّ بأحدهما لا محالة . وهذا إيجاز بديع .

والبخْس فسره أهل اللغة بالنقص ويظهر أنّه أخصّ من النقص ، فهو نقص بإخفاء . وأقربُ الألفاظ إلى معناه الغبن . قال ابن العربي في «الأحكام» في سورة الأعراف «البخس في لسان العرب هو النقص بالتعْييب والتزهِيدِ ، أو المخادعة عن القيمة ، أو الاحتيال في التزيّد في الكيل أو النقصان منه» أي عن غفلة من صاحب الحق . وهذا هو المناسب في معنى الآية لأنّ المراد النهي عن النقص من الحق عن غفلة من صاحبه . ولذلك نُهي الشاهد أو المدين أو الدائن . وسيجيء في سورة الأعراف عند قوله تعالى «ولا تبخسوا الناس أشياءهم» .

وقوله «فإن كان الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفا» السفيه هو مختَلّ العقل ، وتقدم بيانه عند قوله تعالى «سيقول السفهاء من الناس» .

والضعيف الصغير . وقد تقدم عند قوله تعالى «وله ذرية ضعفاء» .

والذي لا يستطيع أن يملّ هو العاجز كمن به بَكَم وعمًى وصمَمٌ جميعاً .

ووجه تأكيد الضمير المسْتتر في فعل يُملّ بالضمير البارز هو التمهيد لقوله «فليُملل وليّه» لئلا يتوهّم الناس أنّ عجزه يسقط عنه واجب الإشهاد عليه بما يستدينه . وكان الأولياء قبل الإسلام وفي صدره كبراء القرابة . والولي من له ولاية على السفيه والضعيف ومن لا يستطيع أن يملّ كالأب والوصيّ وعرفاء القبيلة ، وفي حديث

وفدهوازن: قال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم «لِيَرْفَعْ إلَيّ عُرفَاؤُكم أمْرَكُم»، وكان ذلك في صدر الإسلام وفي الحقوق القَبَلِيَّة.

ومعنى «بالعدل» أي بالحق. وهذا دليل على أنّ إقرار الوصي والمقدّم في حق المولّى عليه ماضٍ إذا ظهر سببه، وإنّما لم يعمل به المتأخّرون من الفقهاء سدّا للذريعة خشية التواطؤ على إضاعة أموال الضعفاء.

﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾.

عطف على«فاكتبوه»، وهو غيره وليس بيانا له إذ لو كان بيانا لما اقترن بالواو. فالمأمور به المتداينون شيآن: الكتابة، والإشهاد عليها. والمقصود من الكتابة ضبط صيغة التعاقد وشروطه وتذكر ذلك خشية النسيان. ومن أجل ذلك سمّاها الفقهاء ذُكْر الحق، وتسمّى عَقدا قال الحارث بن حلزة:

حذر الجور والتطاخي وهل ينـــقض ما في المهارق الأهواء

قال تعالى «وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة»، فلم يجعل بين فقدان الكاتب وبين الرهن درجة وهي الشهادة بلا كتابة لأنّ قوله «ولم تجدوا كاتبا» صار في معنى ولم تجدوا شهادة، ولأجل هذا يجوز أن يكون الكاتب أحد الشاهدين. وإنّما جعَل القرآن كاتبا وشاهدين لندرة الجمع بين معرفة الكتابة وأهلية الشهادة.

«واستشهدوا» بمعنى أشهدوا، فالسين والتاء فيه لمجرد التأكيد، ولك أن تجعلهما للطلب أي اطلبوا شهادة شاهدين، فيكون تكليفا بالسعي للإشهاد وهو التكليف المتعلّق بصاحب الحق. ويكون قوله «ولا يأبَ الشهداءُ إذا ما دُعوا» تكليفا لمن يَطلب منه صاحبُ الحق أن يَشهد عليهما ألاّ يمتنع.

والشهادة حقيقتها الحضور والمشاهدة . والمراد بها هنا حضور خاص وهو حضور لأجل الاطّلاع على التداين . وهذا إطلاق معروف للشهادة على حضورٍ لمشاهدة تعاقدٍ بين متعاقدَيْن أو لسماعِ عقد من عاقد واحد مثل الطلاق والحُبس . وتطلق الشهادة أيضا على الخبر الذي يخبر به صاحبه عن أمر حصل لقصد الاحتجاج به لمن يزعمه ، والاحتجاج به على من ينكره . وهذا هو الوارد في قوله «ثم لم يأتوا بأربعة شهداء» .

وجَعَل المأمورَ به طلب الإشهاد لأنّه الذي في قدرة المكلّف وقد فهم السامع أنّ الغرض من طلب الإشهاد حصوله . ولهذا أمرَ المستشهَدَ — بفتح الهاء — بعد ذلك بالامتثال فقال « ولا يأب الشهداء إذا ما دُعوا » .

والأمر في قوله « واستشهدوا شهيدين من رجالكم » قيل للوجوب ، وهو قول جمهور السلف . وقيل للندب ، وهو قول جمهور الفقهاء المتأخرين : مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد وسيأتي عند قوله تعالى « وأشهدوا إذا تبايعتم » .

وقوله « من رجالكم » أي من رجال المسلمين ، فحصل به شرطان : أنّهم رجال ، وأنّهم ممّن يشملهم الضمير .

وضمير جماعة المخاطبين مراد به المسلمون لقوله في طالعة هذه الأحكام يأيها الذين آمنوا .

وأما الصبيّ فلم يعتبره الشرع لضعف عقله عن الإحاطة بمواقع الإشهاد ومداخل التهم .

والرجل في أصل اللغة يفيد وصف الذكورة فخرجت الإناث ، ويفيد البلوغ فخرج الصبيان . والضمير المضاف إليه أفاد وصف الإسلام . فأما الأنثى فيذكر حكمها بعد هذا . وأما الكافر فلأنّ اختلاف الدِّين يوجب التباعد في الأحوال والمعاشرات والآداب فلا تمكن الإحاطة بأحوال العدول والمرتابين من الفريقين ، كيف وقد اشترط في تزكية المسلمين شدة المخالطة . ولأنّه قد عرف من غالب أهل الملل استخفاف المخالف في الدين بحقوق مخالفه . وذلك من تخليط الحقوق والجهل بواجبات الدين الإسلامي . فإنّ الأديان السالفة لم تتعرّض لاحترام حقوق المخالفين . فتوهّم أتْباعهم دحضها . وقد حكى الله

عنهم أنّهم قالوا « ليس علينا في الأمّيين سبيل » . وهذه نصوص التوراة في مواضع كثيرة تنهى عن أشياء أو تأمر بأشياء وتخصّها ببني إسرائيل . وتسوغ مخالفة ذلك مع الغريب ، ولم نر في دين من الأديان التصريحَ بالتسوية في الحقوق سوى دين الإسلام ، فكيف نعتدّ بشهادة هؤلاء الذين يرون المسلمين مارقين عن دين الحق مناوئين لهم ، ويرمون بذلك نبيئهم فمن دونه ، فماذا يرجَى من هؤلاء أن يقولوا الحق لهم أو عليهم . والنصْرانية تابعة لأحكام التوراة . على أنّ تجافي أهل الأديان أمر كان كالجبلّي فهذا الإسلام مع أمره المسلمين بالعدل مع أهل الذمة لا نرى منهم امتثالا فيما يأمرهم به في شأنهم .

وفي القرآن إيماء إلى هذه العلة «ذلك بأنّهم قالوا ليس علينا في الأمّيين سبيل» . وفي البخاري ، في حديث أبي قلابة في مجلس عمر بن عبد العزيز . وما روي عن سهل بن أبي حَثْمة الأنصاري : أنّ نفرا من قومه ذهبوا إلى خيبر فتفرّقوا بها . فوجدوا أحدهم قتيلا ، فقالوا للذين وجد فيهم القتيل أنتم قتلتم صاحبنا . قالوا ما قتلنا ، فانطلقوا إلى النبيء صلى الله عليه وسلم فشكَوْا إليه . فقال لهم «تأتون بالبيّنة على من قتله» ، قالوا « ما لنا بيّنة » . قال « فتحلف لكم يهودُ خمسين يمينا » ، قالوا « ما يُبالُون أن يقتلونا أجمعين ثم يحلفون » ، فكرِه رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يُبطل دمَه ووَدَاه من مال الصدقة . فقد أقر النبيء صلى الله عليه وسلم قولَ الأنصار في اليهود : إنّهم ما يبالون أن يقتلوا كل القوم ثم يحلفون .

فإن قلت : كيف اعتدّت الشريعة بيمين المدّعى عليه من الكفار ، قلت : اعتدّت بها لأنّها أقصى ما يمكن في دفع الدعوى ، فرأتْها الشريعة خيرا من إهمال الدعوى من أصلها .

ولأجل هذا اتّفق علماء الإسلام على عدم قبول شهادة أهل الكتاب بين المسلمين في غير الوصية في السفر ، واختلفوا في الإشهاد على الوصية في السفر ، فقال ابن عباس ومجاهد وأبو موسى الأشعري وشريح بقبول شهادة غير المسلمين في الوصية في السفر ، وقضى به أبو موسى الأشعري مدّة قضائه في الكُوفة ، وهو قول أحمدَ وسفيانَ الثوري وجماعة من العلماء ، وقال الجمهور : لا تجوز شهادة غير المسلمين على المسلمين ورأوا أنّ ما في آية الوصية منسوخ ، وهو قول زيد بن أسلم ومالك وأبي حنيفة والشافعي ، واختلفوا في شهادة بعضهم على بعض عند قاضي المسلمين فأجازها أبو حنيفة ناظراً في ذلك

إلى انتفاء تهمة تساهلهم بحقوق المسلمين ، وخالفه الجمهور ، والوجه أنّه يتعذّر لقاضي المسلمين معرفة أمانة بعضهم مع بغض وصدق أخبارهم كما قدمناه آنفا .

وظاهر الآية قبول شهادة العبد العدل وهو قول شريح وعثمان البَتّي وأحمد وإسحاق وأبي ثور ، وعن مجاهد : المراد الأحرار ، وهو قول مالك وأبي حنيفة والشافعي ، والذي يظهر لي أنّ تخصيص العبيد من عموم الآية بالعرف وبالقياس ، أما العرف فلأنّ غالب استعمال لفظ الرجل والرجال ألاّ يرد مُطلقاً إلاّ مُراداً به الأحرار ، يقولون : رجال القبيلة ورجال الحي ، قال محكان التميمي :

يا رَبَّةَ البيتِ قُومي غيرَ صاغرة   ضُمي إليكِ رِجَالَ الحَيِّ والغُرَبا

وأما القياس فلعدم الاعتداد بهم في المُجتمع لأنّ حالة الرقّ تقطعهم عن غير شؤون مالكيهم فلا يضبطون أحوال المعاملات غالبا ؛ ولأنّهم ينشؤون على عدم العناية بالمروءة ، فترك اعتبار شهادة العبد معلُول للمظنّة وفي النفس عدم انثلاج لِهذا التعليل .

واشتُرط العددُ في الشاهد ولم يكتف بشهادة عدل واحد لأنّ الشهادة لما تعلّقت بحق معيّن لمعيّن اتّهم الشاهد باحتمال أن يتوسّل إليه الظالم الطالب لحق مزعوم فيحمله على تحريف الشهادة ، فاحتيج إلى حيطة تدفع التهمة فاشترط فيه الإسلام وكفى به وازعا ، والعدالة لأنّها تزع من حيث الدين والمروءة ، وزِيد انضمام ثانٍ إليه لاستبعاد أن يتواطأ كلا الشاهدين على الزور . فثبت بهذه الآية أنّ التعدّد شرط في الشهادة من حيث هي ، بخلاف الرواية لانتفاء التهمة فيها إذ لا تتعلق بحقّ معيّن ، ولهذا لو روَى راوٍ حديثا هو حجة في قضية للراوي فيها حق لَمَّا قُبلت روايتُه ، وقد كلف عُمَرُ أبا موسى الأشعريّ أن يأتي بشاهد معه على أنّ رسول الله قال «إذا استأذن أحدكم ثلاثا ولم يؤذن له فليرجع» إذ كان ذلك في ادّعاءِ أبي موسى أنّه لما لم يأذنْ له عُمَرَ في الثالثة رجَع ، فشهد له أبو سعيد الخدْري في ملإ من الأنصار .

والعدد هو اثنان في المعاملات المالية كما هنا .

وقوله «فإن لم يكونا رجلين» أي لم يكن الشاهدَان رجلين ، أي بحيث لم يحضر المعاملة رجلان بل حضر رجل واحد ، فرجل وامرأتان يشهدان . فقوله «فرجل وامرأتان»،

جواب الشرط ، وهو جزء جملة حُذف خبرها لأنّ المقدر أنسب بالخبرية — ودليل المحذوف قوله «واستشهدوا» — وقد فهم المحذوف فكيفما قدّرْتَه ساغ لك .

وجيء في الآية بكان الناقصة مع التمكّن من أن يقال فإن لم يكنْ رجلان لئلاّ يتوهمَ منه أنّ شهادة المرأتين لا تقبل إلاّ عند تعذر الرجلين كما توهّمه قوم . وهو خلاف قول الجمهور لأنّ مقصود الشارع التوسعة على المتعاملين . وفيه مرمى آخر وهو تعويدهم بإدخال المرأة في شؤون الحياة إذ كانت في الجاهلية لا تشترك في هذه الشؤون ، فجعل الله المرأتين مقام الرجل الواحد وعلّل ذلك بقوله «أنْ تضلّ إحداهما فتُذكّر إحداهما الأخرى» ، وهذه حيطة أخرى من تحريف الشهادة وهي خشية الاشتباه والنسيانِ لأنّ المرأة أضعف من الرجل بأصل الجبلّة بحسب الغالب ، والضلال هنا بمعنى النسيان .

وقوله « أنْ تضلّ » قرأه الجمهور بفتح همزة أنْ على أنّه محذوف منه لام التعليل كما هو الغالب في الكلام العربي مع أنْ ، والتعليلُ في هذا الكلام ينصرف إلى ما يحتاج فيه إلى أن يُعلّل لقصد إقناع المكلّفين ، اذ لا نجد في هذه الجملة حكما قد لا تطمئنّ إليه النفوس إلاّ جعْلَ عوضِ الرجل الواحد بامرأتين اثنتين فصُرّح بتعليله . واللام المقدرة قبل أنْ متعلقة بالخبر المحذوف في جملة جواب الشرط إذ التقدير فرجل وامرأتان يشهدان أو فليشهد رجل وامرأتان ، وقرأوه بنصب « فتذكّر » عطفا على « أن تضلّ » ، وقرأه حمزة بكسر الهمزة على اعتبار إنْ شرطية وتضلّ فعل الشرط ، وبرفع تذكرُ على أنّه خبر مبتدإ محذوف بعد الفاء لأنّ الفاء تؤذن بأنّ ما بعدها غير مجزوم والتقدير فهي تذكّرها الأخرى على نحو قوله تعالى «ومن عاد فينتقم الله منه» .

ولما كان «أن تضلّ» في معنى لضلال إحداهما صارت العلّة في الظاهر هي الضلال ، وليس كذلك بل العلّة هي ما يترتّب على الضلال من إضاعة المشهود به ، فتفرّع عليه قوله « فتذكّر إحداهما الأخرى » لأنّ فتذكّر معطوف على تضلّ بفاء التعقيب فهو من تكملته ، والعبرة بآخر الكلام كما قدمناه في قوله تعالى «أيودّ أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعناب» ، ونظيره كما في الكشاف أن تقول : أعددت الخشبة أن يميل الحائط فأدعِّمَه ، وأعددت السلاح أن يجيءَ عدوّ فأدْفعَه . وفي هذا الاستعمال عدول عن الظاهر وهو أن يقال : أن تذكر إحداهما الأخرى عند نسيانها . ووجّهه صاحب

الكشاف بأنّ فيه دلالة على الاهتمام بشأن التذكير حتى صار المتكلم يعلّل بأسبابه المفضية إليه لأجل تحصيله . وادّعى ابن الحاجب في أماليه على هذه الآية بالقاهرة سنة ست عشرة وستمائة : أنّ من شأن لغة العرب إذا ذكروا علة — وكان للعلة علة — قدّموا ذكر علة العلة وجعلوا العلة معطوفة عليها بالفاء لتحصل الدلالتان معا بعبارة واحدة . ومثّله بالمثال الذي مثّل به الكشاف . وظاهر كلامه أنّ ذلك مُلتزم ولم أره لِغيره .

والذي أراه أنّ سبب العدول في مثله أنّ العلّة تارة تكون بسيطة كقولك : فعلت كذا إكراما لك، وتارة تكون مركّبة من دفع ضُر وجلب نَفْع بدفعه . فهنالك يأتي المتكلم في تعليله بما يدل على الأمرين في صورة علة واحدة إيجازا في الكلام كما في الآية والمثالين . لأنّ المقصود من التعدد خشية حصول النسيان للمرأة المنفردة . فلذا أخذ بتولها حقّ المشهود عليه وقُصد تذكير المرأة الثانية إياها . وهذا أحسن مما ذكره صاحب الكشاف .

وفي قوله «فتذكّر إحداهما الأخرى» إظهار في مقام الإضمار لأنّ مقتضى الظاهر أن يقول فتذكّرها الأخرى . وذلك أن الإحدى والأخرى وصفان مبهمان لا يتعيّن شخص المقصود بهما . فكيفما وضعتَهما في موضعي الفاعل والمفعول كان المعنى واحدا . فلو أضمر للإحدى ضمير المفعول لكان المعاد واضحا سواء كان قوله إحداهما — المظهر — فاعلا أو مفعولا به . فلا يظنّ أن كون لفظ إحداهما المظهر في الآية فاعلا ينافي كونه إظهارا في مقام الإضمار لأنّه لو أضمر لكان الضمير مفعولا . والمفعول غير الفاعل كما قد ظنّه التفتازاني لأنّ المنظور إليه في اعتبار الإظهار في مقام الإضمار هو تأتي الإضمار مع اتّحاد المعنى . وهو موجود في الآية كما لا يخفى .

ثم نكتة الإظهار هنا قد تحيّرت فيها أفكار المفسرين ولم يتعرّض لها المتقدمون . قال التفتازاني في شرح الكشاف «ومما ينبغي أن يتعرض له وجه تكرير لفظ إحداهما . ولا خفاء في أنّه ليس من وضع المظهر موضع المضمر إذ ليست المذكِّرة هي الناسية إلاّ أن يجعل إحداهما الثانية في موقع المفعول . ولا يجوز ذلك لتقديم المفعول في موضع الإلباس . ويصح أن يقال : فتذكرها الأخرى ، فلا بد للعدول من نكتة» . وقال العصام في حاشية البيضاوي «نكتة التكرير أنّه كان [illegible]سل التركيب أن تذكّر إحداهما الأخرى

إن ضلّت ، فلما قدّم إن ضلّت وأبرز في معرض العلّة لم يصح الإضمار (أي لعدم تقدم امعاد) ولم يصح أن تضلّ الأخرى لأنّه لا يحسن قبل ذكر إحداهما (أي لأنّ الأخرى لا يكون وصفا إلاّ في مقابلة وصف مقابل مذكور) فأبدل بإحداهما (أي أبدل موقع لفظ لأخرى بلفظ إحداهما) ولم يغيّر ما هو أصل العلّة عن هيأته لأنّه كأن لم يقدم عليه. أن تضلّ إحداهما» يعني فهذا وجه الإظهار .

وقال الخفاجي في حاشية التفسير «قالوا : إنّ النكتة الإبهام لأنّ كل واحدة من المرأتين يجوز عليها ما يجوز على صاحبتها من الضلال والتذكير ، فدخل الكلام في معنى العموم» يعني أنّه أظهر لئلاّ يتوهم أنّ إحدى المرأتين لا تكون إلاّ مذكِّرة الأخرى، فلا تكون شاهدة بالأصالة . وأصل هذا الجواب لشهاب الدين الغزنوي عصري الخفاجي عن سؤال وجّهه إليه الخفاجي . وهذا السؤال :

يا رأسَ أهل العلوم السادةِ البرره ومَن نداه على كل للورى نَشَره
ما سِرُّ تَكْرارِ إحدَى دون تُذْكِرُها في آية لذوي الأشهاد في البقره
وظاهر الحال إيجاز الضمير على تكرار إحداهما لو أنّه ذكره
وحَمل الإحدى على نفس الشهادة في أولاهما ليس مرضيا لدى المهره
فغُص بفكرك لاستخراج جوهره من بحر علمك ثم ابعث لنا درره

فأجاب الغزنوي :

يا من فوائده بالعلم منتشره ومَن فضائله في الكون مشتهره
تَضلّ إحداهما فالقولُ محتمل كِلَيهما فهي للإظهار مفتقره
ولو أتى بضمير كان مقتضيا تعيين واحدة للحكم معتبره
ومن رَدَدْتُم عليه الحَلّ فهو كما أشرتمُ ليس مرضيا لمن سَبَره
هذا الذي سمح الذهن الكليل به واللهُ أعلم في الفحوى بما ذكره

وقد أشار السؤال والجواب إلى ردّ على جواب لأبي القاسم المغربي في تفسيره (1) : إذ جعل إحداهما الأولَ مرادا به إحدى الشهادتين ، وجعل تضلّ بمعنى تتلف بالنسيان ،

1) هو ابو القاسم الحسين بن علي الشهير بالمغربي استوزره البويهي ببغداد وتوفي سنة 418 .

وجعل إحداهما الثاني مرادا به إحدى المرأتين . ولما اختلف المدلول لم يبق إظهار في مقام الإضمار ، وهو تكلّف وتشتيت للضمائر لا دليل عليه ، فينزّه تخريج كلام الله عليه ، وهو الذي عناه الغزنوي بقوله «ومن رَدَدْتُم عليه الحَلّ الخ» .

والذي أراه أنّ هذا الإظهار في مقام الإضمار لنكتة هي قصد استقلال الجملة بمدلولها كيلا تحتاج إلى كلام آخر فيه مَعاد الضمير لَو أضمر ، وذلك يرشّح الجملة لأن تَجري مَجرى المثل . وكأنّ المراد هنا الإيماء إلى أنّ كلتا الجملتين علّة لمشروعية تعدّد المرأة في الشهادة ، فالمرأة معرضة لتطرق النسيان إليها وقلة ضبط ما يهم ضبطه ، والتعدد مظنّة لاختلاف مواد النقص والخلل ، فعسى ألا تنسى إحداهما ما نسيته الأخرى . فقوله أن تضلّ تعليل لعدم الاكتفاء بالواحدة ، وقولهِ فتذكّر إحداهما الأخرى، تعليل لإشهاد امرأة ثانية حتى لا تبطل شهادة الأولى من أصلها .

﴿ وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْ ﴾ .

عُطف «لايأب» على «واستشهدوا شهيدين» لأنّه لما أمر المتعاقدين باستشهاد شاهدين نهَى من يُطلب إشهاده عن أن يأبَى ، ليتم المطلوب وهو الإشهاد .

وإنّما جيء في خطاب المتعاقدين بصيغة الأمر وجيء في خطاب الشهداء بصيغة النهي اهتماما بما فيه التفريط ، فإنّ المتعاقدين يظنّ بهما إهمال الإشهاد فأمرا به ، والشهود يظنّ بهم الامتناع فنهوا عنه ، وكل يستلزم ضدّه .

وتسمية المدعوِّينَ شهداء باعتبار الأوْل القريبِ ، وهو المشارفة ، وكأنّ في ذلك نكتة عظيمة : وهي الإيماء إلى أنّهم بمجرّد دعوتهم إلى الإشهاد ، قد تعيّنت عليهم الإجابة ، فصاروا شهداء .

وحذف معمول دُعوا إمّا لظهوره من قوله — قبله — «واستشهدوا شهيدين» أي إذا ما دعوا إلى الشهادة أي التحمّل ، وهذا قول قتادة ، والربيع بن سليمان ، ونقل عن ابن عباس ، فالنهي عن الإباية عند الدعاء إلى الشهادة حاصل بالأوْلى ، ويجوز أن يكون

حذف المعمول لقصد العموم ، أي إذا ما دعوا للتحمّل والأداء معا ؛ قاله الحسن ، وابن عباس ، وقال مجاهد : إذا ما دعوا إلى الأداء خاصة ، ولعلّ الذي حمله على ذلك هو قوله «الشهداء» لأنّهم لا يكونون شهداء حقيقة إلاّ بعد التحمّل ، ويبعده أنّ الله تعالى قال — بعد هذا — «ولا تكتموا الشهادة» وذلك نهي عن الإباية عند الدعوة للأداء .

والذي يظهر أنّ حذف المتعلّق بفعل «دُعوا» لإفادة شمول ما يُدعَون لأجله في التعاقد : من تحمّل ، عند قصد الإشهاد ، ومن أداء ، عند الاحتياج إلى البيّنة . قال ابن الحاجب «والتحمّل حيث يفتقر إليه فرض كفاية والأداء من نحو البريدين — إن كانا اثنين— فرضُ عين ، ولا تحِلُّ إحالته على اليمين» .

والقول في مقتضى النهي هنا كالقول في قوله «ولا يأبَ كاتب» ويظهر أنّ التحمّل يتعيّن بالتعيين من الإمام ، أو بما يعينه ، وكان الشأن أن يكون فرض عين إلاّ لِضرورة فينتقل المتعاقدان لآخر ، وأما الأداء ففرض عين إن كان لا مضرة فيه على الشاهد في بدنه ، أو ماله ، وعند أبي حنيفة الأداء فرض كفاية إلاّ إذا تعيّن عليه : بأن لا يوجد بَدَلُه ، وإنّما يجب بشرط عدالة القاضي ، وقرب المكان : بأن يرجع الشاهد إلى منزله في يومه ، وعِلْمِه بأنّه تقبل شهادته ، وطلب المدّعي . وفي هذه التعليقات ردّ بالشهادة إلى مختلف اجتهادات الشهود ، وذلك باب من التأويلات لا ينبغي فتحه .

قال القرطبي «يؤخذ من هذه الآية أنّه يجوز للإمام أن يقيم للناس شهودا ، ويجعل لهم كفايتهم من بيت المال ، فلا يكون لهم شغل إلاّ تحمل حقوق الناس حفظا لها» . قلت : وقد أحسن . قضاة تونس المتقدّمون ، وأمراؤها ، في تعيين شهود مُنتصبين للشهادة بين الناس ، يؤخذون ممّن يقبلهم القضاة ويعرفونهم بالعدالة ، وكذلك كان الأمر في الأندلس ، وذلك من حسن النظر للأمة ، ولم يكن ذلك متّبعا في بلاد المشرق ، بل كانوا يكتفون بشهرة عدالة بعض الفقهاء وضبطهم للشروط وكَتب الوثائق فيعتمدهم القضاة ، ويكلون إليهم ما يجري في النوازلِ من كتابة الدعوى والأحكام ، وكان ممّا يعدّ في ترجمة بعض العلماء أن يقال : كان مقبولا عند القاضي فلان .

﴿ وَلَا تَسْـَٔمُوٓاْ أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦ ﴾ .

تعميم في أكوان أو أحوال الديون المأمور بكتابتها ، فالصغير والكبير هنا مَجازان في الحقير والجليل . والمعاملات الصغيرة أكثر من الكبيرة ، فلذلك نُهوا عن السآمة هنا . والسآمة : الملل من تكرير فعلٍ مّا .

والخطاب للمتداينين أصالة ، ويستتبع ذلك خطاب الكاتب : لأنّ المتداينين إذا دعواه للكتابة وجب عليه أن يكتب .

والنهي عنها نهي عن أثرها ، وهو ترك الكتابة ، لأنّ السآمة تحصل للنفس من غير اختيار ، فلا ينهى عنها في ذاتها . وقيل السآمة هنا كناية عن الكسل والتهاون . وانتصب صغيرا أو كبيرا على الحال من الضمير المنصوب بتكتبوه ، أو على حذف كانَ مع اسمها . وتقديم الصغير على الكبير هنا ، مع أنّ مقتضى الظاهر العكس ، كتقديم السِنة على النوم في قوله تعالى «لا تأخذه سنة ولا نوم» لأنّه قصد هنا إلى التنصيص على العموم لدفع ما يطرأ من التوهّمات في قلة الاعتناء بالصغير ، وهو أكثر ، أو اعتقاد عدم وجوب كتابة الكبير ، لو اقتصر في اللفظ على الصغير .

وجملة «إلى أجله» حال من الضمير المنصوب بتكتبوه ، أي مُغيَّى الدّينُ إلى أجله الذي تعاقدا عليه . والمراد التغيية في الكتابة .

﴿ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ وَأَدْنَىٰٓ أَلَّا تَرْتَابُوٓاْ ﴾ .

تصريح بالعلة لتشريع الأمر بالكتابة : بأنّ الكتابة فيها زيادة التوثّق . وهو أقسط أي أشدّ قسطا ، أي عدلا ، لأنّه أحفظ للحق ، وأقوم للشهادة ، أي أعون على إقامتها ، وأقرب إلى نفي الريبة والشك . فهذه ثلاث علل . ويستخرج منها أنّ المقصد الشرعي أن تكون الشهادة في الحقوق بيّنة ، واضحة ، بعيدة عن الاحتمالات، والتوهّمات . واسم الإشارة عائد إلى جميع ما تقدم باعتبار أنّه مذكور ، فلذلك أشير إليه باسم إشارة الواحد .

وفي الآية حجّة لجواز تعليل الحكم الشرعي بعلل متعدّدة وهذا لا ينبغي الاختلاف فيه .

واشتقاق «أقْسَطُ» من أقْسَطَ بمعنى عدل ، وهو رباعي ، وليس من قَسَط لأنّه بمعنى جَار . وكذا اشتقاق «أقْوَمُ» من أقام الشهادةَ إذا أظهرها جارٍ على قول سيبويه بجواز صوغ التفضيل والتعجّب من الرباعي المهموز ، سواء كانت الهمزة للتعدية نحو أعطى أم لغير التعدية نحو أفْرط . وجوّز صاحب الكشّاف أن يكون أقسط مشتقا من قاسط بمعنى ذي قسط أي صيغةِ نسب وهو مشكل ، إذ ليس لهذه الزنة فعل . واستشكل أيضا بأنّ صوغه من الجامد أشدّ من صوغه من الرباعي . والجواب عندي أنّ النسبَ هنا لما كان إلى المصدر شابَه المشتق : إذ المصدر أصل الاشتقاق ، وأن يكون أقوم مشتقّا من قام الذي هو محوّل إلى وزن فَعُلَ ـ بضم العين ـ الدال على السجيّة . الذي يجيء منه قويم صفة مشبّهة .

﴿ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةٌ حَاضِرَةٌ تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلاَّ تَكْتُبُوهَا ﴾ .

استثناء من عموم الأحوال أو الأكوان في قوله «صغيراً أو كبيراً». وهو استثناء ، قيل منقطع . لأنّ التجارة الحاضرة ليست من الدين في شيء ، والتقدير : إلاّ كونَ تجارةٍ حاضرة .

والحاضرة الناجزة ، التي لا تأخير فيها ، إذ الحاضر ، والعاجل ، والناجز : مترادفة . والدين ، والأجل ، والنسيّئة : مترادفة .

وقوله «تديرونها بينكم» بيان لِجملة «أن تكون تجارة حاضرة» بل البيان في مثل هذا ، أقرب منه في قول الشاعر ممّا أنشده ابن الأعرابي في نوادره ، وقال العيني : ينسب إلى الفرزدق :

إلى الله أشكُو بالمدينةِ حاجة وبالشّام أخرى كيفَ يلتقيان

إذ جعل صاحب الكشّاف كيفَ يلتقيان بيانا لحاجة وأخرى، أو تجعل « تديرونها » صفة ثانية لتجارة في معنى البيان، ولعلّ فائدة ذكره الإيماءُ إلى تعليل الرخصة في ترك الكتابة، لأنّ إدارتها أغنت عن الكتابة. وقيل: الاستثناء متّصل، والمراد بالتجارة الحاضرة المؤجّلة إلى أجل قريب، فهي من جملة الديون، رخص فيها ترك الكتابة بها، وهذا بعيد.

وقوله «فليس عليكم جناح ألاّ تكتبوها» تصريح بمفهوم الاستثناء، مع ما في زيادة قوله « جُناح » من الإشارة إلى أنّ هذا الحكم رخصة، لأنّ رفع الجناح مؤذن بأنّ الكتابة أولى وأحسن.

وقرأ الجمهور تجارةٌ بالرفع: على أنّ تكونَ تامة، وقرأه عاصم بالنصب: على أنّ تكونَ ناقصة، وأنّ في فعل تكون ضميرا مستترا عائدا على ما يفيده خبر كان، أي إلاّ أن تكون التجارةُ تجارةً حاضرة، كما في قول عَمْرو بن شاس — أنشده سيبويه —:

بنِي أسد هل تعلمون بلاءَنَا إذَا كان يومًا ذَا كَوَاكِبَ أشْنَعا

تقديره إذا كان اليومُ يوما ذا كواكب. وقوله « ألاّ » أصله أن لا فرسم مدغما.

﴿ وَأَشْهِدُواْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ ﴾.

تشريع للإشهاد عند البيع ولو بغير دين إذا كان البيع غيرَ تجارة حاضرة، وهذا إكمال لصور المعاملة: فإنّها إمّا تداين، أو آيل إليه كالبيع بدين، وإمّا تناجز في تجارة، وإمّا تناجز في غير تجارة كبيع العقار والعروض في غير التجر. وقيل: المراد بتبايعتم التجارة، فتكون الرخصة في ترك الكتابة مع بقاء الإشهاد بدون كتابة، وهذا بعيد جدّا، لأنّ الكتابة ما شُرعت إلاّ لأجل الإشهاد والتوثّق.

وقوله تعالى «وأشهدوا» أمر: قيل هو للوجوب، وهذا قول أبي موسى الأشعري، وابن عمر، وأبي سعيد الخدْري، وسعيد بن المسيّب، ومجاهد، والضحّاك،

وعطاء ، وابن جريج ، والنخعي ، وجابر بن زيد ، وداوود الظاهري ، والطبري . وقد أشهد النبيء – صلى الله عليه وسلم – على بيع عبد باعه للعدّاء بن خالد بن هوذة ، وكتب في ذلك «باسم الله الرحمان الرحيم . هذا ما اشترى العدّاء بن خالد ابن هوذة من محمد رسول الله اشترى منه عبدا لاداءَ ولا غائلة ولا خِبثة بيعَ المُسلم للمُسلم» وقيل : هو للندب وذهب إليه من السلف الحسن ، والشعبي ، وهو قول مالك ، وأبي حنيفة ، والشافعي ، وأحمد ، وتمسّكوا بالسنّة : أنّ النبيء – صلى الله عليه وسلم – باع ولم يُشهد ، قاله ابن العربي ، وجوابه : أنّ ذلك في مواضع الائتمان ، وسيجيء قوله تعالى «فإن أمن بعضكم بعضا» الآية وقد تقدم ما لابن عطية في توجيه عدم الوجوب ورَدُّنا له عند قوله تعالى «فاكتبوه» .

﴿ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِن تَفْعَلُوا فَإِنَّهُۥ فُسُوقٌ بِكُمْ ﴾ .

نهي عن المضارّة وهي تحتمل أن يكون الكاتب والشهيد مصدرا للإضرار ، أو أن يكون المكتوب له والمشهود له مصدرا للإضرار : لأن يضارّ يحتمل البناء للمعلوم وللمجهول ، ولعلّ اختيار هذه المادة هنا مقصود ، لاحتمالها حكمين ، ليكون الكلام موجّها فيحمل على كلا معنييه لعدم تنافيهما ، وهذا من وجه الإعجاز .

والمضارّة : إدخال الضرّ بأن يوقع المتعاقدان الشاهدين والكاتب في الحرَج والخسارة ، أو ما يجرّ إلى العقوبة ، وأن يوقع الشاهدان أحدَ المتعاقدين في إضاعة حق أو تعب في الإجابة إلى الشهادة . وقد أخذ فقهاؤنا من هاته الآية أحكاما كثيرة تتفرّع عن الإضرار : منها ركوب الشاهد من المسافة البعيدة ، ومنها ترك استفساره بعد المدة الطويلة التي هي مظنّة النسيان ، ومنها استفساره استفسارًا يوقعه في الاضطراب ، ويؤخذ منها أنّه ينبغي لولاة الأمور جعل جانب من مال بيت المال لدفع مصاريف انتقال الشهود وإقامتهم في غير بلدهم وتعويض ما سينالهم من ذلك الانتقال من الخسائر المالية في إضاعة عائلاتهم ، إعانة على إقامة العدل بقدر الطاقة والسعة .

وقوله تعالى «وإن تفعلوا فإنّه فُسُوقٌ بِكُم» حذف مفعول تفعلوا وهو معلوم ، لأنّه الإضرارُ المستفاد من لا يضارّ مثلُ «اعدلوا هو أقرب» والفسوق : الإثم العظيم ، قال تعالى : «بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان» .

﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ . 282

أمر بالتقوى لأنّها مِلاك الخير ، وبها يكون ترك الفسوق . وقوله «ويعلّمكم الله» تذكير بنعمة الإسلام ، الذي أخرجهم من الجهالة إلى العلم بالشريعة ، ونظام العالم ، وهو أكبر العلوم وأنفعها ، ووعدٌ بدوام ذلك لأنّه جيء فيه بالمضارع ، وفي عطفه على الأمر بالتقوى إيماء إلى أنّ التقوى سبب إفاضة العلوم ، حتى قيل : إنّ الواو فيه للتعليل أي ليعلّمكم ، وجعله بعضهم من معاني الواو ، وليس بصحيح .

وإظهار اسم الجلالة في الجمل الثلاث : لقصد التنويه بكلّ جملة منها حتى تكون مستقلّةَ الدلالةِ ، غيرَ محتاجة إلى غيرها المشتمل على معادِ ضميرها ، حتى إذا سمع السامع كلّ واحدة منها حصل له علم مستقلّ ، وقد لا يسمع إحداها فلا يضرّه ذلك في فهم أخراها . ونظير هذا الإظهار قول الحماسي (1) :

اللُّؤْمُ أكْرَمُ من وَبْرٍ ووالدِهِ ... واللؤمُ أكرَمُ من وَبْرٍ ومَا وَلَدا
واللؤم داءٌ لوَبْرٍ يُقْتَلُونَ به ... لا يُقْتَلُونَ بداءٍ غيرِهِ أبدا .

فإنّه لما قصد التشنيع بالقبيلة ومَنْ وَلَدَها ، ومَا ولدته ، أظهر اللّؤم في الجمل الثلاث ولما كانت الجملة الرابعة كالتأكيد للثالثة لم يظهر اسم اللؤم بها . هذا ، ولإظهار اسم الجلالة نكتة أخرى وهي التهويل . وللتكرير مواقع يحسن فيها ، ومواقع لا يحسن فيها . قال الشيخ في دلائل الإعجاز(2) ، في الخاتمة التي ذكر فيها أنّ الذوق قد يدرك أشياء لا يُهتدى لأسبابها ، وأنّ بعض الأئمة قد يعرض له الخطأ في التأويل : «ومن ذلك

(1) وهو الحكم ابن مقداد ويدعى ابن زهرة وزهرة أمه ويعرف بالحكم الاصم الفزاري وتنسب الأبيات إلى عويف القوافي أيضا واسمه عوف بن حصن الفزاري .

(2) ص 400 مطبعة الموسوعات بمصر .

ما حكي عن الصاحب أنّه قال : كان الأستاذ ابن العميد يختار من شعر ابن الرومي وينقط على ما يختاره ، قال الصاحب فدفع إليّ القصيدة التي أولها :

أتَحْتَ ضلوعي جمرةٌ تتوقّد على ما مضى أم حسْرة تتجدّد

وقال لي : تأمّلْها ، فتأمّلتها فوجدته قد ترك خير بيت فيها لم ينقّط عليه وهو قوله :

بجَهْلٍ كجهل السيفِ والسيفُ منتضًى وحِلْمٍ كحلم السيف والسيفُ مُغْمَدُ

فقلت : لِمَ تركَ الأستاذُ هذا البيت ؟ فقال : لعلّ القلم تجاوزه ، ثم رآني من بعد فاعتذر بعذر كان شرّا من تركه ؛ فقال : إنّما تركته لأنّه أعادَ السيف أربع مرات ، قال الصاحب : لو لم يعده لفسد البيت، قال الشيخ عبد القاهر : والأمر كما قال الصاحب —ثم قال— قاله أبو يعقوب : إنّ الكناية والتعريض لا يعملان في العقول عمل الإفصاح والتكشيف لأجل ذلك كان لإعادة اللفظ في قوله تعالى «وبالحق أنزلناه وبالحق نزل» وقوله «قل هو الله أحد الله الصمد» عمَل لولاه لم يكن .

وقال الراغب : قد استكرهوا التكرير في قوله :

فما للنّوى جُذّ النّوى قُطِع النّوَى

حتى قيل: لو سلّط بعير على هذا البيت لرعَى ما فيه من النّوى، ثم قال : إنّ التكرير المستحسن هو تكرير يقع على طريق التعظيم ، أو التحقير ، في جمل متواليات كلّ جملة منها مستقلّة بنفسها ، والمستقبح هو أن يكون التكرير في جملة واحدة أو في جمل في معنى ، ولم يكن فيه معنى التعظيم والتحقير ، فالراغب موافق للأستاذ ابن العميد ، وعبدُ القاهر موافقٌ للصاحب بن عباد . قال المرزوقي في شرح الحماسة (1) عند قول يحيي بن زياد :

لَمَّا رَأيتُ الشيبَ لاح بياضُه بمَفرِقِ رأسي قُلتُ للشيب مرحبا

«كان الواجب أن يقول : قلت له مرحبا ، لكنّهم يكرّرون الأعلام وأسماءَ الأجناس كثيرا والقصد بالتكرير التفخيم ».

(1) في باب الأدب من ديوان الحماسة .

واعلم أنّه ليس التكرير بمقصور على التعظيم بل مقامه كلّ مقام يراد منه تسجيل انتساب الفعل إلى صاحب الاسم المكرّر ، كما تقدّم في بيتي الحماسة : «اللؤم أكرم من وبر» الخ .

وقد وقع التكرير متعاقبا في قوله تعالى في سورة آل عمران «وإنّ منهم لفريقا يَلْوُون ألسِنَتهم بالكِتَـٰبِ لتَحْسبوه من الكتـٰب ومَا هو من الكتـٰب ويَقُولون هو من عند الله وما هو من عند اللهِ ويقولون على اللهِ الكذب وهم يعلمون» .

﴿ وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُواْ كَاتِبًا فَرِهَـٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ ﴾ .

هذا معطوف على قوله «إذا تداينتم بدَين» الآية ، فجميع ما تقدّم حكم في الحضر والمُكنة ، فإن كانوا على سفر ولم يتمكّنوا من الكتابة لعدم وجود من يكتب ويشهد ، فقد شُرِع لهم حكم آخر وهو الرهن ، وهذا آخر الأقسام المتوقّعة في صور المعاملة ، وهي حالة السفر غالبا ، ويلحق بها ما يماثل السفر في هاته الحالة .

والرهان جمع رهن — ويجمع أيضا على رُهُن بضم الراء وضم الهاء — وقد قرأه جمهور العشرة : بكسر الراء وفتح الهاء ، وقرأه ابن كثير ، وأبو عَمْرو : بضم الراء وضم الهاء ، وجمْعُه باعتبار تعدّد المخاطبين بهذا الحكم .

والرهن هنا اسم للشيء المرهون تسميةً للمفعول بالمصدر كالخلْق . ومعنى الرهن أن يجعل شيء من متاع المدين بيد الدائن توثقة له في دينه . وأصل الرهن في كلام العرب يدل على الحَبس قال تعالى «كلّ نفس بما كسبت رهينة» فالمرهون محبوس بيد الدائن إلى أن يستوفي دينه قال زهير :

وفارقتْكَ برهن لا فكَاكَ لَه يومَ الوَدَاعِ فأمسَى الرهن قد غَلِقَا

والرهن شائع عند العرب : فقد كانوا يرهنون في الحمالات والديّات إلى أن يقع دفعها ، فربّما رهنوا أبناءهم ، وربّما رهنوا واحدا من صناديدهم ، قال الأعشى يَذْكر أنّ كِسْرى رام أخذ رهائن من أبنائهم :

آلَيْتُ لا أُعْطِيه من أبنائنا رُهُنا فنفسدَهم كمَن قد أفسَدَا

وقال عبد الله بن هَمَّام السلولي (1)

فلمّا خَشِيتُ أظَافِيرَهم نَجَوْت وأرْهَنْتُهُم مَالِكَا

ومن حديث كعب بن الأشْرَفِ أنّه قال لعبد الرحمان بن عَوْف : ارْهَنُونِي أبْنَاءَكم .

ومعنى فرِهانٌ : أي فرهان تعوّض بها الكتابة . ووصفُها بمقبوضة إمّا لمجرّد الكشف. لأنّ الرهان لا تكون إلاّ مقبوضة ، وإمّا للاحتراز عن الرهن للتوثقة في الديون في الحضر فيؤخَذ مِن الإذن في الرهن أنّه مباح فلذلك إذا سأله ربّ الدين أجيبَ إليه فدلّت الآية على أنّ الرهن توثقة في الدين .

والآية دالة على مشروعيَة الرهن في السفر بصريحها . وأمّا مشروعية الرهن في الحضر فلأنّ تعليقه هنا على حال السفر ليس تعليقا بمعنى التقييد بل هو تعليق بمعنى الفرض والتقدير ، إذا لم يوجد الشاهد في السفر ، فلا مفهوم للشرط لوروده مورد بيان حالة خاصة لا للاحتراز ، ولا تعتبر مفاهيم القيود إلاّ إذا سيقت مساق الاحتراز، ولذا لم يعتدّوا بها إذا خرجت مخرج الغالب . ولا مفهوم له في الانتقال عن الشهادة أيضا ؛ إذ قد علم من الآية أنّ الرهن معاملة معلومة لهم ، فلذلك أحيلوا عليها عند الضرورة على معنى الإرشاد والتنبيه .

وقد أخذ مجاهد ، والضحّاك ، وداود الظاهري ، بظاهر الآية من تقييد الرهن بحال السفر ، مع أنّ السنّة أثبتت وقوع الرهن من الرسول – صلى الله عليه وسلم – ومن أصحابه في الحضَر .

والآية دليل على أنّ القبض من متمّمات الرّهن شرعا ، ولم يختلف العلماء في ذلك ، وإنّما اختلفوا في الأحكام الناشئة عن ترك القبض ، فقال الشافعي : القبض شرط في صحة الرهن ، لظاهر الآية ، فلو لم يقارن عقدة الرهن قبض فسدت العقدة عنده . وقال محمد بن الحسن ، صاحب أبي حنيفة : لا يجوز الرهن بدون قبض . وتردّد المتأخّرون من الحنفية في مفاد هذه العبارة ، فقال جماعة : هو عنده شرط في الصحة كقول

(1) في باب الأدب من ديوان الحماسة .

الشافعـي ، وقال جماعة : هو شرط في اللزوم قريبا من قول مالك ، واتفق الجميع على أنّ للراهن أن يرجع بعد عقد الرهن إذا لم يقع الحوز . وذهب مالك إلى أنّ القبض شرط في اللزوم ، لأنّ الرهن عقد يثبت بالصيغة كالبيـع ، والقبضُ من لوازمه ، فلذلك يُجبر الراهن على تحويز المرتهن إلاّ أنّه إذا مات الراهن أو أفلس قبل التحويز كان المرتهن أسوةَ الغرماء ؛ إذ ليس له ما يؤثره على بقية الغرماء ، والآية تشهد لهذا لأنّ الله جعل القبض وصفا للرهن ، فعلم أنّ ماهية الرهن قد تحقّقت بدون القبض . وأهل تونس يكتفون في رهن الرباع والعقار برهن رسوم التملّك ، ويعدّون ذلك في رهن الدين حوزا . وفي الآية دليل واضح على بطلان الانتفاع ؛ لأنّ الله تعالى جعل الرهن عوضا عن الشهادة في التوثّق فلا وجه للانتفاع ، واشتراط الانتفاع بالرهن يخرجه عن كونه توثّقا إلى ماهية البيـع .

﴿ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِي ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ ﴾ .

متفرّع على جميـع ما تقدّم من أحكام الدين : أي إنْ أمِنَ كلّ من المتداينين الآخر أي وثق بعضكم بأمانة بعض فلم يطالبه بإشهاد ولا رهن ، فالبعض – المرفوع – هو الدائن ، والبعض – المنصوب – هو المدين وهو الذي ائتُمن .

والأمانة مصدر آمنه إذا جعله آمنا . والأمن اطمئنان النفس وسلامتها ممّا تخافه ، وأطلقت الأمانة على الشيء المؤمَّن عليه ، من إطلاق المصدر على المفعول . وإضافة أمانته تشبه إضافة المصدر إلى مفعوله . وسيجيء ذكر الأمانة بمعنى صفةِ الأمين عندَ قوله تعالى «وأنَا لكُم ناصح أمين» في سورة الأعراف .

وقد أُطلق هنا اسم الأمانة على الدَّين في الذمّة وعلى الرهن لتعظيم ذلك الحق لأنّ اسم الأمانات له مهابَة في النفوس ، فذلك تحذير من عدم الوفاء به ؛ لأنّه لما سمّي أمانة فعدم أدائه ينعكس خِيانة ؛ لأنّها ضدّها ، وفي الحديث «أدِّ الأمـانَة إلى من ائتَمنك ولا تَخُنْ مَن خانَك» .

والأداء : الدفع والتوفية ، وردّ الشيء أو رَدّ مثله فيما لا تقصد أعيانه ، ومنه أداء الأمانة وأداء الدَّين أي عدم جحده قال تعالى «إنّ الله يأمركم أن تؤدّوا الأمانات إلى أهلها» .

والمعنى : إذا ظننتم أنّكم في غُنية عن التوثّق في ديونكم بأنّكم أمناء عند بعضكم ، فأعْطُوا الأمانةَ حقّها .

وقد علمتَ ممّا تقدم عند قوله تعالى «فاكتبوه» أنّ آية «فإنْ أمِنَ بعضُكم بعضًا فليؤدّ الذي اؤتمن أمانته» تعتبر تكميلا لطلب الكتابة والإشهادِ طلَبَ ندب واستحباب عند الذين حملوا الأمر في قوله تعالى «فاكتبوه» على معنى الندب والاستحباب ، وهم الجمهور . ومعنى كونها تكميلا لذلك الطلب أنّها بيّنت أنّ الكتابة والإشهاد بين المتداينين ، مقصود بهما حسن التعامل بينهما ، فإن بدَا لهما أن يأخذا بهما فنعمًّا ، وإن اكتفيا بما يعلمانه من أمانٍ بينهما فلهما تركهما .

وأتبع هذا البيان بوصاية كلا المتعاملين بأن يؤدّيا الأمانة ويتّقيا الله .

وتقدم أيضا أنّ الذين قالوا بأنّ الكتابة والإشهاد على الديون كان واجبا ثم نسخ وجوبه ، ادّعوا أنّ ناسخه هو قوله تعالى «فإن أمِن بعضُكم بعضًا» الآية ، وهو قول الشعبي ، وابن جريج ، وجابر بن زيد ، والربيع بن سليمان ، ونسب إلى أبي سعيد الخدري .

ومحمل قولهم وقولِ أبي سعيد — إن صحّ ذلك عنه — أنّهم عنَوا بالنسخ تخصيص عموم الأحوال والأزمنةِ . وتسميةُ مثل ذلك نسخا تسمية قديمة .

أمّا الذين يرون وجوب الكتابة والإشهاد بالديون حكمًا مُحْكَما ، ومنهم الطبري ، فقصروا آية «فإن أمن بعضكم بعضا» الآية على كونها تكملةً لصورة الرهن في السفر خاصة ، كما صرّح به الطبري ولم يأت بكلام واضح في ذلك ولكنّه جمجم الكلام وطوّاه .

ولَوْ أنّهم قالوا : إنّ هذه الآية تعني حالةَ تعذّر وجود الرهن في حالة السفر ، أي فلم يبق إلاّ أن يأمن بعضكم بعضا فالتقدير : فإن لم تجدوا رهنا وأمن بعضكم بعضا إلى

آخره لكان له وجه . ويُفهم منه أنّه إن لم يأمنه لا يداينه ، ولكن طُوي هذا ترغيبا للناس في المواساة والاتّسام بالأمانة . وهؤلاء الفرق الثلاثة كلّهم يجعلون هذه الآية مقصورة على بيان حالة ترك التوثّق في الديون .

وأظهر ممّا قالوه عندي : أنّ هذه الآية تشريع مستقلّ يعم جميع الأحوال المتعلّقة بالديون : من إشهاد ، ورهنٍ ، ووفاءٍ بالدّين ، والمتعلّقةِ بالتبايع ، ولهذه النكتة أبهم المؤتمنون بكلمة «بعض» ليَشمل الائتمانَ من كلا الجانبين : الذى من قبل ربّ الدّين ، والذي من قبل المدين .

فربّ الدين يأتمن المدين إذا لم ير حاجة إلى الإشهاد عليه ، ولم يطالبه بإعطاء الرهن في السفر ولا في الحضر .

والمدين يأتمن الدائنَ إذا سَلَّم له رهنا أغلى ثمنا بكثير من قيمة الدين المرتهَن فيه ، والغالب أنّ الرهان تكون أوْفرَ قيمة من الديون التي أرهنت لأجلها ، فأمر كلّ جانب مؤتمنٍ أن يؤدّي أمانته ، فأداءُ المدين أمانته بدفع الدين ، دون مطل ، ولا جحود ، وأداء الدائن أمانته إذا أعطي رهنا متجاوزَ القيمةِ على الدّين أن يردّ الرهن ولا يجحده غير مكترث بالدّين ؛ لأنّ الرهن أوفر منه ، ولا ينقص شيئا من الرهن .

ولفظ الأمانة مستعمل في معنيَين : معنى الصفة التي يتّصف بها الأمين ، ومعنى الشيء المؤمَّن .

فيؤخذ من هذا التفسير إبطال غلَق الرهن : وهو أن يصير الشيء المرهون ملكا لربّ الدّين ، إذا لم يدفع الدينَ عند الأجل ، قال النبيء –صلى الله عليه وسلم– «لا يَغْلَق الرهنُ» وقد كان غلَق الرهن من أعمال أهل الجاهلية ، قال زهير :

وفارقَتْكَ برَهْنٍ لا فَكَاكَ له عند الوَداع فأمسى الرهن قد غَلِقا

ومعنى «أمن بعضكم بعضا» أن يقول كلا المتعاملين للآخر : لا حاجة لنا بالإشهاد ونحن يأمن بعضنا بعضا ، وذلك كي لا ينتقض المقصد الذي أشرنا إليه فيما مضى من دفع مظنّة اتّهام أحد المتداينين الآخر .

وزيد في التحذير بقوله «وليتّقِ الله ربّه» ، وذِكر اسم الجلالة فيه مع إمكان الاستغناء بقوله «وليتّق ربّه» لإدخال الرّوع في ضمير السامع وتربية المهابة .

وقوله «الذي اؤتمن» وقع فيه ياء هي المدة في آخر (الذي) ووقع بعده همزتان أولاهما وصلية وهي همزة الافتعال ، والثانية قطعية أصلية ، فقرأه الجمهور بكسر ذال الذي وبهمزة ساكنة بعد كسرة الذال ؛ لأنّ همزة الوصل سقطت في الدرَج فبقيت الهمزة على سكونها ؛ إذ الداعي لقلب الهمزة الثانية مدّا قد زال ، وهو الهمزة الأولى ، ففي هذه القراءة تصحيح للهمزة ؛ إذ لا داعي للإعلال .

وقرأه ورش عن نافع ، وأبو عمرو، وأبو جعفر : الّذِيتُمن بياء بعد ذال الذي ؛ ثم فوقية مضمومة : اعتبارا بأنّ الهمزة الأصلية قد انقلبت واوا بعد همزة الافتعال الوصلية ؛ لأنّ الشأن ضم همزة الوصل مجانسة لحركة تاء الافتعال عند البناء للمجهول ، فلمّا حذفت همزة الوصل في الدرج بقيت الهمزة الثانية واوا بعد كسرة ذال (الذي) فقلبت الواو ياء ففي هذه القراءة قلبان .

وقرأه أبو بكر عن عاصم : الذي اوتمن بقلب الهمزة واوا تبعا للضمة مشيرا بها إلى الهمزة .

وهذا الاختلاف راجع إلى وجه الأداء فلا مخالفة فيه لرسم المصحف .

﴿ وَلَا تَكْتُمُواْ ٱلشَّهَـٰدَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴾ 283 .

وصاية ثانية للشهداء تجمع الشهادات في جميع الأحوال ؛ فإنّه أمر أن يكتب الشاهد بالعدل ، ثم نُهي عن الامتناع من الكتابة بين المتداينين ، وأعقبَ ذلك بالنهي عن كتمان الشهادة كلّها . فكان هذا النهي — بعمومه — بمنزلة التذييل لأحكام الشهادة في الدّين .

واعلم أنّ قوله تعالى «ولا تكتموا الشهادة» نهي، وأنّ مقتضى النهي إفادة التكرار عند جمهور علماء الأصول : أي تكرار الانكفاف عن فعل المنهيّ في أوقات عُروض فعله ، ولولا إفادته التكرار لما تحقّقت معصية ، وأنّ التكرار الذي يقتضيه النهي تكرار يستغرق الأزمنة التي يعرض فيها داعٍ لفعل المنهي عنه ، فلذلك كان حقّا على من تحمّل شهادة بحقّ ألاّ يكتمه عند عروض إعلانه: بأن يبلغه إلى من ينتفع به ، أو يقضي به ، كلّما ظهر الداعي إلى الاستظهار به ، أو قبلَ ذلك إذا خشي الشاهد تلاشي ما في علمه : بغيبة أو طُرُوِّ نسيان ، أو عروض موت ، بحسب ما يتوقّع الشاهد أنّه حافظٌ للحقّ الذي في علمه ، على مقدار طاقته واجتهاده .

وإذ قد علمتَ — آنفا — أنّ الله أنبأنا بأنّ مراده إقامة الشهادة على وجهها بقوله «وأقْوَمُ للشهادة» ، وأنّه حرّض الشاهد على الحضور للإشهاد إذا طُلب بقوله «ولا يأبَ الشهداء إذا ما دُعوا» فعُلم من ذلك كلّه الاهتمام بإظهار الشهادة إظهارا للحق . ويؤيّد هذا المعنى ويزيده بيانا : قول النبيء — صلى الله عليه وسلم — «ألاَ أخبِرُكُم بخَيْرِ الشهداءِ الذي يأتي بشهادته قبل أن يُسألَها» رواه مالك في الموطّا ، ورواه عنه مسلم والأربعة .

فهذا وجه تفسير الآية تظاهرَ فيه الأثر والنظرُ . ولكن روي في الصحيح عن أبي هريرة : أنّ رسول الله — صلى الله عليه وسلم — قال «خَيْرُ أمّتِي القرنُ الذي بُعِثْتُ فيهم ثم الذين يلونهم — قالها ثانية وشكّ أبو هريرة في الثالثة — ثم يخلف قوم يشهدون قبل أن يستشهدوا» الحديثَ .

وهو مسوق مساق ذَمِّ مَن وصفهم بأنّهم يَشهدون قبل أن يُستشهدوا ، وأنّ ذمهّم من أجل تلك الصفة . وقد اختلف العلماء في محمله ؛ قال عياض : حمله قوم على ظاهره من ذمّ من يَشهد قبل أن تطلب منه الشهادة ، والجمهور على خلافه وأنّ ذلك غير قادح ، وحملوا ما في الحديث على ما إذا شهد كاذبا ، وإلاّ فقد جاء في الصحيح «خير الشهود الذي يأتي بشهادته قبل أن يُسْألَها» . وأقول : روى مسلم عن عمران بن حُصَين : أنّ رسول الله — صلى الله عليه وسلم — قال «إنّ خَيركم قرني ثم الذين يلونهم — قالها مرتين أو ثلاثا — ثم يكون بعدهم قوم يشهدون ولا يُستشهدون» الحديث .

والظاهرَ أنّ ما رواه أبو هريرة وما رواه عمران بن حصين حديث واحد ، سمعه كِلاَهما ، واختلفت عبارتهما في حكايته فيكون لفظ عمران بن حصين مبيّنا لفظ أبي هريرة أنّ معنى قوله «قبل أن يستشهدوا» دُونَ أن يستشهدوا ، أي دون أن يستشهدهم مُشهد ، أي أن يحمِلوا شهادة أي يشهدون بمالا يعلمون ، وهو الذي عناه المازري بقوله : وحملوا ما في الحديث – أي حديث أبي هريرة – على ما إذا شهد كاذبا . فهذا طريق للجمع بين الروايتين ، وهي ترجع إلى حمل المجمل على المبيّن .

وقال النووي : تأوّله بعض العلماء بأنّ ذم الشهادة قبل أن يُسألها الشاهد هو في الشهادة بحقوق الناس بخلاف ما فيه حق اللهِ قال النووي : «وهذا الجمع هو مذهب أصحابنا» وهذه طريقة ترجع إلى إعمال كل من الحديثين في باب ، بتأويل كلّ من الحديثين على غير ظاهره ؛ لئلا يلغَى أحدهما .

قلت : وبنى عليه الشافعية فرعا بردّ الشهادة التي يؤدّيها الشاهد قبل أن يُسألها ، ذكره الغزالي في الوجيز ، والذي نقل ابن مرزوق في شرح مُختصر خليل عن الوجيز «الحرص على الشهادة بالمبادرة قبلَ الدعوى لا تقبل ، وبعد الدعوى وقبل الاستشهاد وجهان فإن لم تقبل فهل يصير مجروحا وجهان» .

فأما المالكية فقد اختلفَ كلامهم .

فالذي ذهب إليه عياض وابن مرزوق أنّ أداء الشاهد شهادته قبل أن يسألها مقبول لحديث الموطأ «خَيْر الشهداء الذي يأتي بشهادته قبل أن يُسألها» ونقل الباجي عن مالك : «أنّ معنى الحديث أن يكون عند الشاهد شهادة لرجل لا يعلم بها ، فيخبره بها، ويؤدّيها له عند الحاكم» فإنّ مالكا ذكره في الموطأ ولم يذيّله بما يقتضي أنّه لا عمل عليه – وتبعَ الباجي ابنُ مرزوق في شرحه لمختصر خليل ، وادّعى أنّه لا يعرف في المذهب ما يخالفه والذي ذهب إليه ابن الحاجب ، وخليلٌ ، وشارحو مختصرَيْهما : أنّ أداء الشهادة قبل أن يطلب من الشاهد أداؤُها مانع من قبولها : قال ابن الحاجب «وفي الأداء يُبدأ به دونَ طلب فيما تمحّض من حق الآدمي قادِحة» وقال خليل – عاطفا على موانع قبول الشهادة – «أوْ رَفَع قبل الطلب في مَحْض حقّ الآدمي»

وكذلك ابن راشد القفصي في كتابه «الفائِق في الأحكام والوثائق» ونسبه النووى في شرحه على صحيح مسلم لمالك، وحمله على أنّ المستند متّحد وهو إعمال حديث أبي هريرة ولعلّه أخذ نسْبة ذلك لمالك من كلام ابن الحاجب المتقدّم.

وادّعى ابن مرزوق أنّ ابن الحاجب تبع ابن شاس إذ قال «فإن بادر بها من غير طلب لم يقبل» وأنّ ابن شاس أخذه من كلام الغزالي قال: «والذي تقتضيه نصوص المذهب أنّه إنْ رفعها قبل الطلب لم يقدح ذلك فيها بل إن لم يكن فعله مندوبا فلا أقلّ من أن لا تُردّ» واعتضد بكلام الباجي في شرح حديث: خير الشهداء الذي يأتي بشهادته قبل أن يُسألها.

وقد سلكوا في تعليل المسألة مسلكين: مسلك يرجع إلى الجمع بين الحديثين، وهو مسلك الشافعية، ومسلك إعمال قاعدة رَدّ الشهادةِ بتهمة الحرص على العمل بشهادته وأنّه ريبة.

وقوله «ومن يكتمها فإنّه ءاثم قلبه» زيادة في التحذير. والإثمُ: الذنب والفجور.

والقلب اسم للإدراك والانفعالات النفسية والنوايا. وأسند الإثم إلى القلب وإنّما الآثم الكاتم لأنّ القلب – أي حركات العقل – يسبّب ارتكاب الإثم: فإنّ كتمان الشهادة إصْرار قلبي على معصية، ومثله قوله تعالى «سحَروا أعين الناس» وإنّما سحَروا الناس بواسطة مرئيات وتخيّلات وقول الأعشى:

كذلكَ فافعل ما حييتَ إذا شتَوْا وأقْدِمْ إذَا ما أعْيُنُ الناسِ تَفْرَق

لأنّ الفرَق ينشأ عن رؤية الأهوال.

وقوله «والله بما تعلمون عليم» تهديد، كناية عن المجازاة بمثل الصنيع؛ لأنّ القادر لا يحُول بينه وبين المؤاخذة إلاّ الجهل فإذا كان عليما أقام قسطاس الجزاء.

﴿لِّلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ . 284

تعليل واستدلال على مضمون جملة «والله بما تعملون عليم» وعلى ما تقدم آنفا من نحو «والله بكل شيء عليم» « والله بما تعملون عليم» «والله بما تعملون بصير» «والله بما تعملون خبير» فإذا كان ذلك تعريضا بالوعد والوعيد ، فقد جاء هذا الكلام تصريحا واستدلالا عليه ، فجملة «وإن تبدوا ما في أنفسكم» إلى آخرها هي محط التصريح ، وهي المقصود بالكلام ، وهي معطوفة على جملة «ولا تكتموا الشهادة — إلى — والله بما تعملون عليم» وجملة «لله ما في السموات وما في الأرض» هي موقع الاستدلال ، وهي اعتراض بين الجملتين المتعاطفتين ، أو علة لجملة «والله بما تعملون عليم» باعتبار إرادة الوعيد والوعد ، فالمعنى: إنكم عبيده فلا يفوته عملكم والجزاء عليه . وعلى هذا الوجه تكون جملة «وإن تبدوا ما في أنفسكم» معطوفة على جملة «لله ما في السموات وما في الأرض» عطف جملة على جملة ، والمعنى : إنكم عبيده ، وهو محاسبكم ، ونظيرها في المعنى قوله تعالى «وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور . ألا يعلم من خلق» ولا يخالف بينهما إلا أسلوب نظم الكلام .

ومعنى الاستدلال هنا : إن الناس قد علموا أن الله رب السموات والأرض ، وخالق الخلق ، فإذا كان ما في السموات والأرض لله ، مخلوقا له ، لزم أن يكون جميع ذلك معلوما له لأنه مكون ضمائرهم وخواطرهم ، وعموم علمه تعالى بأحوال مخلوقاته من تمام معنى الخالقية والربوبية ؛ لأنه لو خفي عليه شيء لكان العبد في حالة اختفاء حاله عن علم الله مستقلا عن خالقه . ومالكية الله تعالى أتم أنواع الملك على الحقيقة كسائر الصفات الثابتة لله تعالى ، فهي الصفات على الحقيقة من الوجود الواجب إلى ما اقتضاه وجوب الوجود من صفات الكمال . فقوله «لله ما في السموات وما في الأرض» تمهيد لقوله «وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه» الآية .

وعُطف قوله «وإن تبدوا ما في أنفسكم» بالواو دون الفاء للدلالة على أنّ الحكم الذي تضمنَّه مقصود بالذات ، وأنّ ما قبله كالتمهيد له . ويجوز أن يكون قوله «وإن تبدوا» عطفا على قوله «والله بما تعملون عليم» ويكون قوله «لله ما في السموات وما في الأرض» اعتراضا بينهما .

وإبداء ما في النفس : إظهاره ، وهو إعلانه بالقول ، فيما سبيله القول ، وبالعمل فيما يترتّب عليه عمل ؛ وإخفاؤه بخلاف ذلك . وعطف «أو تخفوه» للترقّي في الحساب عليه ، فقد جاء على مقتضى الظاهر في عطف الأقوى على الأضعف ، في الغرض المسوق له الكلام في سياق الإثبات . وما في النفي يعمّ الخير والشر .

والمحاسبة مشتقّة من الحُسبان وهو العدّ . فمعنى يحاسبكم في أصل اللغة : يعُدُّه عليكم ، إلاّ أنّه شاع إطلاقه على لازم المعنى وهو المؤاخذة والمجازاة كما حكى الله تعالى «إنْ حسابهم إلاّ علَى ربِّي» وشاع هذا في اصطلاح الشرع ، ويوضّحُه هنا قوله «فيغفرْ لمن يشاء ويعذِّبْ من يشاء» .

وقد أجمل الله تعالى هنا الأحوال المغفورة وغير المغفورة : ليكون المؤمنون بين الخوف والرجاء ، فلا يقصّروا في اتّباع الخيرات النفسية والعملية ، إلاّ أنّه أثبت غفرانا وتعذيبا بوجه الإجمال على كلٍّ ممّا نُبديه وما نخفيه . وللعلماء في معنى هذه الآية ، والجمع بينها وبين قوله — صلى الله عليه وسلم — «مَنْ هَمّ بسيئة فلم يعملها كُتبت له حسنة » . وقوله «إنّ الله تجاوز لأمّتِي عمّا حدّثتْها به أنفُسها» وأحسن كلام فيه ما يأتلف من كلامي المازري وعياض ، في شرحيهما لصحيح مسلم : وهو — مع زيادة بيان — أنّ ما يخطر في النفس إن كان مجردَ خاطرٍ وتردّد من غير عزم فلا خلاف في عدم المؤاخذة به ؛ إذ لا طاقة للمكلّف بصرفه عنه ، وهو مورد حديث التجاوز للأمة عمّا حدّثت به أنفسها . وإنْ كان قد جاش في النفس عزَم ، فإما أن يكون من الخواطر التي تترتّب عليها أفعال بدنية أوْ لا ، فإن كان من الخواطر التي لا تترتّب عليها أفعال : مثل الإيمان ، والكفر ، والحسد ، فلا خلاف في المؤاخذة به ؛ لأنّ ممّا يدخل في طوق المكلّف أن يصرفه عن نفسه ، وإن كان من الخواطر التي تترتّب عليها آثار في الخارج ، فإن حصلت الآثار فقد خرج من أحوال الخواطر إلى الأفعال كمن يعزم على السرقة

فيسرق ، وإن عزم عليه ورجع عن فعله اختياراً لغير مانع منعه ، فلا خلاف في عدم المؤاخذة به وهو مورد حديث «من همّ بسيئة فلم يعملها كتبت له حسنة» وإن رجع لمانع قهره على الرجوع ففي المؤاخذة به قولان . آي إنّ قوله تعالى «يحاسبكم به الله» محمول على معنى يجازيكم وأنّه مُجمل تُبَيّنه موارد الثواب والعقاب في أدلة شرعية كثيرة ، وإنّ من سمّى ذلك نسخا من السلف فإنّما جرى على تسمية سبقتْ ضَبطَ المصطلحات الأصولية فأطلق النّسخ على معنى البيان وذلك كثير في عبارات المتقدّمين وهذه الأحاديث ، وما دلّت عليه دلائل قواعد الشريعة ، هي البيان لمن يشاء في قوله تعالى «فيغفرْ لمن يشاء ويعذبْ من يشاء» .

وفي صحيح البخاري عن ابن عباس «أنّ هذه الآية نُسِخت بالتي بعدها» أي بقوله «لا يكلّف الله نفسا إلاّ وسعها» كما سيأتي هنالك .

وقد تبيّن بهذا أنّ المشيئة هنا مترتّبة على أحوال المُبْدَى والمُخْفَى ، كما هو بيّن.

وقرأ الجمهور : فيَغفرْ ويعذّبْ بالجزم ، عطفا على يحاسبْكم ، وقرأه ابن عامر ، وعاصم ، وأبو جعفر ، ويعقوب : بالرفع على الاستئناف بتقدير فهو يغفر ، وهما وجهان فصيحان ، ويجوز النصب ولم يقرأ به إلا في الشاذ .

وقوله «والله على كلّ شيء قدير» تذييل لما دلّ على عموم العلم ، بما يدلّ على عموم القدرة .

﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَـٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ ﴾ . 285

قال الزجاج : «لما ذكر الله في هذه السورة أحكاما كثيرة ، وقصصا ، ختمها بقوله «ءامن الرسول بما أنزل إليه من ربّه» تعظيما لنبيّه — صلى الله عليه وسلم — وأتباعه ، وتأكيدا وفذلكة لجميع ذلك المذكور من قبل » . يعني : أنّ هذا انتقال من المواعظ ، والإرشاد ،

والتشريع ، وما تخلل ذلك : ممّا هو عون على تلك المقاصد ، إلى الثناء على رسوله والمؤمنين في إيمانهم بجميع ذلك إيمانا خالصا يتفرّع عليه العمل ؛ لأنّ الإيمان بالرسول والكتاب ، يقتضي الامتثالَ لما جاء به من عمل . فالجملة استئناف ابتدائي وضعت في هذا الموقع لمناسبة ما تقدم ، وهو انتقال مؤذن بانتهاء السورة لأنّه لما انتقل من أغراض متناسبة إلى غرض آخر : هو كالحاصل والفذلكة ، فقد أشعر بأنّه استوفى تلك الأغراض . وورد في أسباب النزول أنّ قوله «ءامنَ الرسول» يرتبط بقوله «وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه» كما تقدم آنفا .

وأل في الرسول للعهد . وهو علَم بالغلبة على محمد – صلى الله عليه وسلم – في وقت النزول قال تعالى «وهمّوا بإخراج الرسول» . «والمؤمنون» معطوف على «الرسول» ، والوقف عليه .

والمؤمنون – هنا – لقَب للذين استجابوا لرسول الله – صلى الله عليه وسلم – ، فلذلك كان في جعله فاعلا لقوله «ءامنَ» فائدةٌ ، مع أنّه لا فائدةَ في قولك : قامَ القائمون .

وقولُه «كلٌّ ءامن بالله» جمع بعد التفصيل ، وكذلك شأن (كلٍّ) إذا جاءت بعد ذكر متعدّدٍ في حُكْم ، ثم إرادة جمعه في ذلك ، كقول الفضل بن عباس اللّهَبِي ، بعد أبيات :

كُلٌّ له نِيّةٌ في بغض صاحبه بنعمة الله نقليكم وتَقْلُونا

وإذ كانت (كلّ) من الأسماء الملازمة الإضافة فإذا حذف المضاف إليه نوّنت تنوينَ عوض عن مفرد كما نبّه عليه ابن مالك في التسهيل . ولا يعكر عليه أنّ (كل) اسم معرب لأنّ التنوين قد يفيد الغرضين فهو من استعمال الشيء في معنييه . فمن جوّز أن يكون عَطْفُ «المؤمنون» عطفَ جملة وجعل «المؤمنون» مبتدأ وجعل «كلٌّ» مبتدأ ثانيا «وءامن» خبره ، فقد شذّ عن الذوق العربي .

وقرأ الجمهور «وكتبه» بصيغة جمع كتاب ، وقرأه حمزة ، والكسائي : «وكتَابِه» بصيغة المفرد على أنّ المراد القرآن أو جنس الكتاب . فيكون مساويا لقوله «وكُتبه» ؛ إذ المراد الجنس . والحقُّ أنّ المفرد والجمع سواء في إرادة الجنس ، ألا تراهم يقولون :

إنّ الجمع في مدخول أل الجنسية صوري ، ولذلك يقال : إذا دَخلت ألْ الجنسية على جمع أبطلت منه معنى الجمعية، فكذلك كل ما أريد به الجنس كالمضاف في هاتين القراءتين، والإضافة تأتي لما تأتي له اللام ، وعن ابن عباس أنّه قال : لما سئل عن هذه القراءة : «كتابِه أكثر من كُتبِهِ — أو — الكتاب أكثر من الكتب» فقيل أراد أنّ تناول المفرد المراد به الجنس أكثر من تناول الجمع حين يراد به الجنس : لاحتمال إرادة جنس الجموع ، فلا يسري الحكم لما دون عدد الجمع من أفراد الجنس ، ولهذا قال صاحب المفتاح «استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع» . والحقُّ أنّ هذا لا يقصده العرب في نفي الجنس ولا في استغراقه في الإثبات. وأنّ كلام ابن عباس — إن صح نقله عنه — فتأويله أنّه أكْثَر لمساواته له معنى ، مع كونه أخصر لفظا ، فلعلّه أراد بالأكثر معنى الأرجح والأقوى .

وقوله «لا نفرّق بين أحد من رسله» قرأه الجمهور بنون المتكلم المشارَك . وهو يحتمل الالتفات : بأن يكون من مقول قول محذوف دل عليه السياق وعطف «وقالوا» عليه . أو النون فيه للجلالة أي آمَنُوا في حَال أنّنا أمرناهم بذلك : لأنّنا لا نفرّق فالجملة معترضة . وقيل : هو مقول لقول محذوف دل عليه آمَنَ؛ لأنّ الإيمانَ اعتقاد وقول . وقرأه يعقوب بالياء : على أنّ الضمير عائد على «كلُّ ءامن بالله» .

والتفريق هنا أريد به التفريق في الإيمان به ، والتصديق : بأن يؤمن ببعض ويكفر ببعض .

وقوله «لا نفرّق بين أحد من رسله» تقدم الكلام على نظيره عند قوله تعالى «لا نفرّق بين أحد منهم ونحن له مسلمون» .

«وقالوا سمعنا وأطعنا» عطف على «ءامن الرسول» والسمع هنا كناية عن الرضا ، والقبول ، والامتثال ، وعكسه لا يَسمعون أي لا يطيعون وقال النابغة :

* تَناذَرَهَا الرّاقُون مِنْ سُوءِ سَمْعِها *

أي عدم امتثالها للرُّقْيَا . والمعنى : إنَّهم آمنوا . واطمأنّوا وامتثلوا . وإنّما جيء بلفـظ الماضـي . دون المضارع . ليدلوا على رسوخ ذلك ؛ لأنّهم أرادوا إنشاء القبول والرضا . وصيغ العقود ونحوها تقع بلفظ الماضـي نحو بعْت .

وغفرانك نُصب على المفعول المطلق : أي اغفِرْ غفرانك . فهو بدل من فعله . والمصير يحتمل أن يكون حقيقة فيكون اعترافا بالبعث . وجعل منتهيا إلى الله لأنّه منتهٍ إلى يوم . أو عالَم . تظهر فيه قدرة الله بالضرورة . ويحتمل أنّه مجاز عن تمام الامتثال والإيمان . كأنّهم كانوا قبل الإسلام ءابقين . ثم صاروا إلى الله ، وهذا كقوله تعالى «ففِرُّوا إلى الله» . وجعل المصير إلى الله تمثيلا للمصير إلى أمره ونهيه : كقوله «ووَجَدَ الله عنده فوفّاه حسابه» وتقديم المجرور لإفادة الحصر : أي المصير إليك لا إلى غيرك ، وهو قصر حقيقي قصدوا به لازم فائدته . وهو أنّهم عالِمون بأنّهم صائرون إليه . ولا يصيرون إلى غيره ممّن يعبدهم أهل الضّلال .

﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ﴾ .

الأظهر أنّه من كلام الله تعالى . لا من حكاية كلام الرسول والمؤمنين . فيكون اعتراضا بين الجمل المحكية بالقول . وفائدته إظهار ثمرة الإيمان ، والتسليم ، والطاعة ، فأعلمهم الله بأنّه لم يجعل عليهم في هذا الدين التكليف بما فيه مشقة ، وهو مع ذلك تبشير باستجابة دعوتهم الملقنة . أو التي ألهموها : وهي «ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا — إلى قوله — مالا طاقة لنا به» قبل أن يحكي دعواتهم تلك .

ويجوز أن يكون من كلام الرسول والمؤمنين . كأنّه تعليل لقولهم سمعنا وأطعنا أي علمنا تأويل قول ربنا «وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه» بأنّه يدخلها المؤاخذة بما في الوسع ، ممّا أبدى وما أخفى ، وهو ما يظهر له أثر في الخارج اختيارا . أو يعقد عليه القلب . ويطْمئنّ به ، إلاّ أنّ قوله «لها ما كسبت» الخ يبعد هذا ؛ إذ لا قبل لهم بإثبات ذلك .

فعلى أنـه من كلام الله فهو نسخ لقوله «وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه» وهذا مروي في صحيح مسلم عن أبـي هريرة وابن عباس (1) أنـه قال : لما نزلت «وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله» اشتدّ ذلك على أصحاب رسول الله فأتوه وقـالوا لا نطيقها ، فقال النبـيء : قولوا «سمعنا وأطعنا وسلمنا» فألقى الله الإيمان في قلوبهم ، فلمّا فعلوا ذلك نسخها الله تعالى فأنزل : لا يكلّف الله نفسا إلاّ وسعها ، وإطلاق النسخ على هذا اصطلاح للمتقدّمين ، والمراد البيانُ والتخصيصُ لأنّ الذي تطمئّن له النفس : أنّ هذه الآيات متتابعة النظم ، ومع ذلك يجوز أن تـكون نزلت منجّمة ، فحدَث بين فترة نزولها ما ظنّهُ بعض المسلمين حرجا .

والوسع في القراءة بضم الواو ، وهو في كلام العرب مثلّث الواو وهو الطاقة والاستطاعة . والمراد به هنا ما يطاق ويستطاع ، فهو من إطلاق المصدر وإرادة المفعول . والمستطاع هو ما اعتادَ الناسُ قدرتَهم على أن يفعلوه إن توجّهت إرادتهم لفعله مع السلامة وانتفاء الموانع .

وهذا دليل على عدم وقوع التـكليـف بما فوق الطاقة في أديـان الله تعالى لعموم (نفسا) في سياق النفي ، لأنّ الله تعالى ما شرع التـكليف إلاّ للعمل واستقامة أحوال الخلق ، فلا يكلّفهم مالا يطيقون فعله ، وما ورد من ذلك فهو في سياق العقوبات ، هذا حـكم عام في الشرائع كلّها .

وامتازت شريعة الإسلام باليسر والرفق ، بشهادة قوله تعالى «وما جعل عليكم في الدين من حرج» وقوله «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر» ولذلك كان من قواعد الفقه العامة «المشقّةُ تجلب التيسير» . وكانت المشقة مظنّة الرخصة ، وضبط المشاقّ المسقطة للعبادة مذكور في الأصول . وقد أشبعت القول فيه في كتابـي المسمّى «مقاصد الشريعة» وما ورد من التـكاليف الشاقّة فأمر نادر، في أوقات الضرورة ، كتـكليف الواحد من المسلمين بالثباتِ للعشرة من المشركين ، في أول الإسلام ، وقلّة المسلمين .

وهذه المسألة هـي المعنونة في كتب الأصلين بمسألة التـكليف بالمحـال ، والتـكليف بما لا يطاق ، وهـي مسألة أرنّـتْ بها كتب الأشاعرة والمعتزلة ، واختلفوا فيها اختلافا

(1) في كتاب الإيمان .

شهيرا ، دعا إليه التزام الفريقين للوازم أصولهم وقواعدهم ؛ فقالت الأشاعرة : يجوز على الله تـكليف ما لا يطاق بناء على قاعدتهم في نفي وجوب الصلاح على الله ، وأنّ ما يصدر منه تعالى كلّه عدل لأنّه مالك العباد ، وقاعدتهم في أنّه تعالى يخلق ما يشاء ، وعلى قاعدتهم في أنّ ثمرة التـكليف لا تختصّ بقصد الامتثال بل قد تـكون لقصد التعجيز والابتلاء وجعل الامتثال علامة على السعادة ، وانتفائه علامة على الشقاوة ، وترتّب الإثم لأنّ لله تعالى إثابةَ العاصي ، وتعذيبَ المطيع ، فبالأوْلى تعذيب من يأمره بفعل مستحيل ، أو متعذّر ، واستدلّوا على ذلك بحديث تـكليف المصوّر بنفخ الروحِ في الصورة وما هو بنافخ ، وتـكليف الـكاذب في الرؤيا بالعقد بين شعيرتين وما هو بفاعل . ولا دليل فيه لأنّ هذا في أمور الآخرة ، ولأنّهما خبرَا آحاد لا تثبت بمثلها أصول الدين . وقالت المعتزلة : يمتنع التـكليف بما لا يطاق بناء على قاعدتهم في أنّه يجب لله فعل الصلاح ونفي الظلم عنه ، وقاعدتهم في أنّه تعالى لا يخلق المنكرات من الأفعـال ، وقاعدتهم في أنّ ثمرة التـكليف هو الامتثال وإلاّ لصار عبثا وهو مستحيل على الله ، وأنّ الله يستحيل عليه تعذيب المطيع وإثابة العاصـي .

واستدلّـوا بهذه الآية ، وبالآيات الدالة على أصولـها : مثل «ولا يظلم ربّك أحدا» ، «وما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولا» «قل إنّ الله لا يأمر بالفحشاء» الخ .

والتحقيق أنّ الذي جرّ إلى الخوض في المسألة هو المناظرة في خلق أفعال العباد ؛ فإنّ الأشعريِ لما نفى قدرة العبد ، وقال بالـكسب ، وفسّره بمقارنة قدرة العبد لحصول المقدورِ دون أن تـكون قدرته مؤثّرة فيه ، ألزمهم المعتزلة القول بأنّ الله كلّف العباد بما ليس في مقدورهم ، وذلك تـكليف بما لا يطاق ، فالتزم الأشعريِ ذلك ، وخالف إمام الحرمين والغزالـي الأشعريَّ في جواز تـكليف ما لا يطاق والآية لا تنهض حجة على كلا الفريقين في حـكم إمـكان ذلك .

ثم اختلف المجوّزون : هل هو واقع ، وقد حـكى القرطبي الإجماع على عدم الوقوع وهو الصواب في الحـكاية ، وقال إمام الحرمين ــ في البرهان ــ : «والتـكاليف كلّها عند الأشعري من التـكليف بما لا يطاق ، لأنّ المأمورات كلّها متعلّقة بأفعال هـي عند الأشعري غير مقدورة للمـكلّف ، فهو مأمور بالصلاة وهو لا يقدر عليها ، وإنّما

يُقْدِره الله تعالى عند إرادة الفعل مع سلامة الأسباب والآلات» وما ألزمهُ إمام الحرمين الأشعريَّ إلزام باطل؛ لأنَّ المراد بما لا يطاق مالا تتعلّق به قدرة العبد الظاهرة، المعبّر عنها بالكسب، للفرق البيِّن بين الأحوال الظاهرة، وبين الحقائق المستورة في نفس الأمر، وكذلك لا معنى لإدخال ما علِمَ الله عدمَ وقوعه، كأمر أبي جهل بالإيمان مع عِلِم الله بأنّه لا يؤمن، في مسألة التكليف بما لا يطاق، أو بالمحال؛ لأنَّ علم الله ذلك لم يطّلع عليه أحد. وأورد عليه أنَّ النبيء – صلى الله عليه وسلم – دعا أبا لهب إلى الإسلام وقد علم الله أنّه لا يسلم لقوله تعالى «تبّت يدَا أبي لهب إلى قوله سيصلَى نارا ذات لهب» فقد يقال: إنّه بعد نزول هذه الآية لم يخاطَب بطلب الإيمان وإنّما خوطب قبل ذلك، وبذلك نسلم من أن نقول: إنّه خارج عن الدعوة، ومن أن نقول: إنّه مخاطب بعد نزول الآية.

وهذه الآية تقتضي عدم وقوع التكليف بما لا يطاق في الشريعة، بحسب المتعارف في إرادة البشر وقُدَرِهم، دون ما هو بحسب سرّ القَدَر، والبحث عن حقيقة القدرة الحادثة، نعم يؤخذ منها الرد على الجبرية.

وقوله «لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت» حال من «نفسًا» لبيان كيفية الوسع الذي كلفت به النفس: وهو أنّه إن جاءت بخير كان نفعه لها وإن جاءت بشرّ كان ضُرّه عليها. وهذا التقسيم حاصل من التعليق بواسطة «اللاّم» مرة وبواسطة (علَى) أخرى. وأما كسبت واكتسبت فبمعنى واحد في كلام العرب؛ لأنَّ المطاوعة في اكتسب ليست على بابها، وإنّما عبرّ هنا مرة بكَسبت وأخرى باكتسبت تفنّنا وكراهيةَ إعادة الكلمة بعينها، كما فعل ذو الرمة في قوله:

ومُطعَمِ الصيد هبَّال لبُغيته ألفَى أباه بذاك الكَسْب مُكتسِبا(1)

وقول النابغة:

ه فحملت برّةَ واحتَمَلْتَ فجارِ ه

وابتُدىء أولا بالمشهور الكثير، ثم أعيد بمطاوعه، وقد تكون، في اختيار الفعل الذي أصله دَالٌ على المطاوعة، إشارةٌ إلى أنَّ الشرور يأمر بها الشيطان، فتأتمر

(1) الهبال: المحتال. والمقصود أنه حذق بالصيد وارثه عن أبيه.

النفس وتطاوعه وذلك تبغيض من الله للناس في الذنوب . واختير الفعل الدال على اختيار النفس للحسنات ، إشارة إلى أنّ الله يسوق إليها الناس بالفطرة ، ووقع في الكشاف أنّ فعل المطاوعة لدلالته على الاعتمال ، وكان الشرّ مشتهًى للنفس ، فهي تَجِدُ في تحصيله ، فعبّر عن فعلها ذلك بالاكتساب .

والمراد بما اكتسبت الشرور ، فمن أجل ذلك ظنّ بعض المفسّرين أنّ الكسب هو اجتناء الخير ، والاكتساب هو اجتناء الشر ، وهو خلاف التحقيق ؛ ففي القرءان «ولا تكسب كلّ نفس إلاّ عليها — ثم قيل للذين ظلموا ذوقوا عذاب الخلد هل تجزون إلاّ بما كنتم تكسبون — » وقد قيل : إنّ اكتسب إذا اجتمع مع كسب خُصّ بالعمل الذي فيه تكلّف . لكن لم يرد التعبير باكتسبت في جانب فعل الخير .

وفي هذه الآية مأخذ حسن لأبي الحسن الأشعري في تسميته استطاعة العبد كسبا واكتسابا ؛ فإنّ الله وصف نفسه بالقدرة . ولم يصف العباد بالقدرة . ولا أسند إليهم فعل قَدَرَ وَإنّما أسند إليهم الكسب . وهو قول يجمع بين المتعارضات ويفي بتحقيق إضافة الأفعال إلى العباد ، مع الأدب في عدم إثبات صفة القدرة للعباد ، وقد قيل : إنّ أول من استعمل كلمة الكسب هو الحسين بن محمد النجار ، رأس الفرقة النجارية من الجبرية ، كان معاصرا للنظام في القرن الثالث ، ولكن اشتهر بها أبو الحسن الأشعري حتى قال الطلبة في وصف الأمر الخفي «أدقُّ مِن كَسْب الأشعري» .

وتعريف الكسب ، عند الأشعري : هو حالة للعبد يقارنها خَلْقُ الله فعلا متعلّقا بها . وعرّفه الإمام الرازي بأنّه صفة تَحصُل بقدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله . وللكسب تعاريف أخر .

وحاصل معنى الكسب ، وما دعا إلى إثباته : هو أنّه لما تقرر أنّ الله قادر على جميع الكائنات الخارجة عن اختيار العبد ، وجب أن يقرّر عموم قدرته على كلّ شيء لئلاّ تكون قدرة الله غير متسلّطة على بعض الكائنات ، إعمالا للأدلة الدالة على أنّ الله على كلّ شيء قدير . وأنّه خالق كلّ شيء ، وليس لعموم هذه الأدلة دليل يخصّصه ، فوجب إعمال هذا العموم . ثم إنّه لما لم يجز أن يُدّعى كون العبد مجبورا على أفعاله ، للفرق الضروري بين الأفعال الاضطرارية ، كحركة المرتعش ، والأفعال الاختيارية ،

كحركة الماشي والقاتل ، ورعيا لحقّية التكاليف الشرعية للعباد لئلاّ يكون التكليف عبثا ، ولحقّية الوعد والوعيد لئلاّ يكونا باطلا ؛ تعيّن أن تكون للعبد حالة تمكّنه من فعل ما يريد فعله ، وترك ما يريد تركه ، وهي ميله إلى الفعل أو الترك ، فهذه الحالة سمّاها الأشعري الاستطاعة ، وسمّاها كسبا . وقال : انّها تتعلّق بالفعل فإذا تعلّقت به خلق الله الفعل الذي مال إليه على الصورة التي استحضرها ومال إليها .

وتقديم المجرورين في الآية : لقصد الاختصاص ، أي لا يلحق غيرها شيء ولا يلحقها شيء من فعل غيرها ، وكأنّ هذا إبطال لما كانوا عليه في الجاهلية : من اعتقاد شفاعة الآلهة لهم عند الله .

وتمسّك بهذه الآية من رأى أنّ الأعمال لا تقبل النيابة في الثواب والعقاب، إلاّ إذا كان للفاعل أثر في عمل غيره ؛ ففي الحديث «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلاّ من ثلاث : صدقة جارية ، وعلم بثّه في صدور الرجال ، وولد صالح يدعو له» وفي الحديث «ما من نفس تُقتل ظلما إلاّ كان على ابن آدم الأول كفل من دمها ذلك لأنّه أول من سنّ القتل» وفي الحديث «من سنّ سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ومن سنّ سنة سيّئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة» .

﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴾ . 286

يجوز أن يكون هذا الدعاء محكيّا من قول المؤمنين : الذين قالوا «سمعنا وأطعنا» ، بأن اتّبعوا القبول والرضا ، فتوجّهوا إلى طلب الجزاء ومناجاة الله تعالى . واختيارُ حكاية هذا عنهم في آخر السورة تكملة للإيذان بانتهائها . ويجوز أن يكون تلقينا من جانب الله تعالى إياهم : بأن يقولوا هذا الدعاء ، مثل ما لقّنوا التحميد في سورة الفاتحة فيكون

التقدير ، قولوا «ربّنا لا تؤاخذنا» إلى آخر السورة ؛ إنّ الله بعد أن قرّر لهم أنّه لا يكلّف نفسا إلاّ وسعها ، لقّنهم مناجاة بدعوات هي من آثار انتفاء التكليف بما ليس في الوسع . والمراد من الدعاء به طلب الدوام على ذلك لئلا يُنسخ ذلك من جرّاء غضب الله كما غضب على الذين قال فيهم : «فبظلم من الذين هادوا حرّمنا عليهم طيّبات أحلّت لهم» .

والمؤاخذة مشتقّة من الأخذ بمعنى العقوبة ، كقوله «وكذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهي ظالمة» والمفاعلة فيه للمبالغة أي لا تأخذنا بالنسيان والخطأ .

والمراد ما يترتّب على النسيان والخطأ من فِعل أو ترك لا يرضيان الله تعالى .

فهذه دعوة من المؤمنين دعوها قبل أن يعلموا أنّ الله رفع عنهم ذلك بقوله «لا يكلّف الله نفسا إلاّ وسعها» وقول رسول الله — صلى الله عليه وسلم — «رُفع عن أمّتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» وفي رواية «وضع» رواه ابن ماجة وتكلم العلماء في صحته ، وقد حسّنه النووي، وأنكره أحمد ، ومعناه صحيح في غير ما يرجع إلى خطاب الوضع . فالمعنى رفع الله عنهم المؤاخذة فبقيت المؤاخذة بالإتلاف والغرامات ولذلك جاء في هذه الدعوة «لا تؤاخذنا» أي لا تؤاخذنا بالعقاب على فعلٍ : نسيانٍ أو خطأ ، فلا يرد إشكال الدعاء بما علُم حصوله ، حتى نحتاج إلى تأويل الآية بأنّ المراد بالنسيان والخطأ سببهما وهو التفربط والإغفال كما في الكشّاف .

وقوله «ربّنا ولا تحمل علينا إصرا» الخ فصّل بين الجملتين المتعاطفتين ، بإعادة النداء ، مع أنّه مستغنى عنه : لأنّ مخاطبة المنادى مغنيّة عن إعادة النداء لكن قصد من إعادته إظهار التذلّل . والحملُ مجاز في التكليف بأمر شديد يثقل على النفس ، وهو مناسب لاستعارة الإصر .

وأصل معنى الإصر ما يُؤصَر به أي يُربط ، وتعقد به الأشياء ، ويقال له : الإصار — بكسر الهمزة — ثم استعمل مجازا في العهد والميثاق المؤكّد فيما يصعب الوفاء به ، ومنه قوله في آل عمران «قال أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصري» وأطلق أيضا على ما يثقل عمله ، والامتثالُ فيه ، وبذلك فسّره الزجاج والزمخشري هنا وفي قوله ، في

سورة الأعراف «ويضع عنهم إصرهم» وهو المقصود هنا، ومن ثم حسنت استعارة الحَمْل للتكليف، لأنّ الحمل يناسب الثِقَل فيكون قوله «ولا تحمِلْ» ترشيحا مستعاراً لملائم المشبّه به وعن ابن عباس: «ولا تحمل علينا إصرا»عهدا لا نفي به، ونعذّب بتركه ونقضه».

وقوله «كما حملتَه على الذين مِن قبلنا» صفة لـ«إصرا»: أي عهدا من الدين، كالعهد الذي كلّف به من قبلنا في المشقة، مثل ما كلّف به بعض الأمم الماضية من الأحكام الشاقّة مثل أمر بني إسرائيل بتيه أربعين سنة، وبصفات في البقرة التي أمروا بذبحها نادرة ونحو ذلك، وكل ذلك تأديب لهم على مخالفات. وعلى قلة اهتبال بأوامر الله ورسوله إليهم، قال تعالى في صفة محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ: «ويضع عنهم إصرهم».

وقوله «ربّنا ولا تُحمّلنا ما لا طاقة لنا به» أي مالا نستطيع حمله من العقوبات. والتضعيف فيه للتعدية. وقيل: هذا دعاء بمعافاتهم من التكاليف الشديدة، والذي قبله دعاء بمعافاتهم من العقوبات التي عوقبت بها الأمم. والطاقة في الأصل الإطاقة خفّفت بحذف الهمزة كما قالوا: جابة وإجابة وطّاعة وإطاعة.

والقول في هذين الدعاءين كالقول في قوله «ربّنا لا تؤاخذنا».

وقوله «واعف عنّا واغفر لنا» لم يؤت مع هذه الدعوات بقوله ربّنا، إمّا لأنّه تكرّر ثلاث مرات، والعرب تكره تكرير اللفظ أكثر من ثلاث مرات إلاّ في مقام التهويل، وإمّا لأنّ تلك الدعوات المقترنة بقوله «ربّنا» فروع لهذه الدعوات الثلاث، فإذا استجيبت تلك حصلت إجابة هذه بالأوْلى؛ فإنّ العفو أصل لعدم المؤاخذة، والمغفرةَ أصل لرفع المشقة، والرحمة أصل لعدم العقوبة الدنيوية والأخروية، فلمّا كان تعميما بعد تخصيصٍ، كان كأنّه دعاء واحد.

وقوله «أنت مولانا» فصله لأنّه كالعلّة للدعوات الماضية: أي دعوناك ورجونا منك ذلك لأنّك مولانا، ومن شأن المولى الرفقُ بالمملوك. وليكون هذا أيضا كالمقدمة للدعوة الآتية.

وقوله «فانصرنا على القوم الكافرين» جيء فيه بالفاء للتفريع عن كونه مولى ، لأنّ شأن المولى أن ينصر مولاه . ومن هنا يظهر موقع التعجيب والتحسير في قول مرة بن عداء الفقعسي :

رأيتُ مَوَالِيَّ الألَى يخذلونني   على حدثَان الدّهْرِ إذْ يتَقلّب

وفي التفريع بالفاء إيذان بتأكيد طلب إجابة الدعاء بالنصر ، لأنّهم جعلوه مرتّبا على وصف محقّق ، وهو ولاية الله تعالى المؤمنين ، قال تعالى «الله وليّ الذين ءامنوا» وفي حديث يوم أحد لَمَّا قال أبو سفيان «لَنا العُزّى ولا عُزَّى لكم» قال النبيء — صلى الله عليه وسلم : أجيبوه «الله مولانا ولا مولَى لكم» . ووجه الاهتمام بهذه الدعوة أنّها دعوة جامعة لخيري الدنيا والآخرة ؛ لأنّهم إذا نصروا على العدوّ ، فقد طاب عيشهم وظهر دينهم ، وسلموا من الفتنة ، ودخل الناس فيه أفواجا .

في الصحيح ، عن أبي مسعود الأنصاري البدري : أنّ رسول الله — صلى الله عليه وسلم — قال «من قرأ الآيتين من آخر سورة البقرة ، في ليلة ، كفتاه» وهما من قوله تعالى «ءامن الرسول بما أنزل إليه من ربه» إلى آخر السورة . قيل معناه كفتاه عن قيام الليل ، فيكون معنى من قرأ من صلّى بهما ، وقيل معناه كفتاه بركة وتعوّذا من الشياطين والمضارّ ، ولعلّ كلا الاحتمالين مراد .